

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**EL REALISMO POLÍTICO DEL PLATÓN DE LAS *LEYES***

**T E S I S**  
**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:**  
**MAESTRO EN FILOSOFÍA**  
**P R E S E N T A:**  
**LUIS ROBERTO MANTILLA SAHAGÚN**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mis padres, Sylvia y Roberto Luis*

*A Marcela*

*A Esperanza, Fabi, y César*

*A Víctor e Itza*

*A César Roberto, Sergio, Ana, Víctor Pedro, Jorge Alberto, Chomi, Arturo*

*A mi familia*

Deseo agradecer a mi directora de tesis, Dra. Nicole Marie Ooms Renard, por haber aceptado dirigir este trabajo, por todo el tiempo que me dedicó, y por su fina conducción e incansable paciencia, atención e interés que tuvo conmigo, sin los cuales lo que ahora presento no hubiera sido posible. Siempre le estaré agradecido por haberme enseñado acerca de la necesidad de la rigurosidad del pensamiento, de la claridad de la expresión, de la precisión del lenguaje, del orden en el análisis y estudio de los textos filosóficos, y de la metodología en la investigación. Sobre todo ello, espero haber aprendido, por lo menos, algo al respecto.

Asimismo, agradezco profusamente a mi revisora, Dra. María Teresa Padilla Longoria, y a mis lectoras, las Doctoras Elisabetta Di Castro Stringher, Faviola Rivera Castro, y Lizbeth Sagols Sales, quienes generosamente aceptaron corregir este trabajo, por su pronta y atentísima revisión, y por sus valiosas observaciones, sin las cuales esta tesis hubiera tenido más deficiencias de las que pueda tener, todas – por supuesto – de mi responsabilidad.

Por último, reconozco y agradezco a Norma Angélica Pimentel, de la Coordinación del Posgrado en Filosofía, sin cuya ayuda, mis periplos hubieran sido más fatigosos y arduos.

## ÍNDICE

Introducción	3
Capítulo I: La antropología de las <i>Leyes</i>	23
Capítulo II: La legislación de las <i>Leyes</i>	43
Capítulo III: El gobierno de las <i>Leyes</i>	57
Capítulo IV: El gobierno de lo mejor en las <i>Leyes</i> de Platón	76
Conclusiones	90
Bibliografía	104

## INTRODUCCIÓN

*Grosso modo*, podríamos afirmar que la historia de la filosofía política<sup>1</sup> está presidida por el conjunto de obras y autores que solemos denominar clásicos<sup>2</sup>, por la enorme capacidad que poseen de mantenerse vigentes a lo largo de los siglos, a partir de su rico contenido, el cual sigue proporcionando respuestas acerca de temas que, por siempre, han ocupado el interés de la reflexión política. A su vez, esa historia se ha enriquecido constantemente por las interpretaciones, las traducciones y los estudios que se han realizado sobre tal conjunto de obras y autores, que han arrojado nuevas luces, al destacar significados novedosos y alternativos, generado con ello un extenso diálogo político<sup>3</sup>.

Con relación a los filósofos clásicos, que han nutrido la teoría política durante siglos, desde la Grecia de Homero y Hesíodo hasta la fecha, estoy interesado en ahondar,

---

<sup>1</sup> Para conocer de manera general el conjunto de autores, temas y obras que componen la historia de la filosofía política, véanse, entre muchos otros, STRAUSS, y CROPSEY, (comp.), (2000); SABINE (2000). En particular, para el periodo antiguo consúltese ROWE, y SCHOFIELD (ed.), (2000). Asimismo, para una visión general de la filosofía del derecho, véanse CAIRNS (1949); FRIEDRICH (1963); RUIZ MIGUEL (2002).

<sup>2</sup> Sobre el tema de los clásicos en la historia del pensamiento político, véase MAESTRE (2000), pp. 11-31.

<sup>3</sup> Respecto a la filosofía de Platón, por ejemplo, Lisi se refiere a la tarea que el lector debe realizar al leer el diálogo las *Leyes*, mediante la cual encuentre aspectos novedosos que no están enunciados expresamente en el mismo: “La superficie temática ofrece las pequeñas alusiones [...] que conducen a los niveles superiores de la interpretación. Esta ha de moverse, consecuentemente, desde lo dicho a lo no expresado que, sin embargo, está presente, delimita y da sentido al texto. El contenido no se agota en el ser textual que sólo sirve como imagen para evocar la verdadera realidad que se encuentra más allá.”

“El lector del diálogo platónico tiene como misión realizar la tarea filosófica que consiste en el pasaje del texto al paratexto, de la imagen a la realidad en sí. El entrelazamiento entre ser y no ser – el ser de lo escrito y el no ser de lo mentado, el no ser apariencial de lo expresado y el ser de lo insinuado hacia el que tiende la construcción dialógica y que sólo en parte brilla en el flujo de la conversación – ha de dar origen al esfuerzo dialéctico y al despliegue filosófico del espíritu del lector y constituye el presupuesto hermenéutico para poder internarse en los diversos niveles interpretativos de la obra filosófica.”

“La doctrina, por lo tanto, no es captable a primera vista. ‘Captable’ no se refiere aquí simplemente a las dificultades que pueda tener tal o cual noción filosófica, sino significa que las teorías últimas no se encuentran expuestas directamente y que la labor del intérprete consiste en descubrir los diversos caminos del logos que lo conduzcan más allá de la apariencia. El texto es desde la perspectiva de su autor, es decir, intencionalmente, un mero punto de partida de la reflexión. Es más importante lo no dicho que lo escrito. Por ello no ha de encontrarse una doctrina manifiesta a simple vista y son necesarias la exégesis y la decodificación.”

“Las características enunciadas se pueden observar en la estructura dramática del diálogo. Los personajes se pueden observar en la estructura dramática del diálogo. Los personajes y el ambiente están cuidadosamente elegidos. El logos se desarrolla de una manera no lineal, en círculo, con idas y venidas, aparentes aporías, etc. También el uso del lenguaje apunta en ese sentido.” LISI (1987), p. 199.

Por su parte, Saunders afirma: “Esto implica, si deseamos entender qué es lo que Platón está haciendo en las *Leyes*, analizar sus propuestas como el mismo haría, y formarse una opinión acerca de por qué estableció instituciones *a, b, c*, y no instituciones *x, y, z*, tenemos que hacer cierto trabajo, y eso, por supuesto, es lo que los diálogos de Platón requieren siempre de nosotros.” SAUNDERS (1992), p. 466. Traducción del Autor: a lo largo del presente trabajo traduzco las citas expuestas en otro idioma distinto al español, indicando que llevo a cabo dicha acción con las siglas T. del A. Sin embargo, reproduzco entre paréntesis, en cada cita traducida, la versión original para mayor comprensión. (“That means, if we wish to understand what Plato is doing in the *Laws*, to analyze his proposals as he himself would, and to judge why he prescribed institutions *a, b, c*, and not institutions *x, y, z*, we have to do some work of our own; and that, of course, is what Plato’s dialogues always do require of us.”).

en el presente trabajo, en el del filósofo ateniense Platón (427 – 347 a.C.). Muchas son las razones por las cuales cualquiera podría elegir abocarse al estudio de la obra del discípulo de Sócrates. Tan sólo uno de los motivos que podrían justificar su atención – al cual me adhiero plenamente – señala justificadamente, que no existe filosofía, en general, y filosofía política, en particular, que no aluda a su pensamiento, independientemente del sentido en que lo haga, por el complejo, vasto e importante contenido que posee<sup>4</sup>.

Respecto al estudio de la filosofía política de Platón<sup>5</sup>, durante siglos se privilegió a la *República*, frente al *Político* y las *Leyes*, hasta que, desde hace poco tiempo, comenzaron a tomarse en cuenta también a estos dos últimos<sup>6</sup>. Sin embargo,

---

<sup>4</sup> Ha llegado a ser tan recurrente la apelación a Platón, en la historia de la filosofía, que el filósofo Alfred North Whitehead, llegó a sostener: “La más segura descripción del conjunto de la tradición filosófica europea señala que ella consiste en una serie de notas a pie de página a Platón.” RABOUIN (2005), p. 30. T. del A. (“La plus sûre description d’ensemble de la tradition philosophique européenne est qu’elle consiste en une série de notes de bas de pages à Platon”).

<sup>5</sup> Sobre dicho estudio, Strauss afirma: “Todos los diálogos se refieren más o menos directamente a la cuestión política. Sin embargo, sólo hay tres diálogos que indican, por sus títulos mismos, que están dedicados a la filosofía política: la *República*, el *Político* y las *Leyes*. La enseñanza política de Platón nos llega principalmente en estas tres obras.” STRAUSS (2000), p. 43. Sobre el mismo juicio, Sabine sostiene: “En muchos de los diálogos platónicos se estudian cuestiones más o menos conexas con la filosofía política, pero hay tres que se ocupan de modo principal del tema y es de esos tres de donde podemos sacar fundamentalmente sus teorías. Son ellos la *República*, el *Político* y las *Leyes*.” SABINE (2000), p. 56.

<sup>6</sup> Al respecto, Jaeger hace hincapié en la poca atención que han recibido las *Leyes*, desde la antigüedad hasta la fecha, y señala que todavía en el siglo XIX se registran pocos estudios acerca de dicho diálogo: “la obra póstuma de los últimos años de Platón, las *Leyes*, no encontró apenas intérpretes y tuvo muy pocos lectores ya en los tiempos de la baja Antigüedad. Un hombre tan erudito como Plutarco sentíase orgulloso de figurar entre este reducido grupo de conocedores de las *Leyes*, y la tradición de la obra en la época bizantina estuvo pendiente de un pelo, como lo revela el hecho de que todos los manuscritos que han llegado a nosotros procedan de un solo ejemplar. Ya en pleno siglo XIX, los autores no sabían qué hacer con las *Leyes*, y el más representativo de los historiadores de la filosofía durante este periodo, Eduard Zeller, llegó incluso a declarar en un trabajo de su primera época, que se trataba de una obra apócrifa.” JAEGER (1992), p. 1015.

Igualmente, Laks da cuenta de la escasa atención a las *Leyes* por parte de los estudios filosóficos: “La obra superior es, sin duda, la *República*, sin embargo se comienza a tomar mayor ponderación, después de algunos años, en la importancia de las *Leyes*, que no fueron durante largo tiempo legítimamente aprovechadas más que por los historiadores, en razón de su considerable valor documental”. LAKS (1999), p. 63. T. del A. (“L’ouvrage majeur est, sans conteste, la *République*, mais on commence à prendre mieux la mesure, depuis quelques années, de l’importance des *Lois*, qui ne furent longtemps véritablement exploitées que par les historiens, en raison de leur valeur documentaire considérable.”). En otro trabajo apunta: “A pesar de su histórica importancia, la obra ha sido abandonada, o incluso tratada con desprecio – en particular por filósofos.” LAKS (2000), p. 258. T. del A. (“Despite its historical importance, the work has been neglected, or even treated with contempt – by philosophers in particular.”).

Asimismo, Gómez Robledo afirma que: “No hay lector de Platón (confesémoslo honradamente) que no sienta la tentación de pasarse por alto el último diálogo del filósofo: las *Leyes*, o ya que lo haya leído, de dejárselo en el tintero, si es que le ha venido en gana pasar de lector a escritor platonizante. Y no se trata sólo del lector moderno, de ordinario superficial y presuroso, sino que ya desde la antigüedad, en pleno florecimiento de la Academia platónica, era general esta repugnancia, o como queramos llamarla, por su lectura.” GÓMEZ ROBLEDO (1986), p. 585. Y más adelante sostiene: “...mala fortuna encontraron *Las Leyes* en la historiografía filosófica del siglo pasado, y hasta bien entrado el presente [...] Schleiermacher lo excluye de su traducción del *opus platonicum* [...] Eduardo Zeller, en seguida (y no olvidemos que se trata el mayor historiador de la filosofía helénica) comenzó por negar, en un escrito juvenil, la autoría platónica de las *Leyes* [...] Julius Stenzel, por su parte, en una monografía sobre Platón como educador (*Platon der Erzieher*) no se pronuncia sobre la cuestión, pero tampoco se refiere para nada a las *Leyes* [...]

independientemente de las razones por las cuales se ignoraron dichos diálogos, es cierto que tal descuido trajo como consecuencia una visión incompleta del pensamiento político platónico que impide, no sólo conocer a plenitud su contribución a la historia de la filosofía política, sino también considerar aspectos de su teoría poco abordados y que modifican sustancialmente la percepción que pueda tenerse acerca de la misma. Por ello, se vuelve necesario analizar el contenido de ambos diálogos, con la finalidad de rescatar la riqueza del conjunto de la obra política de Platón<sup>7</sup>.

Al respecto, pretendo concentrarme exclusivamente en el estudio de las *Leyes*, con la finalidad de aportar elementos de análisis que puedan contribuir al conocimiento del pensamiento político tardío del filósofo ateniense. En particular, me interesa indagar en la propuesta política del Platón tardío y su orientación correspondiente hacia la corriente filosófica denominada realismo político.

Con relación a lo anterior, deseo mostrar, específicamente, que el realismo político que encuentro en las *Leyes* está representado, de manera principal, en su propuesta del gobierno de lo mejor. Con ello, no pretendo sostener que Platón se vuelve, hacia el final de su vida, un realista político radical, lo que me parece insostenible, por varias razones que habré de referirlas en su momento. Sin embargo, sí advierto que, de la *República* a las *Leyes*, existe un cambio de percepción política en Platón, gracias al cual se inclina por formular una segunda propuesta cuyo contenido y posibilidad de realización se torna diferente. Dicho análisis adquiere sentido si consideramos que la presencia de un cierto realismo puede modificar la consideración generalizada que se tiene acerca del pensamiento político platónico. Por ello, el objetivo general del trabajo radica en identificar con mayor precisión el tipo y las características de la filosofía política del Platón tardío.

Para lograr lo anterior, lo cual constituye la hipótesis principal de la tesis, expondré, en los tres primeros capítulos, en qué consiste la concepción antropológica, jurídica y política de la propuesta de las *Leyes*, que dan cuenta particularmente del gobierno de lo mejor. En el cuarto capítulo, mostraré, de manera general, de qué forma queda articulada, integralmente, dicha propuesta política. En cada uno de esos capítulos, y en especial en el cuarto, habré de resaltar los elementos que manifiestan la presencia de una concepción realista del poder. Antes de ello, resulta necesario abordar, a

---

Wilamowitz-Moellendorff, aunque sin negar la autenticidad del diálogo, lo califica despectivamente de extravagante caos, que no forma ningún todo, sino un conglomerado sin partes, y añade, para concluir, que bien puede ahorrarse la lectura de esta pesada obra (*dieses schwere Werk*) todo aquel que quiera hacerse una idea de la filosofía platónica.” (*Ibidem*, p. 587).

La misma observación realiza Francisco Lisi: “...la atención que ha merecido por parte de la investigación no es sino menor [...] Es más, existen aún hoy quienes ponen en duda su autenticidad.” LISI (1999), p. 8. Sirva sólo lo arriba citado como ejemplo de la escasa atención que han tenido las *Leyes* a lo largo del tiempo. No obstante dicho descuido, puede consultarse la mayor parte de la bibliografía que se ha escrito sobre las *Leyes* en SAUNDERS (2000).

<sup>7</sup> Sobre la importancia de esos tres diálogos, Lisi afirma: “Las *Leyes* constituyen, junto con la *República* y el *Político*, un tríptico fundamental para la comprensión de la teoría política de Platón.” LISI (1987), p. 210.



continuación, en qué consiste el realismo político, con la finalidad de referir el marco conceptual bajo el cual se encuadrará el realismo del diálogo referido.

## REALISMO POLÍTICO

Si deseamos explicar en qué consiste el realismo político, habría que comenzar diciendo que éste es, en términos generales, una concepción de la política y del poder. Sin embargo, para definirlo de manera más precisa, es necesario referirse a las características y objetivos que el realismo le atribuye a la política, así como a la racionalidad que le confiere al ejercicio del poder.

En virtud de dicha necesidad, se organizará la exposición de acuerdo con los siguientes puntos. Primero se atenderá lo referente al realismo y su concepción de la política como el arte de lo posible, eje principal a partir del cual se desprenden las demás particularidades de la definición. En ese mismo apartado, se expondrá la relación entre lo posible y lo imposible, así como la noción de lo mejor posible. Posteriormente, los dos siguientes apartados, aludirán a los vínculos entre política y moral, y eficacia e ineficacia. Y, por último, se abordará la construcción de 'lo real' en el discurso político realista.

### a) LA POLÍTICA COMO EL ARTE DE LO POSIBLE

La concepción de la política como arte de lo posible pertenece a la idea clásica de realismo político<sup>8</sup>. En dicha idea se concibe a la política de la siguiente manera:

...política es empleo de poder para producir en la sociedad efectos de conservación, restauración o cambio, efectos que a su vez se supone que realizan un deber ser social, conceptualizado de maneras diversas: logro del bien común, realización de la libertad, la grandeza del estado nacional, construcción de la sociedad socialista, consolidación de una democracia estable, realización del interés público, etcétera.<sup>9</sup>

De la anterior definición, resaltan ciertos aspectos que merecen ser atendidos. El primero se refiere a la noción de política como empleo de poder ¿Qué significa dicha noción? En principio, presupone la capacidad de manipular el poder para la consecución de fines determinados. En este sentido, el realismo político concibe a la política como acción instrumental, en la que el poder puede y debe ser encauzado por el hombre, para su propio beneficio. Tal acción instrumental de la política exige, a decir de Lechner:

...el aprendizaje y dominio de las reglas técnicas que la rigen.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> FLISFISCH (1987), p. 29. Hinkelammert también se refiere al realismo como arte de lo posible, en HINKELAMMERT (1987), pp. 17 y ss.

<sup>9</sup> FLISFISCH (1987), p. 31.

<sup>10</sup> LECHNER (1987), p. 9.

De acuerdo con ello, la política se asemeja más a un oficio y a una *techné*, en el que es imprescindible conocer las causas y los resortes que la impulsan, así como las motivaciones de la dinámica del poder, para saberlo operar.

Pero esta capacidad de manipulación del poder no proporciona, por sí sola, el distintivo fundamental de diferenciación de la noción realista frente a otras nociones políticas. Se requiere, además, que dicha manipulación política esté orientada a la realización de fines cuya principal característica sea el de la posibilidad, la cual permita medir su respectivo éxito, en términos de su eficacia o ineficacia, como se apuntará páginas adelante.

En virtud de lo anterior, el segundo elemento digno de destacar de la definición antes referida, es el correspondiente al tipo de deberes sociales del realismo político. En esta concepción realista del poder, no todo deber social es preferible, sino únicamente aquél que es posible realizar:

Ser políticamente realista implica saber discriminar, en el abigarrado conjunto de proposiciones que comprende ese imaginario político, aquellas que son posibles de las que no lo son.<sup>11</sup>

Así pues, una propuesta política es realista si:

...su orientación por la puesta en obra de un mundo diferente al existente se afina en un juicio racional de posibilidad.<sup>12</sup>

Ahora bien, ¿cómo se construye este concepto de posibilidad, del realismo político, y su respectivo contenido? En principio, habría que señalar que, de acuerdo con Flisfisch, este criterio de posibilidad descansa en el concepto de acción política propuesto por John Elster, caracterizado por tres principales aspectos. El primero, consistente en que:

...la política es siempre vista desde un determinado agente, cuyo interés es el de producir efectos sobre un mundo socio-político exterior a él, para realizar un deber ser social de cuya idea es portador.<sup>13</sup>

En este sentido, hay una idea de que es posible controlar y modificar la realidad social, a partir de un actor político particular, desde la puesta en práctica de una determinada idea. El segundo aspecto, vinculado con el anterior, se refiere a que el criterio que impera en la valorización de la acción política es el de la consecución o logro de los efectos deseados por el actor político:

...política ideal es aquélla que produce precisamente los efectos que el agente le ha preasignado.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> FLISFISCH (1987), p. 31.

<sup>12</sup> *Idem.*

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>14</sup> *Idem.*

Por ello, el fin primordial de la acción política radica en la maximización del poder para la consecución de fines específicos. Este aspecto permite medir objetivamente el éxito de una acción política, en referencia a su eficacia o ineficacia, al que se aludirán páginas adelante. Finalmente, el tercer aspecto se enfoca en que el actor político posee

...la habilidad de formular juicios de posibilidad *ex ante*, racionalmente fundados.<sup>15</sup>

Esta forma de pensar la política tiene, a su vez, dos supuestos ontológicos acerca del mundo socio-político<sup>16</sup>, sobre el que se pretende incidir. El primero, es la creencia en torno de que dicho mundo está estructurado de tal manera que sea factible generar en él los efectos concebidos por el actor político, a partir de la realización de determinadas acciones. Este supuesto alude a la capacidad de influencia que tiene un actor político de modificar su propia realidad. El segundo, que dicho mundo posee ciertas condiciones que permiten la elaboración de juicios de posibilidad válidos sobre su desarrollo ulterior. Este supuesto se refiere a la capacidad de valorar la viabilidad de las acciones llevadas a cabo en la realidad que se pretende modificar, en términos de su eficacia.

Ambos supuestos indican que una postura realista percibe al mundo socio político no como algo necesario, inamovible, destinado a ser de una forma exclusivamente, sino, por el contrario, como algo contingente, capaz de transformarse en la realidad, a partir de la capacidad de influencia que pueda ejercer el hombre.<sup>17</sup> Debido a dicha percepción sobre el mundo, se entiende a la política de una determinada manera:

...ya no puede concebirse como un espacio en el que reina la necesidad (sea histórica o racional). En ella, como tal vez en todos los diversos ámbitos *humanos*, irrumpe la posibilidad.<sup>18</sup>

La política implica, entonces, la elección de una entre varias posibilidades, fundamentadas ya no tanto en razones con independencia a la realidad, sino en los hechos o en las relaciones de poder.<sup>19</sup>

De acuerdo con lo anterior, los juicios que genera el realismo sobre el mundo político, mantienen, a decir de Bobbio, una consideración más objetiva, en el sentido de que está basada más en las condiciones imperantes de la realidad, que en ideas preconcebidas sobre la misma:

---

<sup>15</sup> *Idem.*

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>17</sup> Respecto a la preferencia del realismo político sobre lo posible por encima de lo necesario, véase LECHNER (1987), pp. 10, 12.

<sup>18</sup> DI CASTRO (1998), p. 169.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 168.

...sólo una posición realista frente a la política permite someterla a una reflexión objetiva, no comprometida, 'desencantada', en una palabra científica, de 'ir tras la verdad efectiva de la cosa' antes que 'a lo que imaginemos de ella'.<sup>20</sup>

En razón de dicha visión, el realismo político define el contenido de lo posible, en contraposición con lo imposible.

## b) LA RELACIÓN ENTRE LO POSIBLE Y LO IMPOSIBLE

La tarea principal del realismo político radica en lo siguiente:

...determinar, en términos teóricos y prácticos, lo que podría ser. No se trata de lo que es ni de lo que debiera ser, sino de *qué es posible*.<sup>21</sup>

En este sentido, el discurso realista no es exclusivamente teórico, con finalidades meramente discursivas, sino que es, además, una propuesta con miras a su realización. Al proceder de esa manera, el realismo se entiende, entonces, como:

...una categoría crítica referida a la construcción de un nuevo orden.<sup>22</sup>

A decir de Lechner, en dicha construcción interviene un cuestionamiento tanto a lo dado históricamente como al futuro posible, y por ello, el orden social, no es una emanación natural ni una mera necesidad histórica sino una creación del hombre, producto, precisamente, de la manipulación del poder, referida párrafos arriba. Además, Lechner señala que, al ser una consecuencia humana, el orden político es, también, un producto artificial y precario<sup>23</sup>. Por ello, el modelo político realista no es un modelo acabado, sino que es una propuesta susceptible de modificaciones, conforme al cumplimiento de los objetivos propuestos por la propia teoría.

Ahora bien, para lograr dicha tarea, el realismo elabora su propuesta política en base a lo imposible. De este modo, lo imposible se erige como una referencia para la definición de lo posible:

...lo posible está delimitado por lo imposible. Concebimos lo posible por medio de nuestras concepciones de lo imposible.<sup>24</sup>

La función que cumple lo imposible, para el realismo, es el de una guía que le permite conocer hacia dónde orientar su propuesta política:

Sólo a través de la imaginación, pero también de la conceptualización de lo imposible, se descubre el marco de lo posible. Quien no se atreve a concebir lo

---

<sup>20</sup> BOBBIO (2002 b), p. 93. Igual concepción manifiesta BOBBIO (2002 c), p. 77.

<sup>21</sup> LECHNER (1987), p. 50.

<sup>22</sup> *Idem.*

<sup>23</sup> *Idem.*

<sup>24</sup> LECHNER (1987), p. 11.

imposible, jamás puede descubrir lo que es posible. Lo posible sólo es visualizado al someter lo imposible al criterio de la factibilidad.<sup>25</sup>

Pero, ¿cuál es el contenido de lo imposible? En concreto, lo imposible ha estado representado, por lo regular, por las utopías que son creadas por las sociedades como referentes para determinar sus respectivas posibilidades:

Toda sociedad desarrolla continuamente representaciones de lo imposible: las utopías. Las utopías representan conceptos-límites a través de los cuales descubrimos las posibilidades de la realidad social.<sup>26</sup>

De acuerdo con Hinkelammert, esta tendencia a construir mundos imposibles ha estado siempre presente en la historia de la humanidad:

...es una necesidad y su interpretación empírica una necesidad, siempre y cuando se busque su realidad empírica en el curso del propio tiempo empírico.<sup>27</sup>

Sin embargo, ante la dificultad de encontrar esa realidad empírica, el realismo se aboca entonces a la construcción de una propuesta política que, por un lado, sea posible en los hechos y que, por el otro, no renuncie a los supuestos principales del modelo utópico. En este sentido, las utopías no se contraponen a las propuestas realistas:

Se insinúa aquí una reconceptualización de la utopía. Ya no se trata de la utopía como meta factible a la cual nos acercamos mediante algún 'proceso de transición' [...] la utopía sigue siendo un referente indispensable, precisamente como un 'ideal' crítico a partir del cual nos podemos plantear lo posible como tarea. Visto así, el realismo no se opone, sino que supone la utopía.<sup>28</sup>

Este vínculo entre lo utópico y lo posible resulta crucial para el realismo, al menos por dos razones. Primero, porque, a través del mismo, lo mejor – representado por la utopía – se erige como una referencia principal para la delimitación de lo mejor posible – representado por lo factible. Y segundo, porque dicha referencia, que orienta el contenido de la propuesta realista, obliga a que no se pierda de vista lo ideal, en términos políticos y, por tanto, que la propuesta política del realismo considere principios e ideales superiores. Así, la construcción política del realismo deriva del cuestionamiento que éste lleva a cabo al modelo utópico:

La política como arte de lo posible contiene una *crítica de la razón utópica*, sin la cual empero no es posible establecerla.<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> HINKELAMMERT (1987), p. 24.

<sup>26</sup> LECHNER (1987), p. 11.

<sup>27</sup> HINKELAMMERT (1987), p. 27.

<sup>28</sup> LECHNER (1987), pp. 11 - 12.

<sup>29</sup> HINKELAMMERT (1987), p. 27.

Producto de dicho cuestionamiento, el realismo tiende a descartar lo que, a su juicio, resulta imposible y a mantener aquello que puede ser posible. Además, en tal construcción, el realismo considera lo imposible, para conocer también cómo responder frente a problemas concretos que se presentan en el nivel de la práctica política:

La ilusión de poder realizar sociedades perfectas es una ilusión trascendental, que distorsiona el realismo político. Tal ilusión trascendental se supera únicamente a través de una crítica que revela el carácter trascendental de los conceptos de perfección, pero sin pretender renunciar a ellos. Al enfrentarse a problemas concretos, hay que pensar su solución en términos de una solución perfecta. Sólo así podemos pensar realístamente en qué grado es posible acercarse a la solución en términos de su posibilidad. No es posible determinar la solución posible sin pensar la solución en su perfección.<sup>30</sup>

Se genera así una relación constante entre lo posible y lo imposible a nivel teórico y a nivel práctico, para el realismo, en la que se va definiendo su respectiva propuesta política. Tal definición no cesa en ningún momento sino que es un proceso paulatino de ensayo y error, por lo que, más que surgir de presupuestos inamovibles, parte de la experiencia acerca de lo dado en los hechos:

Lo posible no es algo dado, sino algo por descubrir. Lo que podemos saber es que su descubrimiento pasa por la conceptualización de lo imposible, frente a lo cual se va elaborando y experimentando lo que es posible. Por eso, también lo imposible es algo que hay que descubrir. Y la historia es tanto una historia de las posibilidades humanas como también de las imposibilidades. También las imposibilidades tienen historia, porque acompañan como marco conceptual el descubrimiento de las posibilidades humanas. Aceptar la historia tanto de las posibilidades como de las imposibilidades es parte del realismo político.<sup>31</sup>

El resultado de lo anterior, termina constituyendo la propuesta política conocida como lo mejor posible.

### c) LO MEJOR POSIBLE

En esta relación entre lo imposible y lo posible, surge la pregunta clave de toda concepción realista de la política, a decir de Hinkelammert: ¿Cuál es la sociedad que sea lo mejor posible?<sup>32</sup> Para responder a dicha cuestión, se tiene que hacer alusión al concepto de lo concebible:

Cualquier imaginación de la mejor sociedad *posible* tiene que partir de la mejor sociedad *concebible*. La mejor sociedad posible aparecerá entonces siempre como una aproximación o anticipación de aquella mejor sociedad concebible. Pero necesariamente la mejor sociedad posible es inferior a la mejor concebible. Por

---

<sup>30</sup> *Idem.*

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 27 - 28.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 24.

eso, el contenido de lo posible será siempre algo imposible; lo imposible da sentido y dirección a lo posible.<sup>33</sup>

De la anterior definición, habría que entender a lo concebible como el ámbito de la utopía, el cual está destinado a pensar el ideal político. Lo concebible es, en otras palabras, el reino de lo imposible, el espacio en el que se puede pensar todo aquello que debiera ser. Sin embargo, frente a la dificultad de realizar la utopía, por esencia imposible, y considerando que el realismo político intenta manipular las relaciones de poder y la dinámica de la política misma para la consecución de determinados fines, entonces el realismo genera su respectiva propuesta política que podría denominarse “lo mejor posible”.

Es decir, entre el intento del realismo político de lograr lo que la teoría presupone como lo que debe ser, en particular la utópica, y la necesidad de tener control de las relaciones de poder que se llevan a cabo en la realidad, para la consecución de determinados fines, se interpone el concepto de ‘lo mejor posible’ como un elemento que tiene como guía principal a aquella imposibilidad sin perder de vista, a su vez, el criterio de posibilidad, el cual trata de cumplir con las exigencias de la práctica como las consideraciones de la teoría. Para ello, el realismo mantiene una compleja relación entre lo posible y lo imposible, cuyo elemento central es el concepto de lo mejor posible:

Nos encontramos, pues, varias plenitudes imposibles y varias formulaciones de los tipos de aproximación hacia ellas en términos de ‘lo mejor posible’. Lo que se contrapone no son simples imposibilidades o posibilidades, sino niveles de lo imposible y grados de posibilidad.<sup>34</sup>

Lo mejor posible representa, entonces, una propuesta política cuyo contenido se elabora con miras a su realización respectiva, sin dejar de tomar en cuenta lo señalado por la utopía. El realismo político presupone una toma de consciencia de los más altos objetivos de la teoría así como de las condiciones imperantes en la realidad, y en base a ello, se aboca a construir su correspondiente propuesta política, en la que son considerados tanto los presupuestos teóricos como los medios de realización.

Las propuestas políticas realistas podrían denominarse de segundo grado, en referencia a las del modelo utópico, que representarían las de primer grado. Si, como se señaló párrafos arriba, el realismo político tiende a determinar aquello que es posible, y no únicamente lo que es o lo que debiera ser, entonces lleva a cabo una doble acción. Por una parte, modera las pretensiones referidas en el modelo utópico, las cuales se conservan en la propuesta realista en la medida en que sean realizables; para ello, el realismo incorpora mecanismos de realización de dichas pretensiones teóricas. Por la otra, constituye un esfuerzo por superar la mera perpetuación de las condiciones reales de poder, para lo cual ciñe la acción política a la consecución de ideales políticos establecidos por la teoría.

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 26.

En esta doble acción, íntimamente vinculada entre sí, la relación entre política y moral, y eficacia e ineficacia, se volverá fundamental para el realismo político, como criterios de definición, sentido y significado de sus respectivas propuestas.

#### d) LA RELACIÓN ENTRE POLÍTICA Y MORAL

Respecto a la relación entre política y moral, el realismo presupone una considerable tensión entre ambas al no empatar a plenitud la decisión política, que se lleva a cabo en la práctica, con lo establecido moralmente por la teoría:

...lo que es cierto en teoría no tiene por qué obrar en la práctica. Vale decir, no se podría pedir a la práctica aquella rectitud moral que se exige a la razón teórica.<sup>35</sup>

Dicha tensión deriva de la imposibilidad de determinar objetivamente el contenido moral de las decisiones políticas:

El problema implícito al realismo sería la necesidad de tomar decisiones morales incluso sin tener garantías teóricas acerca de lo que es objetivamente moral.<sup>36</sup>

Por ello, ante tal incapacidad de definición, el realismo político se inclina más por tomar una decisión sustentada en la conciencia, determinada más por la consideración de las causas y las consecuencias que la impulsan, aunque no se tenga la seguridad del sentido moral de la misma, que en razones morales.<sup>37</sup>

En este sentido, sostiene Lechner<sup>38</sup>, para el realismo político, en especial el weberiano, la toma de decisiones está influida más por la consecución de resultados que por convicciones puras, y, por tanto, se centra más en una ética de la responsabilidad, que en una ética de la convicción<sup>39</sup>. Por ello, la racionalidad de la acción política, para el realismo, está orientada más por la consecución de resultados concretos, y por tanto, por las consecuencias generadas (consecuencialismo), que por los deberes (deontología) y los valores (axiología) implícitos en dicha acción.

---

<sup>35</sup> LECHNER (1987), p. 8.

<sup>36</sup> *Idem.*

<sup>37</sup> *Idem.*

<sup>38</sup> *Idem.*

<sup>39</sup> Sobre ambos tipos de ética, Bobbio señala: "Quien captó mejor que nadie este contraste fue Max Weber al distinguir entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad. Quien se conduce con base en la primera estima que su deber consiste en respetar algunos principios de conducta planteados como absolutamente válidos, con independencia de las consecuencias que de ellos puedan derivar. Quien se comporta con base en la segunda considera haber hecho su deber si logra obtener el resultado que se proponía. En términos más sencillos, toda acción puede ser evaluada con base en principios dados, como son las reglas de la moral universal, y juzgada buena si los respeta, mala si los viola. Pero puede ser evaluada a partir de las consecuencias y justificada como buena si tiene éxito, mala si fracasa. En el primer caso, la acción es calificada con base en alguna cosa que está antes de la acción; en el segundo, con base en algo que está después. Considerando que los dos criterios son diferentes, una acción buena de conformidad con el primer criterio puede ser mala con base en el segundo, y viceversa." BOBBIO (2002 a), pp. 147 - 148.



Igualmente, Cohn hace alusión al conflicto entre valores e intereses, de la teoría weberiana, que caracteriza a toda acción política<sup>40</sup>, la cual termina por orientarse, a causa de dicha tensión, y de la imposibilidad de justificar racionalmente los fundamentos de una decisión política, por una ética de la responsabilidad, en la que terminan imperando más los intereses, la voluntad y las decisiones en la dinámica política.<sup>41</sup> En este mismo orden expositivo, Lechner señala:

Max Weber vinculaba la Realpolitik a la responsabilidad.<sup>42</sup>

Para el realismo, sostiene Bobbio, las reglas de la política y de la moral son distintas, así como su respectivo juicio sobre las mismas:

...la conducta del político no puede ser juzgada éticamente, con base en principios preestablecidos, sino sólo con base en el resultado.<sup>43</sup>

Este juicio sobre los resultados está vinculado al criterio de eficacia que toda propuesta realista considera como parámetro de realización, el cual se expondrá párrafos adelante. Sin embargo, resulta importante precisar, para los fines de este trabajo, que en un realismo moderado, frente a un realismo extremo, no sólo importan los resultados obtenidos, sino también son considerados como válidos los presupuestos deontológicos y axiológicos, en la determinación de la acción política a seguir.

La relación entre política y moral está vinculada también con los conceptos de lo posible y de lo imposible, referidos en los apartados anteriores. De acuerdo con lo que Hinkelammert sostiene, el problema de lo posible en política se encuentra antes de la época contemporánea, pero se enfatiza en la crítica hegeliana, y sobre todo, marxista, al proyecto de construcción de una sociedad burguesa. Tanto Hegel como Marx critican dicho proyecto por su imposibilidad, al ser una propuesta abstracta, en cuyo intento de realización, se termina desintegrando a la sociedad real. En particular, la crítica marxista se enfoca, a decir de Hinkelammert, en la idea del progreso del hombre proveniente de las relaciones mercantiles, y en particular fetichistas, que se generan en la sociedad, mismas que también acaban destruyéndola. En sustitución a la sociedad capitalista, Marx propone una sociedad socialista, por su capacidad de posibilidad, entendida como capacidad de realización. Dicha crítica, señala Hinkelammert, será respondida por la teoría burguesa – representada por Weber, Hayek, Popper<sup>44</sup> –, en los mismos términos, sólo que invertidos: la sociedad socialista no es posible por su capacidad de realización, siendo únicamente posible, en ese sentido, la capitalista.

Independientemente de qué postura sea más defendible – asunto propio de otro trabajo – lo que prevalece en ambas formas de argumentación es la racionalidad mediante

---

<sup>40</sup> COHN (1987), p. 76.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 77, 79.

<sup>42</sup> LECHNER (1987), p. 15.

<sup>43</sup> BOBBIO (2002 b), p. 92.

<sup>44</sup> HINKELAMMERT (1987), p. 23.

la cual, el criterio que debe imperar en política no es el del juicio moral, sino el de la realización:

... este enfoque de la sociedad capitalista [...] transforma toda visión de la política y su realismo en una discusión acerca del ámbito de lo posible y, por lo tanto, realizable. La política no obedece primordialmente a normas éticas sino a relaciones medio-fin. Anterior a cualquier juicio ético aparece el juicio fáctico: algo puede ser éticamente obligatorio solamente si también es factible. No se debe hacer lo que no se puede hacer.<sup>45</sup>

Hay, en este sentido, una racionalidad en la que el poder se torna predominante sobre el deber, sin estar necesariamente contrapuestos, sino que son complementarios. Tal complementariedad deriva del vínculo entre lo que debe ser y lo que es posible:

El deber ser se plantea solamente en el interior de lo que puede ser.<sup>46</sup>

Y más adelante:

No se debe hacer lo imposible, sólo se debe hacer lo posible. Del poder se deriva el deber.<sup>47</sup>

Por tanto, la racionalidad que impera es la del deber en tanto poder de realización y no, únicamente, en tanto obligación moral. Al respecto, el realismo da más preferencia al carácter eficaz de la acción política que a su contenido, sin dejar de considerarlo. Esto es así, porque privilegia el éxito de la misma, entendido más por su capacidad de realización, que por la intención de la acción que, por muy válida que sea, en cuanto a lo que sostiene, si es irrealizable, deja de ser conveniente para los fines que se propone cumplir. Frente a la necesidad del realismo de abocarse a la manipulación de las relaciones de poder y su respectiva dinámica política, la mejor acción posible es aquella que, a la vez que considera valores y principios éticos superiores, al mismo tiempo tiene en cuenta su capacidad de influir y llevarse a cabo en la realidad. En esta doble obligación, el criterio de la eficacia juega un papel primordial.

Antes de exponer dicho criterio, es importante aclarar que para el realismo político, los valores y principios no dejan de ser válidos y, por tanto, considerados en sus respectivas propuestas. El realismo político no se opone necesariamente a la realización de valores que la sociedad comparte de forma general, pero suele advertir de la inconveniencia de llevar a cabo proyectos políticos que resulten irrealizables. Distingue entre aquello que es deseable y aquello que es posible realizar bajo circunstancias particulares, prefiriendo en todo momento esta segunda opción, por los resultados que se

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 21.

pueden conseguir. Se basa más en las relaciones reales de poder (*realpolitik*) que en los ideales abstractos.<sup>48</sup>

#### e) LA RELACIÓN ENTRE EFICACIA E INEFICACIA

Si el realismo político, como se apuntó páginas arriba, se interesa más en determinar lo que podría ser, y no tanto lo que es o lo que debiera ser, es porque le interesa incidir efectivamente en la realidad, mediante la manipulación de las relaciones de poder y la propia dinámica política. Respecto a esta necesidad, el realismo requiere de un parámetro adecuado para conocer la conveniencia o no de las propuestas que elabora, para que le indique su pertinencia y viabilidad. Dicho criterio es, precisamente, el de la eficacia política.

De acuerdo con tal criterio, una propuesta política es bien juzgada, en la medida en que realice los fines que se propuso en la teoría, frente a las demandas que se generan en la realidad. Es la consecución de los resultados, antes que el carácter de las intenciones, lo que marca la pauta para determinar el éxito o no de la propuesta política, aspecto consustancial del realismo, como apunta Flisfisch:

...se es realista para tener éxito, y se tiene éxito si se es realista.<sup>49</sup>

Asimismo, Lechner hace referencia al criterio del éxito, pero incorpora un elemento más en el logro del mismo, a saber: el empleo de los medios de la propuesta política. Al respecto, sostiene que el empleo realista de la política:

... es premiado por el éxito: el medio produce el objetivo deseado. A la inversa, la falta de realismo recibe un castigo incorporado a la misma acción: la ineficacia.<sup>50</sup>

Los medios de los que dispone el realismo para la realización de sus fines, juegan un papel primordial en los mismos; de hecho, son el principal elemento que permitirá obtener lo propuesto por la teoría. La determinación de los medios, llevada a cabo por la teoría política realista, no proviene de supuestos teóricos, formulados con independencia de las relaciones de poder, sino de la consideración, precisamente, de lo que acontece en la dinámica política real. Sólo de esa manera es posible pensar acciones políticas efectivas, con capacidad de influencia en la *realpolitik*.

El ejemplo más claro de lo anterior, lo constituye la teoría política de Maquiavelo. En el caso del realismo político de su teoría, las acciones políticas también son juzgadas a partir de su respectivo éxito, basado en la consecución de los fines propuestos:

---

<sup>48</sup> Al respecto Gramsci sostiene: “El realismo político <excesivo> [...] conduce frecuentemente a afirmar que el hombre de Estado debe operar sólo en el ámbito de la <realidad efectiva>, no interesarse por el <deber ser>. Lo cual significa que el hombre de Estado no debe tener perspectivas que estén más allá de su propia nariz.” GRAMSCI (1986), p. 64.

<sup>49</sup> FLISFISCH (1987), p. 29.

<sup>50</sup> LECHNER (1987), p. 9.

Para Maquiavelo, como el fin del príncipe es conservar el poder, el criterio para distinguir entre *buena* y *mala* política es el éxito, los resultados y no los medios utilizados para alcanzarlos.<sup>51</sup>

Tan ha sido juzgada la teoría política del filósofo florentino de acuerdo con este criterio que, por lo regular, suele englobársele en la imprecisa e inexistente sentencia *el fin justifica los medios*, de su obra política.<sup>52</sup>

Lo mismo sucede en la teoría política de Hobbes,<sup>53</sup> en el que el criterio de éxito reside en el ejercicio eficaz y reconocido del poder:

...para Hobbes no habría una diferencia entre príncipe *bueno* o *malo*, la diferencia sería más bien entre príncipe y no príncipe. El príncipe es aquel que conserva el poder y es legítimo en la medida en que los súbditos lo reconozcan como tal (aunque sea *post factum*).<sup>54</sup>

El principal medio para el filósofo inglés radica en la constitución de un poder reconocido por todos, suficientemente fuerte, para establecer la seguridad y la paz sociales, fines necesarios para el desarrollo del hombre<sup>55</sup>.

Asimismo, Cohn alude a la racionalidad de la acción política en Weber, destacando, de su ejercicio, su carácter eficaz.<sup>56</sup> De acuerdo con ello, Cohn sugiere que la invitación weberiana al ejercicio del poder pasa por el aprovechamiento del uso eficaz de la racionalidad de la acción política, basado en el conocimiento de sus límites respectivos<sup>57</sup>. Dicho de otra manera, es importante conocer los alcances de la acción política para generar los resultados deseados y evitar los que no se desean. Dicha acción

---

<sup>51</sup> DI CASTRO (1998), p. 164.

<sup>52</sup> Dicha sentencia es imprecisa ya que, para Maquiavelo, no cualquier fin justifica los medios, sino única y principalmente dos, a saber: la libertad de los hombres y la unidad del Estado. Además, es inexistente, pues no se encuentra formulada en ningún momento de su obra política. Al respecto, Gómez Robledo señala: “¿En qué consiste el maquiavelismo? Si hubiera de condensarse su quintaesencia en una sola frase, habría que decir que se resume en la proposición de que el fin justifica los medios. Es el más común de los lugares comunes, pero no hay otro modo de decirlo, y hay que decirlo, además, porque, después de cinco siglos de darle vueltas, no hemos podido eliminar aún la tremenda aporía que lleva consigo aquella proposición [...] La beatería maquiavelista (porque todo gran pensador tiene la suya) desgarrar sus vestiduras ante semejante imputación, alegando que la frase en cuestión no se encuentra, *ipsis verbis*, en los escritos de Maquiavelo. De acuerdo por completo en esto último, pero el concepto, poco importa cómo se exprese, sí está, y con fulgurante clarividencia.” GÓMEZ ROBLEDO (1998), p. XXXIX.

<sup>53</sup> De Castro Andrade se refiere a Hobbes como el gran realista en DE CASTRO ANDRADE (1987), p. 171.

<sup>54</sup> DI CASTRO (1998), p. 165.

<sup>55</sup> “No es extraño, por consiguiente, que (aparte el pacto) se requiera algo más que haga su convenio [de los hombres] constante y obligatorio; ese algo es un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo. El único camino para erigir semejante poder común [...] es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad.” HOBBS (1996 a), p. 140.

<sup>56</sup> COHN (1987), p. 76.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 74.

debe considerar los factores reales de poder, para obtener los fines propuestos, como lo hace toda postura realista del poder:

Por realismo se entiende la calidad de un agente político que ajusta su acción a las condiciones reales en que opera.<sup>58</sup>

Esta eficacia de la acción está vinculada, a su vez, con el modo en el cual el realismo político concibe al hombre y su respectivo comportamiento social. Por lo regular, el realismo tiene una concepción desencantada del hombre<sup>59</sup> y, por tanto, de su correspondiente conducta frente a los demás. En general, las antropologías filosóficas de las teorías realistas del poder conciben al hombre como un ser limitado por ciertas peculiaridades que le son propias y que lo constriñen a actuar en un determinado sentido. Siguiendo a los autores referidos en los párrafos anteriores, habría que recordar que Maquiavelo describe al hombre como un ser influenciado por un inmenso deseo de poder, ingrato, voluble, además de otros adjetivos, en la misma línea desencantada<sup>60</sup>, al igual que Hobbes, quien piensa al hombre dominado por sus pasiones, sus deseos y su afán de dominio sobre los demás<sup>61</sup>, y Spinoza, quien también lo concibe de manera pesimista<sup>62</sup>.

---

<sup>58</sup> DE CASTRO ANDRADE (1987), p. 147.

<sup>59</sup> Resulta difícil encontrar una postura realista del poder en cuya concepción antropológica se conciba al hombre como un sujeto al que le pertenecen por naturaleza determinadas cualidades éticas, morales, y/o políticas favorables, como la proclividad hacia el bien, el amor, la justicia, entre otras, o que tienda de manera natural hacia la consecución de tales valores.

<sup>60</sup> En varios lugares de su obra, Maquiavelo revela dicha visión del hombre. Por ejemplo: “Porque de la generalidad de los hombres se puede decir esto: que son ingratos, volubles, simuladores, cobardes ante el peligro y ávidos de lucro [...] el amor es un vínculo de gratitud que los hombres, perversos por naturaleza, rompen cada vez que pueden beneficiarse.” MAQUIAVELO (1998), p. 29. En otra parte: “Todos los escritores que se han ocupado de lo político [...] concuerdan en decir que quienquiera que desee fundar un Estado y proporcionarle leyes debe suponer, por anticipado, a los hombres malvados, y siempre listos a mostrar su maldad todas las veces que encuentren la ocasión.” MACHIAVEL (2001), p. 161. T. del A. (“Tous les écrivains qui se sont occupés de politique [...] s'accordent à dire que quiconque veut fonder un État et lui donner des lois doit supposer d'avance les hommes méchants, et toujours prêts à montrer leur méchanceté toutes les fois qu'ils en trouveront l'occasion.”) Y más adelante: “Es una prueba de aquello que hemos adelantado: que los hombres no hacen el bien más que forzosamente; pero que, tan pronto como tengan la oportunidad y la libertad de cometer el mal con impunidad, no pierden la oportunidad de causar turbulencia y desorden” *Ibidem*, p. 162. T. del A. (“C'est une preuve de ce que nous avons avancé: que les hommes ne font le bien que forcément; mais que dès qu'ils ont le choix et la liberté de commettre le mal avec impunité, ils ne manquent de porter partout la turbulence et le désordre.”). Y en otra parte: “Quienquiera que compare el presente y el pasado, observa que todas las ciudades, que todos los pueblos han estado siempre, y están todavía animados por los mismos deseos, por las mismas pasiones.” *Ibidem*, p. 191. T. del A. (“Quiconque compare le présent et le passé, voit que toutes les cités, tous les peuples ont toujours été et sont encore animés des mêmes désirs, des mêmes passions.”).

<sup>61</sup> Igualmente, Hobbes expone en varias partes de su obra, su visión desencantada sobre el hombre, en el estado de naturaleza. Por ejemplo: “Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes.” HOBBS (1996 a), p. 102. Asimismo: “...existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.” *Ibidem*, p. 103. Más adelante: “...los hombres están en continua pugna de honores y dignidad [...] y a ello se debe que entre los

La teoría política de cada uno de ellos ha sido tradicionalmente considerada como realista<sup>63</sup>.

Esa concepción antropológica desencantada repercute en las propuestas políticas del realismo, ya que, una vez identificadas las peculiaridades propias del hombre, las teorías políticas realistas elaboran sus respectivas propuestas con la finalidad de atemperar o de aprovechar, según sea el caso, las características innatas del mismo. Así, por ejemplo, para contrarrestar las características que vuelven al hombre en contra de los demás, *homo homini lupus*, Hobbes propone un modelo político, el *Leviatán*, mediante el cual se intenta contener sus principales rasgos distintivos violentos. En el caso de Maquiavelo, con la finalidad de aprovechar el deseo de poder del hombre, el filósofo florentino elabora una obra política cuyo principal objetivo es estudiar y exponer los

---

hombres surja, por esta razón, la envidia y el odio, y finalmente la guerra.” *Ibidem*, p. 139. Asimismo, véase HOBBS (1996 b), en particular, la sección primera: “La libertad”.

<sup>62</sup> Como en el caso de Maquiavelo y Hobbes, Spinoza da cuenta también de la condición natural del hombre. Por ejemplo: “Mas, como suelen [los hombres] hallarse en situaciones tan difíciles que les imposibilitan adoptar resolución alguna racional; como casi siempre fluctúan miserablemente entre el temor y la esperanza, por bienes que no saben desear moderadamente, su espíritu está siempre abierto a la más exagerada credulidad. Vacilan en la incertidumbre; el menor impulso les mueve en mil rumbos diferentes, y a su inconstancia se agregan las fatigas del temor y la esperanza.” SPINOZA (1990), p. 33. En otra parte: “Así vemos a hombres que viven en la barbarie arrastrar una vida miserable y casi brutal, y además los pocos recursos de que disponen, por groseros que sean, no los tendrían si mutuamente no se prestasen el socorro de su industria. Ahora bien; es claro que si los hombres estuvieran así organizados por su naturaleza, de modo que sus deseos siempre estuvieran regidos por la razón, la sociedad no necesitaría leyes y bastaría enseñar a los hombres los verdaderos principios de la moral para que espontáneamente, sin coacción ni esfuerzo, hicieran todo lo verdaderamente útil. Pero, ocurre así. Cada uno procura por sus intereses y no se rige por la razón, ni es ella quien decide sobre la utilidad de las cosas, sino la pasión y las ciegas afecciones del espíritu que nos unen a lo presente y a su objeto propio, sin cuidarse de otros objetos ni del porvenir.” *Ibidem*, p. 108. Finalmente, un último ejemplo: “Si observamos, además, que los hombres privados de socorros mutuo y que no cultivan la razón llevan necesariamente una vida muy desgraciada como lo hemos mostrado en el cap. V, veremos claramente que para gozar de una vida dichosa y llena de tranquilidad, los hombres han debido entenderse mutuamente y hacer por ejercitar comunamente este derecho sobre todas las cosas que cada uno recibió de la naturaleza: han debido renunciar a seguir la violencia de sus apetitos individuales, y someterse a la voluntad y al poder de todos los hombres reunidos.” *Ibidem*, p. 254.

<sup>63</sup> Al respecto, Schettino afirma: “En el trabajo presento dos hipótesis interpretativas y una propuesta respecto de la obra de Maquiavelo y Spinoza. Por un lado, demostraré que su concepción de la política está expresada por el término ‘*imperium*’ o ‘imperio’. En segundo lugar, que ambos autores conciben a los problemas de la seguridad y del poder como los temas centrales de la política; además, ambos proponen una concepción pesimista y pasional de la naturaleza humana, así como una concepción de la condición humana como una condición de escasez, lo que los lleva a concebir a la política, básicamente, como la lucha por el poder, es decir, como la lucha por ejercer la dominación sobre otros. La propuesta consiste en sostener que en estos dos autores podemos encontrar los rudimentos de un modelo general de concebir la política que hoy podemos llamar ‘realismo sofisticado’ [...] El ‘realismo sofisticado’, entonces, puede ser la concepción de la política que, partiendo de una naturaleza humana pasional y conflictiva, entiende al conflicto, la dominación y el ejercicio del poder como elementos necesarios de la política [...] El ‘realismo sofisticado’ es, entonces, el tipo de realismo político que concibe a los problemas de seguridad y del poder como los problemas centrales de la política, pero que, al mismo tiempo, encuentra la posibilidad de defender valores políticos, cuya justificación es, sin embargo, inmanente al proceso político y está subordinada a los imperativos propios de la autonomía de la política. El realismo ‘vulgar’, a diferencia del que aquí se propone, concibe a la política simplemente como el ejercicio injustificado de la dominación, usualmente a través de la fuerza bruta.” SCHETTINO (2002), pp. 37 - 38.

mecanismos a través de los cuales se puede obtener, conservar y ejercer el poder, de la mejor manera posible, para la consecución de los fines del gobernante. Y lo mismo sucede con Spinoza, acerca de la necesidad de que los hombres vivan regidos bajo leyes y un poder que responda a su condición natural adversa.

Con relación al criterio de eficacia, éste también repercute en el tipo de relaciones políticas del hombre en sociedad. Dicho criterio determina que la acción política se encuentre vinculada más a la búsqueda de resultados, que a la realización de valores, sin que esto signifique que, como se mencionó al final del apartado anterior, para el realismo político dichos valores dejen de ser considerados en sus respectivas propuestas. El principal riesgo que trae consigo la predilección por obtener resultados está en que preponderen más los intereses particulares en la dinámica política, que ciertos fines superiores, pues el hombre habrá de intentar más su salvación que el de la colectividad:

Es irresponsable quien asume una empresa política (comprometiendo a otros) sin comprometer la salvación de su propia alma.<sup>64</sup>

Finalmente, habría que señalar que, en cualquiera de las teorías políticas realistas, la eficacia está vinculada con lo mejor posible, en la medida en que es preferible lograr el objetivo político más modesto, que intentar realizar el fin más excelso, sabiendo de antemano de la imposibilidad de su realización. Es decir, el realismo se inclina más a obtener resultados políticos a la vez deseables y realizables, que a formular escenarios utópicos, sin capacidad de vinculación con la realidad.

#### f) LA CONSTRUCCIÓN DE “LO REAL” EN EL DISCURSO POLÍTICO

Finalmente, en este intento de definición del realismo político, conviene referirse a lo que se entiende por lo real, y a la manera como se materializa en el discurso político. Lo real no es tanto una instancia objetiva, desprovista de interpretación, sino, por el contrario, una construcción social en la que se interpretan las condiciones materiales de vida<sup>65</sup>. En este sentido, el realismo político sustituye la explicación objetiva de la realidad social por una exégesis verosímil de la misma<sup>66</sup>:

En política, aludimos a ‘lo real’ más en términos de ‘lo verosímil’ que de ‘lo objetivo’. Con lo cual no se niega una objetividad material. Respecto a la eficacia política, sin embargo, pareciera ser más relevante el estudio de lo que otorga credibilidad a determinada construcción de la realidad social.<sup>67</sup>

Dicha interpretación es verosímil porque participan actores políticos en su construcción. En esta construcción social de lo real, interviene una participación plural de sujetos<sup>68</sup>, en la que las acciones políticas:

---

<sup>64</sup> LECHNER (1987), p. 8.

<sup>65</sup> *Ibidem*, pp. 9 - 10, 12.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 12.

...no pueden seguir recurriendo a una supuesta verdad absoluta, objetiva y sustancial sino más bien al diálogo y al consenso.<sup>69</sup>

En dicha participación plural quedan enmarcadas las acciones de los individuos en la sociedad, en cuya relación se construyen sus identidades:

...la significación de mi acción depende de la apreciación del Otro. Esa presencia del Otro ha de estar integrada en la constitución de la propia identidad. Yo no soy solamente *Ego* sino además un *Alter* para el Otro y sé que el Otro me considera su *Alter Ego*. El realismo político no se limita pues a un mero cálculo de la reacción del Otro sino que abarca simultáneamente la propia identidad y la libertad del Otro.<sup>70</sup>

Este modo de concebir la construcción de lo real redundará en la forma de pensar la política y sus respectivas reglas de operatividad:

La política pareciera tener 'reglas de juego', no como normas morales del 'deber ser', sino como pautas fácticas de interacción.<sup>71</sup>

Ya no es el criterio moral, entonces, sino el vínculo de las relaciones sociales de los sujetos que conforman la sociedad, lo que marca la pauta de la racionalidad política. Tales relaciones están influidas por los intereses y las pasiones que caracterizan a los procesos políticos.<sup>72</sup>

Mediante, precisamente, la interpretación de las condiciones materiales de vida, el realismo político puede concebir diversos escenarios políticos, a partir de los cuales, proponer cierta manipulación de las condiciones reales de poder para la consecución de determinados fines. La política y su respectiva dinámica, concebida por el realismo, se desarrolla en un espacio real estructurado a partir de las relaciones sociales y fácticas del poder. Derivado de lo anterior, la política es entendida por el realismo como la esfera en que:

... se desenvuelven las relaciones de potencia (*Macht*) y de poder (*Herrschaft*), relaciones que están marcadas por la lucha incesante entre individuos, grupos, clases, razas y naciones, cuyo propósito es siempre el poder en su doble forma de poder de hecho y poder legítimo.<sup>73</sup>

Al ser incesante esta lucha política, no existe un momento en la historia en el que se superen las relaciones sociales y políticas en pugna.<sup>74</sup> Por ello, como se indicó en su

---

<sup>69</sup> DI CASTRO (1998), p. 169.

<sup>70</sup> LECHNER (1987), p. 13.

<sup>71</sup> *Idem.*

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>73</sup> BOBBIO (2002 b), p. 92.

<sup>74</sup> *Idem.*



momento, las propuestas políticas del realismo están en constante construcción, tomando en cuenta dicha lucha política y las condiciones materiales de vida.

Ahora bien, en esta construcción de lo real en el discurso político, y en la dinámica general del poder, el factor tiempo juega un papel primordial, por lo que resulta crucial para el realismo político<sup>75</sup>. El elemento temporal incide, de manera determinante, en varios aspectos de la dinámica política. En términos generales, el tiempo es el factor que termina por ordenar los diversos elementos de la concepción realista del poder.

Entre otros aspectos, la estabilidad del propio orden político; la generación y consolidación de los cambios que se realicen a dicho orden; la toma de decisiones políticas y la efectividad de las acciones políticas emprendidas; la definición de los medios y de los fines, y el respectivo logro de los objetivos políticos propuestos; la determinación y jerarquización de las prioridades políticas; la influencia de los diversos actores políticos; la capacidad de reacción frente a los fenómenos políticos; el cálculo sobre el pasado y el futuro; y lo que es más importante, la elaboración de las opciones posibles y la selección de lo mejor posible<sup>76</sup>, dependen considerablemente de la capacidad del hombre de aprovechar el tiempo, a partir de un racional uso del mismo, de la serie de factores externos e internos que intervienen en la dinámica política, y de su implacabilidad, en lo que se refiere a su transcurso irrefrenable.

Con esto termino la exposición de lo que es el realismo político. Bajo los criterios antes referidos, habré de someter el estudio de las *Leyes* de Platón y mostrar de qué manera la propuesta contenida en dicho diálogo manifiesta una orientación hacia un realismo político moderado.

---

<sup>75</sup> Véase LECHNER (1987), pp. 50 – 69.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 52.

## CAPÍTULO I LA ANTROPOLOGÍA DE LAS LEYES

Las *Leyes* comienzan con una conversación entre tres personajes, que se mantendrá activa hasta el final del diálogo. Los personajes participantes son Clinias, de Creta, Megilo, de Lacedemonia, y un extranjero, anónimo, de Atenas<sup>1</sup>, quien representa, en este diálogo, la filosofía política platónica<sup>2</sup>. Aprovechando el recorrido que realizan de la ruta de Cnosos a la gruta y templo de Zeus<sup>3</sup>, estos tres personajes debaten acerca de la forma de gobierno y de las leyes. Al final del tercer libro<sup>4</sup>, Clinias hace alusión al objetivo de la conversación, al confesar a sus dos interlocutores la encomienda que le han encargado a él y a nueve cretenses más, a saber, la construcción de una colonia – denominada Magnesia – y de sus leyes correspondientes.

En virtud de lo anterior, los tres personajes discurren con el fin de concebir la organización de una *polis*. Durante todo el texto, Platón no tiene en mente la concepción de cualquier ciudad sino de aquella que pueda establecerse como un prototipo de organización política. Para ello, el filósofo ateniense considerará tres asuntos fundamentales que guiarán y determinarán todo su discurso. El primero tiene que ver con las condiciones de posibilidad de realización de la ciudad descrita; el segundo, vinculado con el anterior, corresponde a que la *polis* por él pensada tiene como destinatario principal a los hombres, en lugar de los dioses o hijos de dioses, marcando de esa forma sus límites y alcances; y el tercero, que, en todo momento, tiene presente las formas de organización social, política y jurídica de su tiempo, en particular, las correspondientes a Lacedemonia y Creta. Es importante subrayar este último aspecto, para los fines del trabajo, el cual da cuenta de que Platón considera lo que sucede en los hechos, en particular, las condiciones reales de poder, lo cual se manifiesta en la crítica que realiza a los tipos de legislaciones y gobiernos de ambas ciudades, principalmente, para la elaboración de su propuesta jurídica y política, así como sus consideraciones sobre diversos aspectos históricos, políticos, religiosos, etc., de su tiempo<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Con la finalidad de identificar adecuadamente lo que cada uno de dichos interlocutores sostiene en el diálogo, se indicará en este trabajo, previo a la cita respectiva, qué personaje está siendo citado, de la siguiente manera: para el cretense se mostrará el nombre *Clinias* (*Cl*), para el lacedemonio se mostrará el nombre *Megilo* (*Me*), y para el extranjero se mostrará la palabra *Ateniense* (*At*).

<sup>2</sup> LISI (1987), p. 200.

<sup>3</sup> PLATÓN, *Leyes*, Gredos, Libros I – VI, n° 265, Libros VII – XII, n° 266, respectivamente, Madrid, tr. Francisco Lisi, 1999, 625 b. Utilizo en este trabajo la traducción de Lisi, para las *Leyes*, por lo que todas las citas directas, sobre dicho diálogo, se refieren a tal traducción. A partir de este momento, habré de referir, únicamente, el nombre del diálogo y, posteriormente, la numeración canónica.

<sup>4</sup> *Leyes*, 702c3.

<sup>5</sup> Sobre esto, Gómez Robledo señala: “...le interesa grandemente, al viajero de Atenas, comparar las instituciones políticas de su ciudad con las de las otras dos ciudades a que pertenecen sus compañeros de peregrinación: Cnosos y Esparta, cuya celebridad se debe justamente a la sabia legislación que en una y otra ciudad promulgaron, respectivamente, Minos y Licurgo. De una legislación comparada, y ya no sólo e su propia cabeza, como en la *República*, quiere Platón que resulte la ciudad de las *Leyes*.” GÓMEZ ROBLEDOS (1986), p. 591. Asimismo, Lisi sostiene: “Aunque generalmente se acepta el carácter introductorio del texto que nos ocupa, hasta el momento no existe ningún análisis de su estructura que clarifique el nexo que lo une al resto del tratado así como a los diálogos anteriores. Diferentes trabajos han subrayado ya que se trata de una crítica a los sistemas legales de Creta y Lacedemonia (cf., p.ej., E.B. England 1921, p. 197 y para análisis más detallado G.R. Morrow 1960, pp. 19 ss., 35, 40 ss). A simple vista

Al estar destinada la ciudad propuesta en las *Leyes* principalmente a los hombres, Platón dedica entonces considerables esfuerzos a reflexionar en torno de ellos. Sin embargo, a diferencia de cómo lo hizo en sus primeras dos etapas de pensamiento, ahora lo hará de una manera más realista, tomando en cuenta, principalmente, aquello que sucede en los hechos, entendidos éstos como los factores reales de poder, que operan en la realidad y que se manifiestan tanto en el orden moral como en el político y en el jurídico. Respecto de esta nueva forma platónica de proceder, Heller señala:

En Platón podemos observar cambios importantes incluso en lo que afecta al método de investigación. En los diálogos anteriores había partido, en términos generales, de tesis abstractas que pretendía demostrar. Ahora bien, dichas tesis, o se revelaban indemostrables – como ocurría a menudo en los diálogos de primera época –, transformándose en su contrario y anulándose, o bien se tenía que echar mano de una trascendencia de tipo metafísico, como es el caso de los diálogos de segunda época, para encontrar una demostración verosímil. Ahora, por el contrario, no parte ya de tesis abstractas, no postula ya por anticipado la tesis que pretende demostrar o refutar; antes bien, prefiere basarse en la realidad, con toda su riqueza y complejidad. Mediante la adopción de un método empírico, busca acercarse humildemente a la realidad, estudiar sus propiedades y sacar las conclusiones pertinentes, ricas y múltiples, sólo al final.<sup>6</sup>

La antropología de las *Leyes* se despliega en tres direcciones, a saber: a) una teoría general del movimiento, que incluye al ser humano, b) la relación innata<sup>7</sup> que tiene el hombre con el placer y el dolor y, c) la posibilidad de manifestarse como un ser virtuoso o vicioso, la cual no le viene de naturaleza, sino que es resultado de su comportamiento particular. Antes de exponer los tres puntos referidos, es importante apuntar que, en las *Leyes*, Platón se refiere al hombre, además, como un ser dotado de alma y cuerpo. Éste es un hecho incuestionable para él, pues en ningún momento, en efecto, pone en duda la existencia connatural del alma y el cuerpo del hombre, ya que la concibe como algo dado y cierto. Sin embargo, con relación a las funciones y características que les adjudican las *Leyes*, se nota también un cambio al respecto, denotando una postura más realista. Precisamente, las relaciones que tienen el alma y cuerpo del hombre con el movimiento, con el placer y el dolor, y con la virtud y el vicio, manifiestan lo que es el hombre en los hechos, y dan cuenta de los cambios en la teoría moral y antropológica de Platón.

---

es posible observar que las objeciones formuladas por el ateniense se centran en la virtud que las leyes de Esparta y Creta tienen por fin: la valentía.” LISI (1987), p. 196. En otro texto, Lisi afirma: “Además, [las *Leyes*] contienen un exhaustivo análisis sobre cuestiones históricas, políticas, filosóficas, religiosas y científicas [...] No obstante, de todos los diálogos platónicos, las *Leyes* fue el más relacionado con las circunstancias políticas y sociales de la época”, LISI (2001), p. 11. T. del A. (“Furthermore it also contains exhaustive analyses of historical, political, philosophical, religious and scientific issues [...] However, of all of Plato’s dialogues the *Laws* was the most related to the social and political circumstances of the time”). Igualmente, consúltese SINCLAIR (1959), LAKS (2000), pp. 261 – 262, KLOSKO (1986), BARKER (1947), pp. 307 - 313. A lo largo del trabajo, se mostrarán algunas de dichas críticas platónicas.

<sup>6</sup> HELLER (1998), p. 125.

<sup>7</sup> Para esto, véase el apartado I.2.

## I.1. EL MOVIMIENTO EN GENERAL

Para Platón<sup>8</sup>, todos los seres del universo poseen alguno de los dos tipos de movimientos que existen, y el hombre, al ser parte de dicho universo, no constituye una excepción al respecto. El primero es un movimiento por traslación, el cual contribuye a que los seres cambien constantemente de lugar, que se dirijan de un lado a otro. El segundo es un movimiento central, que mantiene a los seres en un solo lugar, en el que se mueven de modo circular.

Los seres que poseen el movimiento por traslación son capaces de mover a otros, pero no son capaces de moverse por sí mismos, por lo que dependen de otros para su movimiento. Distinta es la situación de los seres que también poseen el otro tipo de movimiento: el central. Estos seres tienen la capacidad de mover a otros, pero, además, tienen la posibilidad de moverse a sí mismos, de generar un movimiento propio, por lo que no dependen de otros para moverse. Lo anterior lo expone Platón en el diálogo de la siguiente manera:

*Ateniense.*- Pues bien, sea uno el movimiento que puede mover a otras cosas, pero no a sí mismo, siempre un único movimiento; mientras que el que puede moverse siempre a sí mismo y a otros, en las reuniones y las separaciones, en los crecimientos y en lo contrario, en las generaciones y corrupciones, sea un movimiento único diferente de todos los demás.<sup>9</sup>

Estos dos tipos de movimiento revelan, entre otras cosas, que en el universo unos seres tengan superioridad sobre otros en función de su capacidad motriz. Los seres que tienen la capacidad de moverse a sí mismos y a los demás, son superiores a aquellos que sólo pueden mover a otros pero no a ellos mismos:

*Clinias.*- Es absolutamente necesario decir, por cierto, que el que puede moverse a sí mismo es superior, mientras que todos los restantes son inferiores. *At.*- Dices bien.<sup>10</sup>

Esto es muy importante, ya que repercute directamente en la concepción que Platón tiene del hombre, pues, como se verá más adelante, el filósofo griego asignará al alma y al cuerpo del hombre cada uno de los dos tipos de movimiento del universo referidos, con las consecuencias respectivas que trae consigo.

Pero no solamente los seres que pueden moverse a sí mismos son superiores a los otros por su fuerza motriz, sino también por su antigüedad. Los seres capaces de generar su propio movimiento son más antiguos que los que son incapaces de ello y esto los coloca en ventaja:

---

<sup>8</sup> En el diálogo las *Leyes* Platón expone su particular concepción acerca del movimiento del universo y del hombre en el libro décimo de la obra, de 893a a 899d.

<sup>9</sup> *Leyes*, 894b9.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 894d2.

*At.*- Por tanto, diremos que, en tanto principio de todos los movimientos y dado que ha surgido en primer lugar y es el primero entre lo que se encuentra en reposo, el que se mueve a sí mismo entre lo que se mueve es por necesidad el principio de cambio más antiguo y más poderoso de todos, mientras que el que es alterado por otro, pero mueve a otros, es el segundo.<sup>11</sup>

De acuerdo con lo que Platón señala en el diálogo, la superioridad que tienen los seres que pueden moverse tanto a sí mismos como a otros deriva tanto de su capacidad motriz como de su antigüedad. Más allá de dichos señalamientos, no hay mayor ahondamiento al respecto. Sin embargo, las diferencias entre ambos tipos de seres resultan importantes, tanto para su propio desarrollo, como para el del universo. En el primer caso, si no existiera el tipo de seres caracterizados por un movimiento central, los seres incapaces de moverse a sí mismos no tendrían de un impulso inicial que los pusiera en movimiento, mientras que si no existiera el segundo tipo de seres mencionado, los seres capaces de moverse por sí mismos no tendrían la posibilidad de influir en el movimiento de los demás, y de diferenciarse y de reconocerse en su singularidad, y podrían quedarse en un sólo lugar. Y en el segundo caso, el desarrollo del universo se lleva a cabo a través de los dos tipos de movimiento que poseen los seres, los cuales terminan conformando la dinámica del mismo.

### I.1.1. EL MOVIMIENTO Y EL HOMBRE

Platón señala que el hombre posee los dos tipos de movimiento existentes en el universo, a diferencia de los otros seres del universo, que sólo poseen uno u otro. Le atribuye al alma el que es capaz tanto de moverse a sí mismo como a lo demás, y al cuerpo el que sólo es movido por otros, pero no por su propia fuerza, por lo que el cuerpo depende del alma para su movimiento original, siendo el alma superior al cuerpo en lo que respecta a su capacidad motriz. Pero además, si al alma le pertenece el movimiento que es capaz de moverse a sí mismo, entonces es más antigua que el cuerpo, tal y como sucede con los demás seres que poseen esta característica, lo cual la hace también superior respecto de su antigüedad. Lo anterior Platón lo menciona textualmente cuando señala:

*At.*- ¿acaso sentimos todavía que no está suficientemente demostrado que alma es lo mismo que la primera generación y movimiento de lo que es, fue y será y de todo lo contrario a esto, puesto que se evidenció como causa del cambio y del movimiento de todo? *Cl.*- No. Por el contrario, está más que demostrado que el alma es el más antiguo de todos los seres y que ha sido principio de todo movimiento.<sup>12</sup>

Derivada de su superioridad, el alma es la que por naturaleza gobierna al cuerpo:

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, 895b3.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 896a7.

At.- Correcto, válido, totalmente ajustado a la verdad y completo es nuestro argumento de que el alma nació antes que el cuerpo, mientras que el cuerpo, segundo y posterior, cuando lo gobierna el alma, es gobernado según naturaleza.<sup>13</sup>

El que el alma sea anterior al cuerpo tiene como consecuencia que todo lo que es propio del alma sea anterior a lo que es propio del cuerpo. En las *Leyes*, Platón señala cuáles son las características del alma y del cuerpo. Menciona que al alma le corresponde todo lo referente al temperamento (*tropoi*), carácter (*èthè*), volición (*boulèseis*), razonamiento (*logismoi*), opinión verdadera (*doxai alètheis*), diligencia (*epimeleiai*) y recuerdo (*mnèmai*), mientras que al cuerpo le es propio la extensión (*mècous*), amplitud (*platous*), profundidad (*brathous*) y fuerza (*rômè*)<sup>14</sup>.

Dicha adjudicación resulta poco sorprendente si tenemos en cuenta que al alma le pertenece el movimiento que es capaz de moverse tanto a sí mismo como a los demás. Si al alma le corresponde impulsar los movimientos del cuerpo, de acuerdo con el tipo de movimiento que posee, entonces sus propias peculiaridades naturales deben de permitirle desempeñar dicha función. Por ello, parece correcto que al alma le hayan correspondido dichas características, como lógico que al cuerpo las suyas, pues todas ellas resultan adecuadas para el tipo de funciones que les toca desempeñar.

Gracias a las características que posee el alma, su dominio se extiende por todas partes. Según Platón, el alma gobierna todos los seres que se mueven en todos lados, en el cielo, en la tierra y en la mar. Para Platón, el alma tiene la capacidad de ser causa de todos los bienes y de todos los males, de lo bello y de lo feo, y de lo justo y de lo injusto. El alma es causa de todos los bienes, de lo bello y de lo justo cuando está vinculada a la inteligencia (*noûs*), al conocimiento y a lo virtuoso, mientras que el alma es causa de todos los males, de lo feo y lo injusto cuando se encuentra vinculada a la ignorancia (*áгноia*).

Es importante la vinculación platónica del alma al conocimiento, pues alude a la presencia y trascendencia de la razón en el comportamiento del hombre. Esto repercutirá, principalmente, en la manera cómo se comporte el hombre con el placer y el dolor, en su determinación como un ser virtuoso o vicioso, y posteriormente, con el tipo de leyes que regulen su conducta y el tipo de gobierno mediante el cual ejerza y obedezca el poder, de ahí la trascendencia e importancia de dicha presencia.

## I.2. EL PLACER Y EL DOLOR

El segundo aspecto que da cuenta de cómo es el hombre en los hechos es el que corresponde al placer y al dolor, el cual sí denota cambios importantes en contraste con su concepción antropológica anterior<sup>15</sup>. En dicho aspecto, se manifiesta una primera consideración realista, la cual se refiere a que el placer y el dolor son connaturales al

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, 896c.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 896d.

<sup>15</sup> Véase nota 136.

hombre, como sucedía con el movimiento, pues por naturaleza tiene la experiencia de ambos. Así lo señala en el libro quinto del diálogo cuando afirma:

*At.*- Por naturaleza, lo humano consiste sobre todo en placeres, dolores y deseos, de los que, necesariamente, todo animal mortal depende absolutamente y por los que está determinado en los asuntos de mayor seriedad.<sup>16</sup>

Dicho placer y dolor son los dos cordones que sostienen al hombre, de acuerdo con la antropología platónica de las *Leyes*, la cual concibe al ser humano como una marioneta de los dioses<sup>17</sup>. Esta concepción constituye uno de los aspectos más importantes del diálogo, pues manifiesta una cierta percepción desencantada – propia de todo realismo<sup>18</sup> – de Platón sobre la condición humana, porque el hombre queda a merced de la influencia del placer y del dolor<sup>19</sup>, y, en último término, del capricho de los dioses. Sobre esta manera platónica de pensar al hombre, los intérpretes de las *Leyes* afirman lo siguiente. Laks sostiene:

La imagen da motivo, en Platón mismo, a una interpretación <pesimista>, y de una cierta manera trágica – el hombre sería, según lo retomado en el libro VII, un bello juguete entre las manos de los dioses (803c).<sup>20</sup>

Asimismo, Vallejo Campos señala:

...la dualidad de la razón y lo irracional aparece ahora [en las *Leyes*] en un marco más pesimista, que sorprende incluso a los interlocutores del Ateniese cuando éste compara a los seres humanos con marionetas de los dioses.<sup>21</sup>

Tal realismo, y pesimismo, habría que añadir, derivan no tanto de la consideración platónica de la presencia connatural del placer y el dolor, sino, principalmente, de la tesis de que ambos *determinan* al hombre. En este sentido, existe un reconocimiento tácito de que el placer y el dolor actúan como factores reales de poder, en el ámbito moral del hombre, por lo que éste deberá conocerlos suficientemente para saberse comportar frente a ambos. Tal postura contrasta con lo que el lacedemonio Megilo considera sobre los placeres, quien prefiere que el hombre huya de los mismos en lugar de aprender a relacionarse con ellos<sup>22</sup>.

---

<sup>16</sup> *Leyes*, 732e.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 644d8.

<sup>18</sup> Véase notas 59, 60, 61 y 62.

<sup>19</sup> Recuérdese lo señalado en la Introducción de este trabajo acerca de que las teorías realistas del poder elaboran sus respectivas propuestas políticas en correspondencia a las concepciones antropológicas sobre las cuales se encuentran sustentadas. En el caso de Platón, esto no será excepción, como se expondrá más adelante, en particular, en el capítulo IV.

<sup>20</sup> LAKS (1999), p. 69. T. del A. (“L’image se prête, chez Platon même, à une interprétation <pessimiste>, et d’une certaine façon tragique – l’homme serait, selon la reprise du livre VII, un beau jouet entre les mains des dieux (803c).”).

<sup>21</sup> VALLEJO CAMPOS (2001), p. 45.

<sup>22</sup> LISI (1987), p. 207.

Pero además, la influencia del placer y del dolor en el hombre se torna compleja, precisamente por la manera como los concibe Platón, quien los denomina “consejeros contrarios e insensatos”<sup>23</sup>, concepción antropológica que conlleva un determinado significado ético del actuar del hombre. Si dichos consejeros son contrarios, entonces la acción del hombre se resuelve a través de la presencia de dos “fuerzas” opuestas en su interior, lo que genera una tensión evidente en su alma. Y además, resalta también la tercera palabra con la que Platón denomina al placer y al dolor, pues hace todavía más aguda la tensión referida. No sólo estos consejeros son contrarios, sino también insensatos, lo que significa que el placer y el dolor no denotan buen juicio ni moderación. En el hombre están presentes, entonces, dos instancias poderosas, a saber: la racional (recuérdese lo que se señaló párrafos atrás acerca del vínculo del alma del hombre con la inteligencia) y la irracional (representadas por el placer y el dolor). Respecto de lo anterior, Laks señala:

Tanto en las *Leyes* como en *la República*, el hombre (su alma) es una unidad compleja, en la que una instancia racional cohabita con una instancia irracional. La instancia irracional constituye, en sí misma, una unidad compuesta, en la que sus manifestaciones, por diversas que sean, son reducibles en última instancia a la búsqueda del placer y a la evasión del dolor. La instancia racional se determina, ella misma, no en función del placer, sino del bien.<sup>24</sup>

Como se verá en el próximo apartado, es en la instancia racional del alma donde se encuentra la posibilidad de la virtud en el hombre y, mediante ella, el dominio adecuado de los placeres y dolores. De este modo, el alma debe resolver los conflictos que en su interior se presentan, ante la presencia de lo racional y lo irracional que la caracterizan. Sin embargo, tales conflictos no son ya pensados como algo extraordinario a la constitución del hombre sino como parte de su conformación natural. Dicho de otra manera, los conflictos éticos del hombre no se consideran anómalos sino que constituyen su propia naturaleza, por lo que, lejos de ignorarlos, como lo sugiere Megilo, es menester intentar resolverlos adecuadamente. Respecto de esta aceptación del conflicto al interior del alma del hombre, y su respectiva concepción, Heller apunta:

La concepción platónica del alma se había basado en la existencia independiente de tres partes de la misma, además de su jerarquía restringida y rígida. Esta jerarquía representaba la armonía misma, la armonía pura, exenta de toda contradicción. Ahora que Platón se propone analizar el alma humana de manera más realista, la construcción se modifica. El alma sigue compuesta de tres partes,

---

<sup>23</sup> *Leyes*, 644c5. Llama la atención la noción platónica del placer como algo contrario al dolor. Algunos autores han criticado esta concepción al señalar que el dolor no es lo opuesto al placer, sino, más bien, el desagrado o el rechazo (véase por ejemplo la crítica que realiza Savater a esta concepción platónica del placer en SAVATER (1991), pp. 117 – 146.).

<sup>24</sup> LAKS (1999), p. 91. T. del A. (“Dans les *Lois* comme dans la *République*, l’homme (son âme) est une unité complexe, où une instance rationnelle cohabite avec une instance irrationnelle. L’instance irrationnelle constitue elle-même un ensemble composite, dont les manifestations, pour diverses qu’elles soient, son réductibles en dernière instance à la recherche du plaisir et à la fuite de la douleur. L’instance rationnelle, elle, se détermine non en fonction du plaisir, mais du bien.”). Véase esta misma consideración en LAKS (2000), p. 275.



racional, pulsional y volitiva. Sin embargo (y este <sin embargo> es muy importante desde el punto de vista de la práctica moral), Platón reconoce que los conflictos que es dan constantemente entre estas tres esferas son necesarios (no nocivos sin más) y que la armonía de las tres partes (del alma) se realiza en los opuestos.<sup>25</sup>

Tal conflicto ético al interior del hombre reviste aún más interés, porque de la manera como lo resuelva, depende el constituirse como un ser virtuoso o vicioso y, en último término, su felicidad o infelicidad, respectivamente. Por ello, Platón reflexiona acerca de cómo debe relacionarse el hombre con el placer y el dolor, y señala qué es lo que debe hacer mediante el conocimiento y la experiencia con el fin de no terminar siendo su esclavo.<sup>26</sup> Para él, lo primordial se centra en saber cuándo, dónde, y cuánto puede disfrutar de ellos<sup>27</sup>. Tales consideraciones forman parte de sus dos principales propuestas antropológicas, a saber: la honra y el cultivo del hombre y el autodomínio.

### I.3. LA VIRTUD Y EL VICIO

El tercer acercamiento que permite conocer qué es el hombre para Platón, en las *Leyes*, es la consideración acerca de la virtud y el vicio. Al respecto, a diferencia de los dos tipos de movimiento, y del placer y el dolor, en este caso, la virtud y el vicio no están presentes por naturaleza en el hombre. Esto significa que el hombre es virtuoso o vicioso a partir de lo que haga o deje de hacer, por lo que, tanto la virtud como el vicio, están vinculados a su comportamiento.

En el libro segundo, Platón define así a la virtud:

*At.*- Si en las almas de los que aún no pueden comprender con la razón se generan correctamente placer, amistad, dolor y odio y si, cuando pueden captar la razón, coinciden con ella en que han sido acostumbrados correctamente por las costumbres adecuadas, esta concordancia plena es la virtud.<sup>28</sup>

La virtud es, entonces, la adquisición de ciertas costumbres, desarrolladas a partir de la niñez, así como la conciencia de esa adquisición, en la edad adulta:

*At.*- Afirmo que placer y dolor son la primera percepción infantil, y es en ellos en quienes surge por primera vez la virtud y el vicio del alma.<sup>29</sup>

Con relación a dicha definición, llama la atención que Platón amplíe su concepción sobre la virtud y el vicio, los cuales ya no están exclusivamente vinculados al conocimiento o a la ignorancia, sino que también dependen del comportamiento moral

---

<sup>25</sup> HELLER (1998), pp. 125 y 126.

<sup>26</sup> *Leyes*, 635b-e.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 636d3.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 653b2.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 653a5.

del hombre, vinculado con el placer, el dolor, la amistad y el odio. Sobre esto, Heller sostiene:

Platón no remonta ya el vicio a la ignorancia ni la virtud únicamente al conocimiento. En las *Leyes* enumera las tres posibles causas del vicio: la ira, la molicie y la ignorancia. (Del mismo modo, la virtud puede tener tres fuentes distintas: el amor, la moderación de los placeres y el saber). Se resuelven así, de golpe, numerosas contradicciones del racionalismo.<sup>30</sup>

De acuerdo con Heller, la virtud ya no depende únicamente del conocimiento racional<sup>31</sup>. Ahora las costumbres, y ya no sólo la razón, son también parte fundamental en la adquisición de tal virtud:

La costumbre, categoría fundamental de la ética de Aristóteles, hace su aparición en la ética platónica. Platón está cada vez más convencido de que las dos partes inferiores del alma se van haciendo poco a poco más <inteligentes>, no mediante la enseñanza, sino con las costumbres que los jóvenes asimilan: este adiestramiento juega por lo tanto, en la educación, un papel no menos importante que la enseñanza.<sup>32</sup>

Según Heller, la incorporación de las costumbres en la ética platónica tardía permite abordar la ética desde una perspectiva práctica, y ya no sólo desde la teoría. En dicha perspectiva práctica, la adquisición de la virtud depende, en mucho, de la educación, por lo que ésta juega un papel fundamental en el diálogo, a grado tal, que las *Leyes* desarrollan un completo plan pedagógico<sup>33</sup> *ad hoc*, que dispone de diversas

---

<sup>30</sup> HELLER (1998), p. 126.

<sup>31</sup> El problema de la relación entre la virtud y el conocimiento en Platón recorre, en mayor o menor medida, toda su obra, desde los diálogos menores hasta los de vejez, considerándose múltiples aristas del asunto en cada uno de ellos, por lo que aquí interesa, es únicamente subrayar el vínculo de la virtud con la adquisición de ciertas costumbres vinculadas con el placer y el dolor.

<sup>32</sup> HELLER (1998), p. 127.

<sup>33</sup> El papel de la educación en las *Leyes* constituye, por sí mismo, un tema aparte. La educación desempeña un papel importante en el ámbito público pues el destino o porvenir de la *polis* depende en gran medida de que los individuos estén bien formados. Por ello, Platón observa necesaria la depuración de los ciudadanos que habitarán la ciudad, en la que tratará de evitar que lleguen los malos y, por el contrario, intentará que lleguen los buenos (*Leyes*, 736c). En dicha educación, los buenos son, precisamente, aquellos que han sido educados conforme a un correcto discernimiento del placer y el dolor y quienes lleven a cabo en la práctica esa capacidad de discernir. Saunders advierte también acerca de esa depuración como algo primordial para Platón e insiste el carácter público de la educación: "Su primera labor es seleccionar su "material" humano. Sólo aquellas personas que parezcan aptas podrán ser admitidas en el nuevo Estado. Aun entonces, Platón desea conocer tanto acerca de sus hábitos y opiniones como le sea posible: él tiene gran desconfianza en la discreción inseparable de la vida privada familiar, y teme que todas aquellas prácticas indeseables no sean detectadas." T. del A. ("His first job is to select his human "material". Only those persons who seem suitable will be admitted to the new state. Even then, Plato wants to know as much about their habits and opinions as he can: He has great mistrust of the secrecy inseparable from private family life, and fears that all shorts of undesirable practices may go on undetected.") SAUNDERS (1992), p. 470. Saunders hace hincapié en los riesgos que conlleva la educación privada y sus costumbres pues pueden estar en contradicción con la pública, en lo referente, al menos, a la formación de los individuos respecto al placer y el dolor. En la nueva *polis* platónica, la educación debe estar en manos de la ciudad y no de las familias.

acciones y disciplinas tendentes, por igual, a crear las costumbres adecuadas en el infante que a ejercitar la razón. En particular, de la educación dependerán dos asuntos cruciales para la propuesta política tardía de Platón, a saber: la realización de la *areté* del hombre, y la generación de buenos ciudadanos.

En el primer caso, lo que se propone Platón es que, a través de la formación de los individuos, se genere en cada uno de ellos una sólida excelencia (*areté*), que le permita establecer una relación adecuada - racional y empírica - con el placer y dolor:

Toda *areté*, cuando es una *areté*, es decir, una formación moral en el sentido actual de la palabra, descansa en la sinfonía de la razón y el hábito. La *paideia* es la educación de los sentimientos de lo agradable y lo desagradable que sirve de base a esa sinfonía.<sup>34</sup>

De acuerdo con Kosklo, la educación está principalmente dirigida hacia el control de las pasiones<sup>35</sup>. En último término, el más alto fin pedagógico platónico de las *Leyes*, en ordenar las pasiones del hombre para la conformación del hombre virtuoso. La esencia de la *paideia* platónica se basa en la verdadera armonía entre apetitos (placer y dolor) y razón<sup>36</sup>. Conciencia y praxis, virtud y educación, quedan así vinculados en el último diálogo de Platón.

En el segundo caso, una vez logrado lo anterior, lo que se propone Platón es que la virtud y la educación contribuyan en la generación del ciudadano que habitará la *polis* por él propuesta, el cual:

...sepa gobernar y ser gobernado con justicia.<sup>37</sup>

Es en la educación donde se incubarán tanto la sabiduría y la justicia requeridas en su propuesta política. Para tal fin, habrá de formular su respectiva propuesta antropológica.

## LA PROPUESTA ANTROPOLÓGICA DE LAS LEYES

Por propuesta antropológica me refiero al modelo de hombre que piensa el filósofo ateniense para su respectivo modelo político. Dicho de otra manera, a la *polis* idónea de Platón, le corresponde un determinado tipo de hombre que pueda ser congruente, o que no vaya en contraposición, con las características de esa *polis*. Su propuesta antropológica tendrá en cuenta, como referencia principal, el análisis de lo que es el hombre, de acuerdo con la forma en que éste se manifiesta en la experiencia. A partir de

---

Respecto al valor de la educación, Kosklo sostiene: "La educación es el asunto central del estado ideal de las *Leyes*" KLOSKO (1986), p. 202. T. del A. ("Education is the central business of the ideal state in the *Laws*").

<sup>34</sup> JAEGER (1992), p.1033.

<sup>35</sup> "La educación debe inculcar orden, armonía y dirección en las pasiones." KLOSKO (1986), p. 201. T. del A. ("Education must inculcate order, harmony and direction in the passions.").

<sup>36</sup> JAEGER (1992), p. 1041.

<sup>37</sup> LISI (1987), p. 208.

lo anterior, se encuentran al menos dos consideraciones acerca del hombre idóneo, a saber: a) la honra (*timè*) y cultivo (*epimeleia*) de sí mismo, y b) el autodomínio (*karterèsis*).

#### a) LA HONRA Y CULTIVO DEL HOMBRE

Platón se manifiesta en el diálogo porque el hombre no le destine más cuidado al alma o al cuerpo, sino que les dedique igual atención, lo cual puede ser posible mediante una adecuada e indistinta honra y cultivo<sup>38</sup>. Al inicio del libro quinto, Platón proporciona ejemplos mediante los cuales el hombre no honra a su alma ni a su cuerpo y menciona otros mediante los cuales sí lo hace. El hombre no honra a su alma ni a su cuerpo cuando le dedica palabras, regalos, concesiones o loas sin mejorarlos en nada<sup>39</sup>. Asimismo, el hombre no honra al alma cuando no hay en él la debida responsabilidad producto de sus errores<sup>40</sup>, ni el esfuerzo respectivo para superar penurias, miedos, y dolores<sup>41</sup>. Tampoco honra el hombre al alma cuando piensa que vivir es un bien absoluto<sup>42</sup>, cuando prefiere la belleza corporal a la virtud<sup>43</sup>, o cuando posee cosas de modo incorrecto<sup>44</sup>. Todos estos, son ejemplos en los que el hombre cree honrar al alma, pero en realidad no lo hace.

Contrario a esas maneras de actuar, el hombre honra al alma cuando sigue a los mejores, cuando llega a perfeccionar algo y esto lo hace del modo más adecuado. Así lo dice en el libro quinto cuando sostiene:

*At.*- Mas para nosotros honra es, para decirlo en una palabra, seguir a los mejores y, si se puede, mejorar lo peor, y llevar a cabo esta tarea de la mejor manera posible.<sup>45</sup>

Platón considera el vínculo del alma con lo que es más excelso como algo primordial para su honra. La relación con lo mejor contribuye a que el alma se encuentre en constante superación. La honra del alma está vinculada con lo que es propio de ella; si lo propio es el temperamento, carácter, volición, razonamiento, opinión verdadera, diligencia y recuerdo, entonces todas aquellas acciones que realice el alma, tendentes a desarrollar esas particularidades, la honran.

Por ejemplo, si el hombre fuese incapaz de superar penurias, miedos, dolores o molestias entonces iría en contra del desarrollo de su temperamento, carácter y volición, y, por tanto, no la honraría. Si no se responsabilizara de sus actos, por medio de los cuales cometiera errores, entonces iría en detrimento de su diligencia y recuerdo y tampoco honraría al alma. Si fuese en contra de la palabra entonces iría en contra de su

---

<sup>38</sup> *Leyes*, 726a - 729b.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 727a5.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 727b5.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 727c4.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 727d2.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 727d9.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 728a.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 728c9.

razonamiento y opinión verdadera y no la honraría. Todas estas acciones honran al alma, porque contribuyen a desarrollar lo que es propio de sí misma.

Pero así como se debe honrar al alma también se debe hacerlo con el cuerpo. Para Platón, la honra del cuerpo consiste en mantener el justo medio (*to meson*) en sus estados referentes a la belleza, la fuerza, la rapidez, la grandeza, e inclusive, la salud<sup>46</sup>. Todo aquello que desarrolle la belleza, fuerza, rapidez, grandeza y salud, honra al cuerpo. Y como sucedía con el alma, la honra del cuerpo está también vinculada con lo que le es propio, con el reconocimiento de lo que es en los hechos. Si le es propio la extensión, amplitud, profundidad y fuerza, cuando el hombre se preocupa por su salud, lleva a cabo una serie de ejercicios y hace todo aquello para mantenerse sano, entonces honra al cuerpo porque incrementa y refuerza sus respectivas cualidades naturales.

Además de la honra, Platón también considera indispensable el cultivo del alma y cuerpo del hombre. El cultivo del alma y del cuerpo está relacionado con el desarrollo del intelecto, las costumbres y el ejercicio físico. Con el fin de cultivarlos, Platón destina ciertas disciplinas para el alma y para el cuerpo como la música, la literatura, la matemática, la astronomía, la danza, la gimnasia, y los coros, inscritas todas en un determinado plan educativo, que comienza en la niñez y continúa por el resto de la vida del hombre. Este cultivo del cuerpo y el alma se vuelve indispensable para Platón si se desea mantenerlos en buen estado:

*At.- ...es necesario que ninguna otra tarea secundaria se convierta en un impedimento para la entrega a los ejercicios y a la alimentación convenientes al cuerpo ni a los conocimientos y costumbres adecuados al alma. Toda la noche y el día casi no son suficientes para obtener lo perfecto y apropiado de ellos para el que intenta hacer eso mismo.<sup>47</sup>*

Aquí es donde se inscribe precisamente la importancia que tiene para Platón la educación en la formación de los hombres, lo que se manifiesta claramente a lo largo de todo el diálogo. La educación es el medio principal para honrar y cultivar el alma y cuerpo del hombre: y no solamente para eso, sino también para lograr el autodomínio requerido, como lo explicaré en el siguiente apartado.

Antes de iniciar la exposición, resulta obligado referirse al justo medio antes referido, cuyo planteamiento es central en las *Leyes* y se manifiesta en la propuesta antropológica, moral, jurídica y política del Platón tardío. Dicha concepción da muestras de que hacia el final de su vida, Platón tuvo una postura más abierta acerca del hombre, la ley y el poder. En el primer caso, modera el predominio de la razón sobre las pasiones, lo cual genera una ética mucho más realista, en el sentido de considerar uno de los principales factores reales de poder – en este caso, en el orden moral –, a saber: los placeres. Respecto al segundo y tercer caso, habrá de mostrarse en los capítulos II y III, de qué manera dicho justo medio se materializó en las concepciones platónicas de legislación y de gobierno.

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, 728e.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 807d.

Asimismo, habría que señalar que, mediante la formulación del justo medio, Platón sienta las bases de lo que después recogerá Aristóteles en su ética, y que desarrollará con mucho mayor extensión y profundidad, sobre todo en su exposición sobre las virtudes, como término medio, en su *Ética Nicomáquea*<sup>48</sup>. Sobre esto, Heller afirma:

[Platón] es quedó a la mitad de camino con dos problemas sin resolver, y sobre ellos se fundamentará la ética de Aristóteles: la teoría del valor ético medio (justo medio) y el problema de la libertad-voluntad de las acciones.<sup>49</sup>

Y, posteriormente Heller subraya que el justo medio platónico se centra básicamente en lo referente al placer, mientras que en Aristóteles tiene un desarrollo más amplio<sup>50</sup>.

Sin embargo, para Heller resulta muy difícil saber a plenitud quién influyó en quién, respecto a la relación entre el viejo Platón y su principal discípulo:

Pero la verdad es muy distinta por lo que toca a la formulación dialéctica de los problemas planteados por el viejo Platón. Encontraremos aquí más de una vez los razonamientos, tanto éticos como políticos, que Aristóteles habrá de recoger directamente. Pero no podemos afirmar de forma categórica si fue Platón en realidad quien influyó a Aristóteles o si fue este último, ya pensador maduro que enseñaba en la Academia, quien por el contrario influyó sobre el maestro. Ambas hipótesis son igualmente plausibles.<sup>51</sup>

Independientemente de dicha dificultad de precisión, lo que resalta al respecto, es el vínculo indudable entre Platón y Aristóteles. Lisi le adjudica a la virtud platónica una función de limitación, y por medio de ella, la posibilidad de la justa medida en la relación con el placer y el dolor.<sup>52</sup> En este sentido, el justo medio será fundamental para la consecución del autodomínio considerado por Platón en su propuesta antropológica.

## b) EL AUTODOMINIO

El autodomínio es la segunda condición por medio de la cual el hombre que se manifiesta en los hechos puede llegar a ser un mejor hombre, en su propuesta política tardía. Platón entiende por autodomínio la capacidad que tiene un ser de lograr un cierto equilibrio, a través de la consecución del justo medio, el cual se logra evitando inclinarse, de manera

---

<sup>48</sup> ARISTÓTELES (1997), en particular libros II (1107b – 1109b25), III (1115a5 – 1116a15, 1117b25 – 1119a20), IV – VII.

Refiero aquí, únicamente, sobre el vínculo existente entre la filosofía platónica y aristotélica, respecto de la concepción del justo medio, pues la riqueza y complejidad que el asunto conlleva, bien amerita una exposición aparte y detallada sobre el particular.

<sup>49</sup> HELLER (1998), p. 131.

<sup>50</sup> *Ibidem*, pp. 133 y ss.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>52</sup> LISI (1987), p. 202.

predominante hacia algún extremo que manifieste exceso. Mantenerse alejado de los límites de algo y procurar encontrarse en el punto intermedio posibilita la consecución del autodomínio, el cual es digno de alabanza:

*At.-* Lacedemonio, todo aquello en lo que esté presente alguna forma de autodomínio es digno de alabanza, mientras que aquello en lo que éste se relaja es muy dañino.<sup>53</sup>

En el caso del hombre, el autodomínio está vinculado principalmente con la relación que tiene por naturaleza el cuerpo y alma del hombre con el placer y el dolor. En la medida en que se incline o tienda más hacia uno o hacia otro, en esa misma medida se genera un desequilibrio, el cual es inconveniente, ya que una vida correcta debe evitar inclinarse exclusivamente hacia un extremo u otro.

Platón considera que la relación natural que tiene el hombre con el placer y el dolor debe estar marcada por el autodomínio, el cual introduce como una crítica a los sistemas dorios, que carecían de instituciones dedicadas a generar dicho control<sup>54</sup>. Para cubrir dicha carencia, dispondrá de un conjunto de leyes para que el hombre aprenda a relacionarse con los placeres, lo que no hicieron otras *polis*:

Las leyes cretenses y espartanas parecieron erróneas [a Platón] porque no permitieron a sus súbditos gustar los más grandes placeres.<sup>55</sup>

En la búsqueda del autodomínio, el hombre no debe entregarse por completo al placer o al dolor, pero tampoco puede ignorarlos:

*Cl.-* ...estoy de acuerdo contigo en que todos deben evitar la vida del puro dolor y del mero placer y que hay que marchar siempre por el medio [...] *At.-* No hay dudas de que tienes toda la razón, Clinias.<sup>56</sup>

En otra parte reitera lo anterior al afirmar que:

*At.-* Mi argumentación defiende que la vida correcta en absoluto debe perseguir los placeres, ni tampoco huir de los dolores, sino que hay que aceptar con alegría el justo medio, a lo que acabo de aludir con el nombre de apacibilidad (*hileôn*), disposición que, siguiendo un cierto auspicio adivinatorio, con acierto todos llamamos del dios.<sup>57</sup>

Para que el hombre logre un autodomínio sobre los placeres, Platón dispone de una serie de actividades prácticas mediante las cuales se desarrollan costumbres

---

<sup>53</sup> *Leyes*, 637b7.

<sup>54</sup> LISI (1987), p. 205.

<sup>55</sup> STRAUSS (2000), p. 87.

<sup>56</sup> *Leyes*, 793a3.

<sup>57</sup> *Ibidem*, 792c10.

encaminadas a tal fin. De entre todas, resaltan las bebidas en común, que ponen fin a la visión ascética de Platón, mostrada en otros diálogos:

Una concepción más individuada del alma por un lado, y la superación del racionalismo ético por el otro, obligaron a Platón a abandonar la actitud ascética elaborada en el *Fedón* [...] En cualquier caso, el resultado fue la profunda crítica que hizo Platón de su propia ascesis en el *Filebo*, donde se plantea el problema del origen de la felicidad: el placer o la razón.<sup>58</sup>

Por ello, hacia el final de su vida, Platón tuvo una postura mucho más abierta sobre los placeres:

...no adopta ya ante el placer una actitud de rechazo abstracto y taxativo.<sup>59</sup>

Tan importante es el placer para Platón en su época tardía<sup>60</sup>, en particular en las *Leyes*, que termina pronunciándose a favor de una vida placentera:

---

<sup>58</sup> HELLER (1998), pp. 127 - 128.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>60</sup> Al igual que sucede con otros asuntos más de las *Leyes*, el correspondiente al placer es mucho más complejo de lo que aquí se expone al respecto. Sin duda alguna, bien podría realizarse un trabajo exhaustivo en torno de dicho tema, el cual habría de considerar el conjunto de diálogos que conforman la filosofía de Platón, en particular, *Filebo*, *Protágoras*, *Gorgias*, *República*. Por lo que aquí respecta, sólo deseo subrayar la mayor inclinación platónica que existe en las *Leyes* hacia el placer, sin desconocer que el tema es más complejo que lo que aquí se aborda, por lo que rebasa los fines del presente trabajo. Ya en el *Filebo* Platón mantiene una postura más abierta sobre la aceptación del placer en la vida del hombre. Al respecto, Irwin afirma: “El *Filebo* comienza con una discusión entre Sócrates y Filebo sobre si el bien es placer o inteligencia (o sabiduría, *phronesis*); Filebo toma partido por el hedonismo, mientras que Sócrates defiende las afirmaciones de la inteligencia. En el libro VI de la *República* Platón rechaza estas dos explicaciones del bien (*Rep.* 505 b – d) y, de hecho, expresa dudas acerca de las perspectivas de cualquier intento por definir el bien por reducción, haciendo referencia a propiedades que pueden entenderse independientemente de él. En el *Filebo* Platón examina más detenidamente tanto el placer como la inteligencia.” IRWIN (2000), p. 521. Y, más adelante sostiene: “El *Filebo*, pues, representa un significativo avance en las reflexiones de Platón sobre el placer. Considera que el placer merece ser estudiado por derecho propio y que una comprensión adecuada de la relación entre el placer y su objeto refuerza sus objeciones al hedonismo como explicación del bien. El propósito de su argumento no es mostrar la imposibilidad de una postura hedonista consistente. Quiere mostrar que la búsqueda irrestricta del placer se apoya en juicios de valor que resultan inaceptables en cuanto se los formula claramente.” *Ibidem*, pp. 541 - 542. Posteriormente, sostiene: “La discusión del placer en las *Leyes* contribuye a explicar por qué Platón lo considera un tema importante en la discusión ética. En otros diálogos da por sentada su importancia, pero no explica tan detalladamente por qué lo cree así. Tanto en el *Protágoras* como en el libro IX de la *República*, se propone mostrar que la vida de la persona virtuosa es más placentera que la de los demás. En el *Protágoras* intenta mostrar esto porque cree que el placer es el fin último del deseo y que los juicios sobre lo bueno deben justificarse en última instancia recurriendo a los juicios sobre el placer. En la *República* no establece ni la afirmación psicológica ni la epistemológica acerca del placer; el *Filebo* ofrece motivos para rechazar estas afirmaciones, a la luz de la relación interna entre los placeres y sus objetos. Aun así, Platón se niega a conceder que la vida de la persona virtuosa pueda ser menos placentera que la de otro individuo” *Ibidem*, p. 557. Y ya introduciendo de lleno a las *Leyes* en el asunto, afirma: “Podríamos suponer, no obstante, que hemos hallado una evidencia más positiva de hedonismo cuando vemos la estrecha relación que Platón pretende establecer entre las afirmaciones sobre el placer y las afirmaciones sobre la felicidad. Insiste en que, cuando elogiamos la vida virtuosa, debemos elogiarla por ser más placentera que sus rivales, y que no debemos permitir ninguna separación entre felicidad y placer.” *Ibidem*,



At.- ...cuando digamos que los dioses afirman que la vida más placentera y la mejor son la misma, diremos también la verdad más absoluta y convenceremos más a los que debemos convencer que si hablamos de otra manera.<sup>61</sup>

Sobre esto Heller apunta:

El bien supremo, la felicidad, no se reduce, pues, a la razón, al pensamiento. El bien supremo está hecho de razón y de placeres...<sup>62</sup>

El pronunciamiento platónico favorable al placer da cuenta de una postura realista, pues denota un reconocimiento sobre los factores reales de poder, en el ámbito moral. Sin embargo, dicho pronunciamiento se encuentra acotado:

La <admisión> de los placeres en el dominio de la ética está todavía limitada, aun allí donde la ética platónica es más realista y concreta.<sup>63</sup>

Dicha limitación se refiere a que la concepción de esta vida placentera, no está caracterizada por el desenfreno de las pasiones, sino por el goce de los placeres mediado por el autodomínio. Además, en esta vida placentera no solamente gozará el cuerpo, sino que lo hará el alma del hombre, por lo que los diversos placeres causan un goce al hombre en su conjunto. La música, la danza, el baile, las bebidas en común, el ejercicio de la razón, son solo algunos placeres que deleitan, en algunos casos al alma y en otros al cuerpo del hombre. Precisamente, Platón destina, en su plan pedagógico trazado en las *Leyes*, diversas disciplinas mediante las cuales el alma y cuerpo del hombre gozan y, además, aprenden a tener un control mayor del placer y el dolor.

En último término, el autodomínio está encaminado a la realización de las virtudes en el hombre<sup>64</sup>, el cual es producto de una compleja forma de proceder que implica conocimiento y experiencia. Para Platón, quien posea las cuatro virtudes cardinales, a saber: la inteligencia (*nous*), la valentía (*andreia*), la prudencia (*phronèsis*) y la justicia (*dikaïosunè*)<sup>65</sup>, se constituye en un hombre virtuoso, esto es, el hombre idóneo en la propuesta política del Platón tardío. Mediante dichas virtudes cardinales, el hombre mejora su relación con el placer y lo que es el dolor, y lo ejercita en la práctica, a través de las costumbres pertinentes. Mediante las virtudes cardinales, el hombre logra mantener un equilibrio en su relación con los placeres y los dolores.

---

p. 559. En virtud de la complejidad del asunto, véanse los capítulos completos “Placer, inteligencia y bien”, y “Razón y virtud” en *Ibidem*, pp. 521 – 551, y 553 – 573, respectivamente.

<sup>61</sup> *Leyes*, 664b8.

<sup>62</sup> HELLER (1998), p. 129.

<sup>63</sup> *Idem*.

<sup>64</sup> KLOSKO (1986), p. 207.: “El ideal en las *Leyes* es elevar a los ciudadanos en todas las virtudes, aunque indudablemente con un mayor énfasis en la templanza y el auto-control.” T. del A. (“The ideal in the *Laws* is to raise citizens to all the virtues, though undoubtedly with an emphasis on temperance or self-control.”).

<sup>65</sup> *Leyes*, 630b, 631c5.

Un aspecto principal de la propuesta política platónica consiste en que esas cuatro virtudes cardinales están vinculadas con lo que es propio del alma y del cuerpo del hombre. La inteligencia, por ejemplo, está relacionada con el ejercicio del razonamiento del alma y con la opinión verdadera. Un ser inteligente es aquel que ejercita su razón y tiene la capacidad de crear y entender opiniones verdaderas. Por otra parte, un ser valiente es el que lucha contra los temores y los dolores, contra la posibilidad de ser dominado por los deseos y los placeres, y también contra las lisonjas<sup>66</sup>. El ser prudente, por su parte, es el que lleva a cabo todas sus acciones, a través de la diligencia, es decir, mediante el cuidado requerido para hacer bien una cosa. Finalmente, quien es justo, es aquel que tiene reunidos en sí mismo a la inteligencia, la valentía y la prudencia.

El hombre idóneo, entonces, es aquel que se constituye como tal solamente ante la presencia de las cuatro virtudes cardinales. Al respecto, Lisi recuerda que las instituciones espartanas no mezclan la valentía y la prudencia, en la concepción virtuosa del hombre, lo que trae consigo ciertas deformaciones, por lo que al introducir dicha aleación, Platón lleva a cabo una crítica al respecto<sup>67</sup>.

Las cualidades del hombre virtuoso están descritas en el libro quinto<sup>68</sup> de las *Leyes*. Ahí señala Platón que todo hombre debe estar siempre apegado a la verdad, ser fiel, justo, prudente, compartido, no envidioso, combatir las injusticias graves y difíciles de curar a través de la irascibilidad y de la afabilidad, simultáneamente, cuidando de guardar un equilibrio entre ambas, y contener las emociones extremas, como las risas violentas, las lágrimas abundantes, la alegría exultante y el dolor extremo, tanto en los éxitos como en los avatares. En las cualidades del ser virtuoso se manifiesta también la presencia del autodomínio. Sólo un hombre que es capaz de controlarse, de no dejarse llevar por los extremos en las diversas situaciones en las que participa, de buscar un equilibrio para resolver los asuntos que se le presentan, de apreciar en la práctica y en la teoría lo que representan el placer y el dolor, es alguien virtuoso.

El autodomínio, que es la coronación de las virtudes<sup>69</sup>, requiere en última instancia, según Barker, de lo siguiente:

...el sometimiento del apetito al imperio de la razón.<sup>70</sup>

Sin embargo, el gran problema al respecto, en la concepción antropológica tardía de Platón – lo cual denota una visión realista –, radica en que, en esta relación compleja entre el elemento racional y el elemento irracional que se gesta al interior del alma, el hombre termina, por lo regular, inclinándose hacia el exceso y la consecución de los intereses particulares, en el ámbito público. Así lo manifiesta Platón cuando señala:

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, 633d.

<sup>67</sup> LISI (1987), p. 206.

<sup>68</sup> *Leyes*, 730c – 733a.

<sup>69</sup> BARKER (1947), p. 298.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 297. T. del A. (“...the submission of appetite to the rule of reason.”).

*At.- ...no nace ninguna naturaleza humana capaz de conocer lo conveniente para hombres en lo que atañe al orden político y, conociéndolo, no sólo poder sino también querer hacer lo óptimo [...] la naturaleza mortal lo empujará siempre [al hombre] al exceso y a la actuación en interés personal, puesto que busca siempre de manera irracional evitar el dolor y perseguir el placer, y colocará siempre a estos dos por delante de lo más justo y mejor y, al producir en sí misma la oscuridad, se llenará a sí misma y a toda la ciudad de todos los males hasta el final.*<sup>71</sup>

En este sentido, la honra y cultivo del alma así como el autodomínio del hombre, no terminan rindiendo los frutos esperados en la *polis*:

En el Platón de la última fase hacen aparición, asimismo, algunos factores reales de la moral, como la falta de autodomínio o la violencia, a que más tarde adjudicará gran importancia Aristóteles.<sup>72</sup>

Tal visión realista se desprende de un doble movimiento. Primero, del reconocimiento de la influencia de los factores reales de poder, en el ámbito de la moral, materializados en el predominio de los placeres sobre la razón, que terminan *determinando* al hombre, como suponía Platón en su definición respectiva.<sup>73</sup> En segundo lugar, Platón elabora su propuesta política y jurídica, por consecuencia, a partir de dicha determinación, cuyas características giran en torno de contener la preponderancia de los placeres, y de reforzar la vulnerabilidad de la razón, lo que generará un determinado tipo de legislación y de forma de gobierno, mediante los cuales se ejerza el poder. Dicha visión realista, también considerada por Heller, conlleva a un conformismo ante la realidad imperante:

Si la aproximación a la realidad implica resignación, el acercamiento a la ética existente, real, no puede por menos de conducir al conformismo.<sup>74</sup>

En tal conformismo, Platón hundirá su propuesta jurídica y política. Precisamente, porque está consciente de lo falibles que son los hombres, por más racionales y equilibrados que sean, Platón termina proponiendo que vivan conforme a lo establecido en la ley. Así lo manifiesta cuando afirma:

*At.- ...los hombres deben promulgarse leyes y vivir de acuerdo con ellas o no se diferenciarán de nada de las fieras más salvajes.*<sup>75</sup>

Resulta más conveniente que el hombre viva bajo un gobierno en el que impere la ley porque de esa manera puede más fácilmente controlar sus impulsos y su relación con el placer y el dolor. Con esa forma de pensar, se asemeja a la postura contractualista de

---

<sup>71</sup> *Leyes*, 875 a – c.

<sup>72</sup> HELLER (1998), p. 126.

<sup>73</sup> Véase nota 91.

<sup>74</sup> HELLER (1998), p. 138.

<sup>75</sup> *Leyes*, 875 a.

Hobbes, en el sentido de que para uno como para otro, la ley – y el poder constituido –, creados por el hombre, le permiten a éste superar un estado de naturaleza hostil y desarrollarse dentro de un estado político pacífico, ordenado y seguro. En este sentido, la ley tiene, en Platón, un fin civilizador, al constituir el medio por el cual el ser humano logra distinguirse de las fieras.<sup>76</sup>

Dicha inclinación platónica por la ley, lo apunta Lisi de la siguiente manera:

El mito de las marionetas divinas intenta aclarar lo expresado. Allí cada hombre es representado como una marioneta tirada por cuerdas que son los afectos y que empujan a acciones de las que se originan la virtud o el vicio. La ley es una guía de oro [...] que es necesario seguir. La dirección del cálculo racional es débil y necesita ayuda para que en el hombre venza el género áureo. El ciudadano debe vivir siguiendo siempre dicha regla. La ciudad, dado que la ha recibido de algún dios o algún sabio, la coloca como guía y la utiliza en su trato consigo misma y con las demás poleis.<sup>77</sup>

Y en otro espacio afirma:

No obstante, dada la naturaleza humana, no es seguro que esto vaya a producirse algún día, pues es necesario que surjan esas naturalezas excepcionales que son tan escasas. Mientras tanto, lo mejor es atenerse completamente al imperio de la ley.<sup>78</sup>

Asimismo, Vallejo Campos alude a la necesidad de la ley, como refuerzo de la razón:

El pesimismo de Platón en las *Leyes* depende de su convicción de que la razón tiene escaso poder contra las cuerdas de las grandes pasiones que la arrastran en una u otra dirección. Cuando formula su programa legislativo y piensa sobre la naturaleza de la persuasión el Ateniese ha tenido esto muy en cuenta.<sup>79</sup>

Sobre lo mismo insiste Gómez Robledo al afirmar:

No hay hombre que, en el ejercicio diurno del poder, sea capaz de saber, de querer y de obrar lo mejor y hacia lo mejor: en alguno de esos tres momentos consecutivos fallará, simplemente porque lleva consigo esta naturaleza mortal que le empujará indefectiblemente a la ambición y al egoísmo.<sup>80</sup>

E, igualmente, Klosko sostiene:

---

<sup>76</sup> BARKER (1947), p. 301.

<sup>77</sup> LISI (1987), pp. 208 - 209.

<sup>78</sup> LISI (1999), pp. 56 - 57.

<sup>79</sup> VALLEJO CAMPOS (2001), p. 45.

<sup>80</sup> GÓMEZ ROBLEDO (1986), p. 589.

Porque el imperio directo de la inteligencia filosófica es imposible, Magnesia debe existir bajo el imperio de la ley.<sup>81</sup>

Para Laks, esta consideración antropológica, tomada en cuenta para la elaboración de su propuesta política y jurídica, constituye una de las razones más importantes por las cuales es posible sostener que Platón es el fundador de la filosofía política:

Si Platón puede, por lo tanto, ser considerado como el verdadero fundador de la <filosofía política>, no es solamente porque, heredando del pasado, proporcionó conceptos y definiciones, preguntas y respuestas, temas y argumentos, que habrían de formar parte de la disciplina, sino también porque, distinguiendo lo político de la política, afianzó esta disciplina en una ontología, y en una antropología filosófica.<sup>82</sup>

Sin embargo, en las *Leyes*, a diferencia de la *República*<sup>83</sup>, en la que también la antropología se encuentra en la base de su propuesta política, la importancia de las pasiones está tan enfatizada que lejos de buscar erradicarlas, Platón las toma en cuenta como punto de partida para su correspondiente propuesta de gobierno y de ley.

---

<sup>81</sup> KLOSKO (1986), p. 225. T. del A. (“Because the direct rule of philosophical intelligence is impossible, Magnesia must exist under the rule of law.”).

<sup>82</sup> LAKS (1999), p. 63. T. del A. (“Si Platon peut pourtant être considéré comme le véritable fondateur de la <philosophie politique>, ce n’est pas seulement parce que, tout en héritant du passé, il a procuré des concepts et des définitions, des questions et des réponses, des thèmes et des arguments, qui devaient rester ceux de la discipline, c’est aussi parce que, séparant le politique de la politique, il a ancré cette discipline dans une ontologie, et une anthropologie philosophique.”).

<sup>83</sup> Considérese al respecto, por ejemplo, la correspondencia entre las partes del alma y las partes de la *polis*, principalmente para lo referente al concepto de justicia, pero que también incluye otros aspectos del diálogo. Sobre esta correspondencia, Laks sostiene: “Se sabe que la construcción de la mayor parte de la *República* (II, 357a – IX, 569c) descansa sobre un <paralelo>, tan célebre como difícil, entre el alma y la ciudad.” LAKS (1999), p. 69. T. del A. (“On sait que la construction de la plus grande partie de la *République* (II, 357a – IX, 569c) repose sur un <parallèle>, aussi célèbre que difficile, entre l’âme et la cité.”).

## CAPÍTULO II LA LEGISLACIÓN DE LAS *LEYES*

La concepción que tiene Platón de la legislación idónea en las *Leyes* deriva de la crítica que realiza a un determinado tipo de ley, aquella que siempre se ha manifestado en los hechos, a saber: la que hace únicamente uso de la coacción. En particular, Platón lleva a cabo un análisis a las legislaciones espartanas y atenienses, principalmente<sup>1</sup>. Sobre esto, Lisi señala:

...las *Leyes* ofrecen en realidad una gran cantidad de material legislativo e institucional proveniente, principalmente de Atenas, Esparta y Creta, al que Platón a menudo ha reformado de manera sutil.<sup>2</sup>

Al proceder de esa manera, como lo hizo para la elaboración de su propuesta antropológica, Platón considera los factores reales de poder, en este caso, el elemento coactivo en el orden jurídico, para elaborar su respectiva propuesta jurídica. En el libro cuarto de dicho diálogo, Platón expone su crítica en los siguientes términos:

*At.*- ...ningún legislador parece haber reflexionado nunca acerca de que para legislar pueden usar dos instrumentos, persuasión y coacción, en la medida en que sea posible aplicarlos a una multitud sin educación. Utilizan sólo uno de los dos. En efecto, legislan sin mezclar la pugna con la convicción, sino que usan sólo la coacción pura. Pero yo, queridos amigos, también veo que todavía debe surgir una tercera clase de leyes, que ahora no existe en ningún lugar.<sup>3</sup>

La crítica platónica se dirige, entonces, al carácter exclusivamente coercitivo de la ley, el cual deja de lado o ignora un elemento indispensable, esto es: la persuasión lograda por el ejercicio de la razón. Al respecto, es importante precisar que Platón no ignora que toda legislación deba ser obedecida y que, en caso de que no suceda así, debe hacerse valer. Sin embargo, su crítica se dirige, de manera principal, a la desvinculación entre la legislación y el hombre, el cual no se sentirá compelido a respetar la ley si no se siente persuadido de su importancia. De ahí, la inclusión del elemento racional en la ley, con la finalidad de lograr un doble propósito. Por un lado, insertar el elemento racional en el orden jurídico y político de la *polis*, y por el otro, reforzar a la razón en el desarrollo equilibrado del hombre, ante el predominio de los placeres. En último término, lo que Platón pretende es sentar las condiciones de posibilidad, desde el ámbito jurídico, para la consecución del hombre virtuoso. Dicha intención queda manifestada cuando sostiene:

*At.*- Quisiera que nuestros ciudadanos fueran los más obedientes en lo que a la virtud atañe y es evidente que en toda la legislación el legislador intentará llevar a cabo eso.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> BARKER (1947), pp. 353 y ss.

<sup>2</sup> LISI (1999), p. 67.

<sup>3</sup> *Leyes*, 722b6.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 718c9.

Con relación al primer propósito, Platón considera que es más factible que el hombre obedezca a la legislación, si en ésta se exhiben las razones para tal fin, ya que es a través de la apelación a la inteligencia, como se puede persuadir a los hombres al cumplimiento voluntario de la ley:

*Me.*- No hay que rogar ni afanarse por que todo se acomode a la voluntad propia, si la voluntad no se adecua tanto más a la propia inteligencia, ya que tanto la ciudad como cada uno de nosotros no sólo debe suplicar esto último a los dioses, sino que también tiene que esforzarse por llegar a estar en posesión de la razón.  
*At.*- Sí.<sup>5</sup>

Para Platón, la legislación requiere del consentimiento de los hombres, y para ello es importante que el legislador persuada:

*At.*- ...él [el legislador] sólo debe observar y descubrir de qué tendría que convencer a la ciudad para hacer el mayor bien y encontrar todos los medios para ello: de qué manera la comunidad entera se expresaría en eso todo lo unitariamente que fuera posible a lo largo de toda su existencia, en canciones, cuentos y discursos.<sup>6</sup>

Al respecto, Vallejo Campos afirma:

El hombre libre tiene que ser tratado racionalmente y no puede ser objeto de prácticas fundadas en la coacción.<sup>7</sup>

Con relación al segundo propósito, Platón considera que es más factible que el hombre llegue a ser virtuoso, a través del apoyo que brinde la legislación en la regulación del desarrollo de su vida. Por ello, la legislación habrá de desempeñar un rol educativo extraordinario<sup>8</sup>, en las *Leyes*, ya que su finalidad última es la consecución de la excelencia humana. A su vez, en este rol educativo, la ley habrá de jugar un papel muy importante, pues será el mecanismo mediante el cual se imparta dicha educación; al respecto, Jaeger sostiene:

Platón aborda el desarrollo de las mismas leyes. Es aquí donde expone su criterio fundamental sobre lo que debe ser una verdadera legislación. Toda acción legislativa es educación y la ley su instrumento.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, 687e7.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 664a.

<sup>7</sup> VALLEJO CAMPOS (2001), p. 41.

<sup>8</sup> Algunos de los autores que insisten en la función educativa de la legislación y su contribución a la formación de la excelencia de los hombres de la *polis*, son, por ejemplo: Jaeger, Friedrich, Strauss, Laks, Barker, Gómez Robledo, por mencionar a algunos. Jaeger señala, por ejemplo, que la legislación para Platón es indispensable en la vida de la *polis*, la cual queda sometida al principio de la educación, siendo las leyes su principal instrumento. Dicho principio educativo está centrado básicamente en el logro de la *areté* platónica que, según Jaeger, consiste en el cultivo de la perfección humana: JAEGER (1992), p. 1019, 1029, 1053, 1060.

<sup>9</sup> JAEGER (1992), p. 1053.

Y más adelante:

El concepto que él [Platón] tiene de la legislación es un concepto fundamentalmente educativo.<sup>10</sup>

Dicha educación debe iniciarse desde temprana edad, pues entre más pronto se imparta en los infantes, más pronto podrán éstos acostumbrarse a la ley, con mayor facilidad y rapidez<sup>11</sup>, lo cual redundará, finalmente, en la presencia posterior de buenos ciudadanos al interior de la *polis*. Y no sólo los infantes, sino también las mujeres deben quedar incluidas en la educación, lo que da cuenta de otra aportación platónica, avanzada para su tiempo:

Muy adelantado para su época, Platón reconoce en las mujeres y en los hombres ‘educados’ la misma posibilidad de tener acceso a las altas magistraturas y al gobierno de la ciudad.<sup>12</sup>

Así como la legislación desempeña un papel esencial en la educación, también quien se encarga de elaborarla, esto es, el legislador, el cual es considerado como un verdadero educador de los ciudadanos<sup>13</sup>. El legislador, en efecto, es un forjador y modelador de almas;<sup>14</sup> derivado de la importancia de su labor, debe saber qué es lo propio del hombre, para encaminarlo adecuadamente hacia la virtud. Por tal razón, Platón le confiere la responsabilidad de ordenar adecuadamente cuál debe ser la relación del hombre con el placer y el dolor.<sup>15</sup> De lo contrario, se corre el riesgo de que imperen la ignorancia y la falta de experiencia, con las correspondientes consecuencias negativas que traen consigo:

*At.- ...la causa de la destrucción de los reyes y de todo el proyecto no fue la cobardía, ni siquiera que los gobernantes y aquéllos a los que les correspondía ser gobernados desconocieran el arte de la guerra, sino que los destruyó su impericia en todo lo demás y, en especial, la ignorancia de las cosas más importantes en los asuntos humanos.*<sup>16</sup>

La tarea del legislador para Platón es fundamental, ya que es en él en quien recae la elaboración de la legislación que regirá tanto a la *polis* como a los hombres que la conforman. Tiene, en efecto, la obligación de plasmar las necesidades de organización

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 1060.

<sup>11</sup> *Leyes*, 752c.

<sup>12</sup> BAUDART (2004), p. 32.

<sup>13</sup> JAEGER (1992), p. 1018.

<sup>14</sup> GÓMEZ ROBLEDO (1986), pp. 590 y 593. Lisi también alude a la función formativa de las leyes, al grado de sostener que es el tema central de las *Leyes* (“Nomos, paideia y logos filosófico. Una lectura del libro primero de las *Leyes*”..., p. 208). Sobre lo mismo insiste LAKS (1999), p. 100, entre muchos otros más.

<sup>15</sup> *Leyes*, 635b2-e.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 688c4.



política y de educación. Por ello, el legislador debe estar en consonancia con los fines propuestos en la legislación; esto lo deja claro Platón al afirmar:

*At.*- Dijimos que el legislador debe legislar apuntando a tres cosas, cómo la ciudad que reciba las leyes será libre, amiga de sí misma y poseerá razón.<sup>17</sup>

Jaeger señala que más que la acumulación de grandes atribuciones de poder, la tarea del legislador es generar, mediante sus disposiciones jurídicas, la armonía al interior de la *polis*.<sup>18</sup>

El legislador debe realizar adecuadamente su tarea legislativa, y con ese fin, Platón formula una serie de indicaciones mediante las cuales indica como habrá de elaborar las leyes. En principio, para que el discurso del legislador sea comprendido, éste debe ser claro y decir una sola cosa respecto de un tema determinado, esto es, no debe confundir:

*At.*- El legislador no puede hacer eso en la ley – realizar dos afirmaciones sobre un asunto –, sino que su discurso siempre debe decir una única cosa acerca de un tema.<sup>19</sup>

Lo que pretende lograr con esto Platón es evitar las contradicciones de ley, que surgen cuando dos preceptos, que regulan una misma situación, se contraponen o su interpretación queda muy abierta, lo que genera confusión acerca de lo que se pretendió normar. Por eso, la legislación debe ser sencilla en su exposición, guardar un cierto orden y estar elaborada conforme a la razón. De este modo, el legislador debe evitar cometer errores, e incluso debe procurar ser perfecto<sup>20</sup>. Su labor no se centra únicamente en redactar leyes sino que va más allá de eso:

*At.*- ...es realmente necesario que el legislador no sólo escriba las leyes, sino que junto a las leyes escriba cuanto le parece que está bien y lo que no está bien, entrelazado con las leyes, mientras que el ciudadano perfecto atiende a esas cosas no menos que a las determinadas por las leyes con castigos.<sup>21</sup>

El legislador imprime un criterio fundamental sobre lo que es correcto y lo que no lo es; en aras de dicho fin legisla:

*At.*- Pues sostengo que sólo es correcta aquella ley que, a la manera de un arquero, apunta siempre sólo a aquello de lo que resulta un bien y deja de lado todo lo demás, sea esto riqueza o cualquier otra cosa semejante, si no la acompaña lo mencionado antes.<sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, 701d8.

<sup>18</sup> JAEGER (1992), p. 1045.

<sup>19</sup> *Leyes*, 719d2.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 806c.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 823a3.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 705e4.

Con el fin de legislar y constituir una *polis* de manera correcta, el legislador debe investigar acerca de lo propio del hombre<sup>23</sup>. El legislador debe saber cuáles son las características del alma y el cuerpo para posibilitar, mediante la legislación elaborada por él mismo, que las capacidades de los hombres sean realizadas a plenitud de manera equilibrada. Esto será posible hacerlo mediante el establecimiento, por parte del legislador, de una serie de ejercicios y materias en un plan pedagógico, que deberán llevar a cabo los hombres. En este sentido, el legislador desempeña también una labor pedagógica, al crear normas de índole educativa para la formación de los hombres. Su función pedagógica, por tanto, es notable, al destinar todo su esfuerzo a la generación de una educación que responda a las demandas de preparación de los hombres de la *polis*.<sup>24</sup>

En consonancia con la persuasión, para Platón, está claro que la mejor forma de hacer cumplir las disposiciones jurídicas de los hombres no es mediante la coacción sino a través de la educación. En la medida en que se tengan más hombres educados en esa misma medida habrá menos necesidad de ejercer la coacción legal. Platón apela más a la formación, al entendimiento y a la razón de los hombres en el cumplimiento de la legislación, que al temor que pueda ocasionar en ellos un determinado castigo. La persuasión, entendida como obtención de un consenso, es mucho más efectiva que el castigo severo, porque la persuasión está fundamentada en el entendimiento del hombre, pues la razón convence más y tiene un efecto más duradero, mientras que el castigo es simplemente un medio que estará a expensas de la valentía de los hombres para que éstos acepten o no el cumplimiento de la legislación. Esto es sumamente importante pues quedará plasmado en el tipo de legislación idónea de toda *polis*, la cual expondré en el siguiente apartado de este capítulo.

Este rechazo platónico al castigo en primera instancia, proviene del vínculo que establece entre la legislación y la virtud del hombre. Platón está convencido de que legislar fomentando la virtud en el hombre será mucho más redituable, en términos de cumplimiento de la ley y de realización de la justicia, que si se legisla poniendo mayor atención en los castigos de quienes no cumplan con la legislación. En la tarea legislativa, hay una disposición platónica que tiende más a lo que es propio del hombre que al establecimiento de sanciones. Esa disposición platónica se manifiesta cuando señala el filósofo ateniense que es necesario que el legislador esté en todo momento guiado por la verdad, pues ésta se vuelve definitoria para la constitución de una legislación correcta:

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, 735c5.

<sup>24</sup> Al respecto, Jaeger sostiene: “A eso es a lo que tienden los esfuerzos de Platón en las *Leyes*: a conseguir un legislador en el más alto de los sentidos, es decir, un verdadero educador de los ciudadanos. La diferencia entre este modo de concebir su misión y la del legislador corriente, se manifiesta en su desdén por los preceptos legales de tipo usual, los cuales no hacen otra cosa que prever determinadas penas para determinados hechos. La acción del legislador interviene, así, demasiado tarde, pues su misión más importante no consiste precisamente en castigar los desafueros cometidos, sino en prevenir que se cometan desafueros.” JAEGER (1992), p. 1018.

*At.*- ...cuando se den todas las otras cosas de las que debe estar dotada una región por el azar, si alguna vez ha de ser habitada felizmente, también necesita la tal ciudad que le sobrevenga un legislador que se guíe por la verdad.<sup>25</sup>

Con todo, esta confianza relativa en el poder de convencimiento, contrasta fuertemente con la política platónica de depurar a los elementos dañinos de una ciudad, esto es, a los sujetos que le son perniciosos. Para realizar esto, el legislador requiere comprender qué número y qué tipo de ciudadanos es el más útil para una *polis*. En esta tarea de selección de los hombres de una *polis*, Platón preferirá a los hombres virtuosos que a los viciosos, aquellos que sean capaces de tener un autodomínio en sus vidas<sup>26</sup>.

Otro asunto más que todo legislador debe dominar es que tenga conocimiento pleno respecto a lo divino. Esto es importante porque Platón señala que una tarea del legislador será la de asignar un dios, un espíritu o un héroe a cada circunscripción y atribuir recintos sagrados en territorios especiales para ello. El conocimiento de su ciudad y de lo divino será primordial para que esta asignación se lleve de modo adecuado.

El legislador debe también repartir honras y hacerlo teniendo en cuenta una jerarquía muy específica:

*At.*- ...una ciudad, así parece, que va a mantenerse y a ser feliz dentro de las posibilidades humanas debe distribuir y es necesario que distribuya correctamente las honras y las deshonras. Hay que reconocer correctamente, por tanto, los bienes del alma como los más valiosos y los primeros, cuando ésta tiene templanza, en segundo lugar, los concernientes al cuerpo y, en tercero, los así llamados bienes relacionados con la fortuna y las riquezas. Si un legislador o una ciudad eventualmente (*sic*) infringen este orden, dando preeminencia en los honores a las riquezas o supremacía con honores a algunos de los bienes posteriores no haría otra cosa pía ni buena desde el punto de vista del arte político.<sup>27</sup>

No resulta sorprendente que Platón decida que el legislador premie, de acuerdo con la jerarquía señalada, al alma en primer lugar, y en segundo al cuerpo, si tenemos en cuenta que, de acuerdo con lo expuesto en el primer capítulo acerca del movimiento, el alma es la que lleva el control del cuerpo, en lo referente a la ejecución de sus movimientos y, por tanto, en sus manera de proceder.

Asimismo, el legislador posee una función valorativa muy importante para la *polis*, a saber:

*At.*- ...hay que observar los honores y de éstos cuáles son verdaderos y cuáles fraudulentos; eso es tarea del legislador.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> *Leyes*, 709c7.

<sup>26</sup> Véase nota 109.

<sup>27</sup> *Leyes*, 697a12.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 728d7.

El legislador debe conocer la escala de valores en la que están considerados los bienes divinos y humanos, ocupando la inteligencia un lugar sobresaliente. Platón lo especifica así cuando señala:

*At.-* Hay dos tipos de bienes, los humanos y los divinos. Los primeros dependen de los divinos y siempre que una ciudad admite los mayores, posee también los menores; en caso contrario, es despojada de ambos. Los bienes inferiores, a los que gobierna la salud, son la belleza, en segundo lugar, la fuerza en la carrera y en los restantes movimientos del cuerpo, en tercero, la riqueza no ciega, sino de aguda mirada, cuando acompaña a la inteligencia, en cuarto. Además, el primer bien divino y que gobierna a los restantes es la inteligencia; el segundo, el estado prudente del alma acompañado de razón. La justicia que surge de la mezcla de éstos con la valentía sería el tercero; el cuarto, la valentía. Por naturaleza, todos estos bienes preceden a los anteriores y el legislador también debe disponerlos de esta manera.<sup>29</sup>

De este modo, las virtudes cardinales son retomadas por el legislador y, pasan, por tanto, a ser consideradas como un asunto de orden público, al ser previstas como uno de los fines principales de la legislación. A partir del momento en que quedan establecidas por ley, es obligación y responsabilidad del legislador disponer los bienes humanos y divinos en el orden enunciado. En todo caso, la legislación que redacte el legislador debe sentar las bases en la ciudad para que lo que es propio del hombre se lleve a cabo adecuadamente. Por ello, en correspondencia con la realización del justo medio en el actuar del hombre, la legislación debe estar, también, encaminada a la consecución de la libertad, la prudencia, la inteligencia y la amistad públicas, guardando en todo momento el equilibrio en el orden político, como se pretendía en el orden privado:

*At.-* ...no hay que legislar gobiernos con poderes amplios ni formas puras de gobierno, pues hay que pensar que una ciudad debe ser libre, prudente y amiga de sí misma y que el que legisla debe hacerlo apuntando a esa finalidad. [...] es necesario reflexionar que, cuando decimos que debe tenderse a la templanza, a la inteligencia o a la amistad, que esta finalidad no es otra, sino la misma, y es preciso que no nos confundan muchas otras denominaciones semejantes que eventualmente puedan aparecer.<sup>30</sup>

Asimismo, si lo que se pretende en el ámbito particular es la realización de la armonía interior, en el orden público, la legislación debe preparar para la paz, lo cual constituye una crítica platónica a las leyes cretenses, cuya finalidad principal es la guerra y el desarrollo de la valentía<sup>31</sup>; esto lo sostiene al inicio del diálogo, cuando afirma que:

*At.-* Lo óptimo, sin embargo, no es ni la guerra ni la sedición – el necesitarlas es, por el contrario, abominable -, sino la paz y la disposición amistosa de unos con

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, 631b6.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 693b2.

<sup>31</sup> LISI (1987), p. 202. Sobre la paz, como fin en particular de la legislación, y de la propuesta política platónica, en general véase: BARKER (1947), pp. 298 - 301.

otros, y en especial, el que una ciudad se venza a sí misma, así parece, no pertenecía a lo mejor, sino a lo necesario [...] Nadie llegaría nunca a ser realmente un político, si al planificar para la felicidad de la ciudad o del individuo lo hiciera considerando en primer lugar y exclusivamente la guerra exterior, ni tampoco llegaría a ser un auténtico legislador, si no legislara los asuntos concernientes a la guerra por la paz más que los relativos a la paz por la guerra.<sup>32</sup>

Sin embargo, de entre todas las virtudes, la inteligencia habrá de ocupar un lugar preponderante. Tal predilección obedece, quizás, a una de las principales preocupaciones platónicas a la cual responden las *Leyes*, esto es, la consecución de la razón en el orden individual y político. Por ello, debe legislarse en apego a la inteligencia, para la realización del hombre virtuoso y para la salvación de la ciudad, para aminorar el riesgo de tener gobiernos tiránicos<sup>33</sup>, y para hacer más fácil la consecución de la justicia<sup>34</sup>:

*At.-* ...más que cualquier otro también el legislador de esta ciudad, que tiene su ciencia de Zeus, y cualquiera que sea mínimamente de provecho, siempre dará sus leyes con la vista puesta especialmente en no otra cosa que la virtud más importante. Esta es, como dice Teognis, esa fidelidad en los peligros que podría denominarse la justicia perfecta.<sup>35</sup>

Dicho logro de la justicia es posible mediante el acatamiento de la legislación. Al respecto, Saunders señala:

El propósito de su código legislativo no es hacer que un criminal sufra de manera justa, esto es, que sufra por haber hecho sufrir, sino que se vea tratado de tal modo que llegue a ser 'más justo'.<sup>36</sup>

Es con miras a la consecución de dicha inteligencia, que la ley debe estar sustentada en la razón. Sobre esto, Huntington Cairns afirma:

La ley es por lo tanto, en un sentido, la conciencia del Estado y posee una influencia educativa directa. Pero detrás de ella, como detrás de la educación, está la fuerza de la razón.<sup>37</sup>

Esto es así, porque a través del conocimiento, que proporciona la razón, el legislador puede legislar lo concerniente al hombre y a la *polis*; finalmente, es el conocimiento el que ordena todas las actividades de ambos<sup>38</sup>. Con relación a esta vinculación entre legislación y razón, Neschke-Hentschke afirma:

---

<sup>32</sup> *Leyes*, 628c8.

<sup>33</sup> LAKS (1999), p. 107.

<sup>34</sup> NESCHKE-HENTSCHKE (2001), pp. 262 y 263.

<sup>35</sup> *Leyes*, 630c2.

<sup>36</sup> SAUNDERS (1992), p. 478. T. del A. ("The purpose of his legal code is not to make a criminal suffer "justly", that is, reciprocally, but to treat him in such a way that he will become "more just").

<sup>37</sup> CAIRNS (1949), p. 47 ("Law is therefore in a sense the conscience of the state and possesses a direct educational influence. But behind it, as behind education, is the force of reason").

<sup>38</sup> Así lo señala por ejemplo KLOSKO (1986), p. 226.

Resultado del intelecto del filósofo legislador, del hombre verdaderamente político, la ley escrita revela su origen, a saber, del intelecto (el *nous*), de la cual es su actividad y resultado.<sup>39</sup>

Igualmente, Lisi señala, acerca de las *Leyes*, que:

Es el intento más antiguo que ha llegado hasta nosotros de organizar el sistema jurídico de acuerdo con principios racionales.<sup>40</sup>

En este predominio de la razón, toda legislación, además de estar apegada al conocimiento, debe luchar en contra de la ignorancia:

*At.*- ...el legislador debe intentar introducir en las ciudades toda la inteligencia que sea posible y extirpar la necedad al máximo.<sup>41</sup>

Esto es así porque, si la principal preocupación es legislar de acuerdo con lo que es propio del hombre, entonces el fomento de la razón, de la opinión verdadera, se vuelve imprescindible. Este vínculo entre la legislación y razón da cuenta, de acuerdo con Klosko, de la correspondencia entre el hombre y la *polis*:

La relación entre razón y ley implica algunos factores adicionales. Así como el Estado es análogo al alma, la ley, o razón en el Estado, es análoga a la razón en el alma.<sup>42</sup>

En suma, para la consecución de los propósitos al principio enunciados, Platón no puede concebir una legislación que vaya en contra de las potencialidades de la razón del hombre, pues eso iría en contra de la posibilidad del dominio de los placeres y dolores, de la propia constitución del ser humano como un ser virtuoso, de la viabilidad misma de llevar a cabo el plan pedagógico por él formulado en las *Leyes*<sup>43</sup>, y, de acuerdo con Sinclair, de la posibilidad de participación colectiva de los ciudadanos en la *polis*, para lo cual se requiere que todos reciban una adecuada educación.<sup>44</sup> Si para Platón la legislación debe estar en consonancia con lo que le es propio al alma y al cuerpo del hombre, entonces debe poseer un discurso que apele a su razonamiento y a su opinión verdadera, como también a los ejercicios que debe practicar el cuerpo para su adecuado desarrollo.

---

<sup>39</sup> NESCHKE-HENTSCHE (2001), pp. 262 - 263. T. del A. ("Issue de l'intellect du philosophe législateur, de l'homme véritablement politique, la loi écrite révèle son origine, à savoir l'intellect (le *nous*), dont elle est l'activité et le résultat."). Véase, *Leyes*, 714a2.

<sup>40</sup> LISI (1999), p. 8.

<sup>41</sup> *Leyes*, 688e6. Sobre la vinculación entre razón y legislación, véase CAIRNS (1949), pp. 44 - 48.

<sup>42</sup> KLOSKO (1986), p. 226. T. del A. ("The relationship between reason and law involves some additional factors. As the state is analogous to the soul, the law, or reason in the state, is analogous to reason in the soul.").

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 226 y ss.

<sup>44</sup> SINCLAIR (1959), p. 199.

En Platón, todo aquello que contribuya a que el hombre logre un dominio de sí mismo, a que el hombre se constituya como un ser virtuoso, a que el hombre se eduque convenientemente, por ejemplo, resulta en un bien que debe ser propiciado por el legislador, mientras que todo aquello que vaya en detrimento de la formación del hombre debe ser rechazado. La labor del legislador se torna tan importante que la constitución de un ciudadano ejemplar se define por su cumplimiento de la ley:

*At.- ...cuando las leyes y toda la constitución están puestas por escrito de esa manera, no llega a ser perfecta la alabanza del ciudadano que se distingue en la virtud, cuando se dice que el bueno es el que mejor sirve a las meras leyes y les presta la mayor obediencia. Es mejor decir que es el que ha llevado una vida completamente pura, obedeciendo los escritos del legislador no sólo cuando legisla, sino también cuando alaba y critica. Ésta es la definición más correcta para alabar a un ciudadano.*<sup>45</sup>

Así, el hombre virtuoso es aquel que no solamente posee las cuatro virtudes cardinales<sup>46</sup>, tiene dominio de sí mismo, y se relaciona adecuadamente con el placer y el dolor, sino también que cumple con los preceptos de la legislación. Los mejores ciudadanos son aquellos que se distinguen precisamente por su servicio a la legislación:

*At.- Para la ciudad y los ciudadanos, es por mucho el mejor el que antes que en las Olimpíadas y en todos los certámenes guerreros y pacíficos prefiera vencer en la reputación de haber servido a las leyes del lugar, porque en su vida es el que mejor las ha servido entre todos los hombres.*<sup>47</sup>

El mejor destino de la *polis* se centra, entonces, en el cumplimiento de la ley:

*At.- Pero aquella [ciudad] en la que la ley fuere amo de los gobernantes y los gobernantes esclavos de las Leyes, contemplo la salvación y que llega a tener todos los bienes que los dioses conceden a las ciudades.*<sup>48</sup>

Por tal razón, habrá de exponerse a continuación en qué consiste dicha legislación.

## LA PROPUESTA LEGISLATIVA DE LAS LEYES

Una vez expuesta la finalidad de la legislación y el perfil del legislador, así como la necesidad de recoger en ambos el ejercicio de la razón, resta entonces exponer en qué consiste la legislación idónea en el modelo político del Platón de las *Leyes*, y qué es lo que ha de entenderse por idónea. Ante la necesidad de un discurso persuasivo, del cual han carecido las legislaciones existentes, mismas que sólo se han enfocado a la elaboración de discursos y mecanismos coactivos, Platón introduce la figura de lo que él

---

<sup>45</sup> *Leyes*, 822e6.

<sup>46</sup> Estas son la justicia, templanza, sabiduría y valentía. Al respecto, Gómez Robledo señala: “éste es el *ordo virtutum* que debe tener siempre presente el legislador.” GÓMEZ ROBLEDO (1986), p. 592.

<sup>47</sup> *Leyes*, 729d5.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 715d5.

denomina “preámbulo” o “proemio”. Con dicha inclusión, la ley queda expuesta de la siguiente manera:

*At.*- las leyes que acabo de mencionar que me parecieron dobles no son dobles simplemente de cualquier manera, sino que son dos, la ley y el preámbulo de la ley. La orden tiránica, que en la exposición asemejamos a las órdenes de los médicos que denominamos serviles, es la ley pura, mientras que lo dicho antes que ella, lo llamado por el que habla elemento persuasivo, si bien realmente es para convencer, tiene la función de la introducción en el caso de los discursos. Pues para aquél al que el legislador dicta la ley reciba con buena disposición – y por la buena disposición sea más capaz de aprender – lo que de veras es la ley, la orden, me parece que se ha dicho todo ese discurso que el que habla dijo con la finalidad de convencer. Por ello, según mi argumento, se diría con razón que es eso mismo, preámbulo, pero no cuerpo, de la ley.<sup>49</sup>

Al respecto, André Laks sostiene que la legislación que Platón critica presenta una deficiencia: no persuade; por ello, la propuesta legislativa platónica trata de subsanar esa carencia mediante la inclusión del preámbulo.<sup>50</sup>

La legislación propuesta por Platón contiene, entonces, dos elementos, a saber: el preámbulo o proemio y la ley pura. La presencia de estos dos elementos hace de la legislación platónica una entidad compleja, porque en su interior están presentes dos elementos diversos: uno que persuade y otro que prescribe. La presencia de ambos elementos se mantiene en la legislación propuesta, en correspondencia con las dos instancias que se hallan al interior del alma del hombre: el elemento racional y el elemento irracional, representado éste por el placer y el dolor – los dos cordones que sostienen al hombre. El primer elemento se dirige a la razón del hombre, con la finalidad de encaminarlo hacia la virtud, mientras que el segundo se relaciona con el elemento irracional, con la finalidad de contener sus impulsos. En el primer caso, Platón intenta que el hombre se constituya como un ser virtuoso, a través de la persuasión, mientras que en el segundo lo hace a través de la coacción.

En este sentido, la coexistencia del preámbulo y de la ley pura se vuelve necesaria, y se hallan armónicamente relacionados entre sí. Por ello, para Platón, el legislador no debe legislar únicamente a través del preámbulo o mediante la ley pura, pues si eso sucediese ocurriría que una legislación que solamente tuviese un discurso persuasivo no obligaría coactivamente a los hombres a su cumplimiento, mientras que una legislación que estuviese elaborada exclusivamente por las normas prescriptivas dejaría de lado la posibilidad de que fuese primero comprendida.

En el preámbulo, el legislador debe desarrollar sus capacidades retóricas para convencer a los ciudadanos de obedecer la legislación:

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, 722e6.

<sup>50</sup> LAKS (1999), pp. 113 y 115.



El legislador debe poseer el arte de decir diferentes cosas simultáneamente a diferentes tipos de ciudadanos de tal manera que el discurso del legislador obtenga en todos los casos el mismo simple resultado: obediencia a sus leyes<sup>51</sup>.

Para Platón se vuelve indispensable no sólo normar, disponer, ordenar, sino sobre todo, explicar, justificar, exponer por qué debe hacerse lo que está estipulado en la ley. La persuasión antes del mandato, convencer antes de obligar.

Tal preámbulo debe estar redactado de diferente manera a la ley pura, pues su finalidad es convencer, no ordenar. Por ello, la redacción del preámbulo debe llevarse a cabo, preferentemente, en prosa y de corrido, lo cual facilite la exposición de un discurso persuasivo, mientras que la ley pura debe redactarse en capítulos y apartados específicos, que permitan ubicar fácilmente las diversas disposiciones normativas.

Asimismo, la finalidad del preámbulo es motivar un diálogo entre los ciudadanos, por medio del cual se genere el consenso requerido para la construcción colectiva de la realidad política<sup>52</sup>:

Los preámbulos no son diálogos, pero no debemos concluir que son monólogos. Los discursos no necesitan estar en forma de diálogos para ser dialógicos, pero deben implicar al lector en su interpretación formulando su respuesta. Los discursos dialógicos se prestan a la contestación; los monólogos detienen la conversación.<sup>53</sup>

Al respecto, habría que afirmar que si bien resulta inexacto sostener que Platón es el precursor de lo que actualmente se conoce como exposición de motivos, sí podría, al menos, señalarse que, con la inclusión del proemio, manifiesta su preocupación porque la ley esté justificada racionalmente, lo cual constituye una aportación fundamental de su parte que habrá de ser desarrollada de manera intermitente en los siglos venideros.<sup>54</sup>

Mediante el preámbulo se lleva a cabo una labor pedagógica – que se inicia desde la infancia –, la cual facilita la aceptación voluntaria de la legislación por parte de los ciudadanos:

*At.*- La educación consiste en arrastrar y conducir a los niños hacia la definición correctamente dada por la ley y que, por experiencia, tanto los más aptos como los más viejos también creen que es realmente correcta. Por tanto, para que el alma

---

<sup>51</sup> STRAUSS (2000), p. 91.

<sup>52</sup> Véase al respecto lo señalado en el inciso “f” de la Introducción.

<sup>53</sup> WAUGH (2001), p. 30. T. del A. (“The preambles are not dialogues, but we should not conclude that they are monological speech. Speech need not be in the form of dialogues to be dialogical, but it must involve the reader in its interpretation in formulating her response. Dialogical speech invites response; monological speech stops the conversation.”) Este diálogo que suscita el preámbulo resulta muy importante para la construcción colectiva de la *polis* propuesta por Platón, de acuerdo con lo señalado en la Introducción de este trabajo, y lo que se expone en el cap. IV.

<sup>54</sup> Sobre esta identificación del proemio con la exposición de motivos, véase GÓMEZ ROBLEDO (1986), p. 590.

del niño no se acostumbre a alegrarse y a sufrir de forma contraria a la ley y a los convencidos por la ley, sino que, al sentir alegría o desagrado lo haga con las mismas cosas que el anciano, las que llamamos canciones parecen haberse convertido ahora en encantamientos para las almas, elaborados para alcanzar la concordancia que decimos.<sup>55</sup>

En dicha labor pedagógica, resalta el contenido de la legislación, el cual está relacionado con diversos temas de la vida del hombre y de la *polis*. Entre otros asuntos, las magistraturas, las festividades religiosas, la vida sexual de los habitantes, la organización económica, social, geográfica y política de la ciudad, los delitos contra la religión, contra el alma y contra el cuerpo, contra la propiedad, contra el deber militar, y todo lo referente al derecho penal, mercantil, familiar, gremial, fiscal y procesal, quedan regulados por la legislación propuesta<sup>56</sup>.

Para mantener vinculada a la legislación del conjunto de aspectos que conforman a la realidad, la legislación propuesta por Platón debe estar en constante renovación:

*At.*- ¿Qué pues?, ¿no te parece ésta la intención del legislador? Primero escribir las leyes con toda exactitud y competencia posibles. Luego, cuando haya pasado el tiempo y haya probado también en hecho lo que creía, ¿acaso crees que el legislador se habrá vuelto tan insensato como para ignorar que necesariamente serán deficientes muchas cosas que es necesario que corrija uno que venga después, para que el régimen político y el orden de la ciudad fundada por él lleguen a ser, no peores, sino mejores? *Cl.*- Es probable - ¿cómo no? - que cualquier persona quiera hacer eso mismo. *At.*- Si alguien tuviera un método de cómo enseñar a otro de hecho o con palabras a tener una noción, por imperfecta que ésta sea, de cómo hay que guardar y corregir las leyes, jamás se cansaría de repetirlo hasta haber alcanzado su propósito, ¿no es verdad? *Cl.*- En efecto.<sup>57</sup>

La necesidad de renovar constantemente la ley, a partir de las mutables circunstancias de la realidad, denota la presencia de un realismo político, ya que la legislación política no se elabora conforme a presupuestos ideales, sino en consonancia con las condiciones, exigencias, y necesidades de los factores reales de poder. Frente a éstos, Platón formula un tipo de legislación, persuasiva y coactiva, correspondiente a la complejidad de la realidad política, mirando siempre por el beneficio de la *polis*:

*At.*- ...la exposición de las leyes, convenciendo en unos casos y, en otros, aplicando un castigo violento a los caracteres que no se pliegan a la persuasión, hará bienaventurada y feliz a nuestra ciudad, si los dioses también lo quieren.<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> *Leyes*, 659d.

<sup>56</sup> Una de las razones por las cuales resulta muy atractiva la lectura del último diálogo platónico, es por el conocimiento del contenido de las normas que considera Platón como las más convenientes para la organización de la convivencia de los hombres al interior de la *polis*. En este sentido, las *Leyes* pueden leerse como un extraordinario compendio jurídico, realmente interesante para todos aquellos estudiosos del derecho en la Grecia antigua.

<sup>57</sup> *Leyes*, 769d.

<sup>58</sup> *Ibidem*, 718b4.

Al proceder de esa manera, su propuesta jurídica significó uno de los más grandes aportes a la historia del derecho. Su concepción legislativa tuvo gran influencia en la manera como, a partir de él, se concibió posteriormente la ley:

Los juristas Romanos ‘han tomado muchas ideas de Platón’, dijo el erudito Cujas, y su influencia sobre la ley Helénica, y sobre la ley Romana gracias a sus procedimientos, y de esta manera, directa o indirectamente, sobre la ley de los tiempos modernos, no ha sido todavía totalmente apreciada.<sup>59</sup>

Asimismo, la concepción platónica de la ley significó una revolucionaria y, por tanto, provocativa, manera de pensar las leyes en la historia de la filosofía jurídica. Al respecto, Laks recuerda que dicha innovación fue asombrosa y causó rechazo en varios círculos, excepto ciertos neo-pitagóricos, e ilustra tal extrañamiento de la siguiente manera:

La reacción del estoico Posidonio, el maestro de Cicerón, y además, gran admirador de las *Leyes*, es extremadamente significativa sobre este punto: <que la ley ordene, no argumente> (*jubeat lex, non disputet*).<sup>60</sup>

Seguramente, del conjunto de la filosofía platónica, las *Leyes* fue el diálogo que probablemente más influyó en la historia de la filosofía del derecho, como lo señala Neschke-Hentschke:

...las *Leyes* presentan la formulación definitiva de la teoría platónica que influirá en la tradición occidental del derecho.<sup>61</sup>

A la par de dicha influencia, la teoría platónica de la ley constituye también una parte fundamental del conjunto de su filosofía, a la luz de la cual queda iluminada, de acuerdo con Cairns<sup>62</sup>. En suma, podría decirse con Lisi que, a pesar del desdén del que a veces ha sido objeto, el diálogo las *Leyes* ha tenido una gran influencia, tanto teórica como práctica.<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup> CAIRNS (1949), pp. 29 - 30. T. del A. (“The Roman jurists ‘have taken many ideas from Plato’, said the learned Cujas; and his influence upon Hellenistic law, and through its practices upon Roman law, and thus directly and indirectly upon much of the law of modern times, has even yet not been fully appreciated.”).

<sup>60</sup> LAKS (1999), p. 118. T. del A. (“La réaction du stoïcien Posidonius, le maître de Cicéron, et par ailleurs grand admirateur des *Lois*, est extrêmement significative à cet égard: <que la loi ordonne, et n’argumente pas> (*jubeat lex, non disputet*)”).

<sup>61</sup> NESCHKE-HENTSCHKE (2001), p. 258. T. del A. (“...les *Lois* présentent la formulation définitive de la théorie platonicienne qui influencera la tradition occidentale du droit.”).

<sup>62</sup> CAIRNS (1949), p. 29.

<sup>63</sup> Véase al respecto LISI (1999), pp. 116 – 132.

### CAPÍTULO III EL GOBIERNO DE LAS LEYES

El tipo de gobierno que propone Platón en las *Leyes* deriva del análisis que realiza de los tipos de gobiernos, a la sazón existentes, y que predominaron en su tiempo. Al respecto, Lisi manifiesta:

...la constitución que Platón esboza en las *Leyes* presenta claras e intencionales diferencias con los sistemas políticos imperantes.<sup>1</sup>

Sin embargo, aun cuando estudió diversos tipos de gobierno, Platón tendrá en mente a dos en particular, a saber: la democracia y la monarquía. Al respecto, Klosko apunta:

Él [Platón] considera las causas del declive de la monarquía Persa y de la democracia Ateniese.<sup>2</sup>

Y más adelante:

Si los aspectos sociales y económicos de Magnesia revelan la influencia de Esparta, el sistema de gobierno está profundamente influenciado por Atenas.<sup>3</sup>

Por ello, como sucedió con su propuesta antropológica y jurídica, Platón considera los factores reales de poder para elaborar su propuesta política.

#### III.1. LA DEMOCRACIA Y LA MONARQUÍA

Platón señala en el diálogo que existen dos fuentes de las que surgen todos los sistemas políticos, los cuales son la monarquía y la democracia. Sin embargo, realiza una crítica a ambos tipos de gobierno, esto es, no se inclina por ninguno de los dos, y propone una tercera opción, proveniente de una combinación de ambos, la cual constituye su propuesta política, misma que expondré en los siguientes apartados.

Platón identifica, en el libro tercero de las *Leyes*, a qué pueblo pertenecen los tipos de gobierno que considera predominantes:

*At.*- Hay como dos madres de los sistemas políticos, de cuyo entrelazamiento con razón podría decirse que surge el resto. Es correcto llamar a la una monarquía y a la otra democracia. De una es la expresión más alta de los persas, de la otra, nosotros. Casi todas las formas restantes, como dije, son variaciones de éstas.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> LISI (1999), p. 67.

<sup>2</sup> KLOSKO (1986), p. 206. T. del A. ("He considers the causes for the decline of the Persian monarchy and Athenian democracy".) Sobre las consideraciones políticas de Klosko de Atenas y Esparta, véase, en ese mismo artículo, pp. 211 y ss.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 211. T. del A. ("If the social and economic aspects of Magnesia reveal the influence of Sparta, the system of government is heavily influenced by Athens.")

<sup>4</sup> *Leyes*, 693d3.

Sobre la referencia a Atenas, Klosko advierte:

En general, cuando Platón es crítico de la democracia, lo que tiene en mente es la forma extrema exhibida por Atenas, que él experimentó.<sup>5</sup>

Tanto la monarquía como la democracia poseen, según Platón, una característica que las distingue. A la monarquía le corresponde la autoridad, mientras que a la democracia le es propia la libertad. Sin embargo, ninguno de estos dos tipos de gobierno posee la justa medida para constituirse como el gobierno más adecuado, puesto que carecen de la característica que el otro tipo de gobierno tiene:

*At.- ...dado que una ama el principio monárquico y otra, el de la libertad con exclusividad y más de lo necesario, ninguna de las dos posee la justa medida de estos dos elementos.*<sup>6</sup>

Para Platón, el predominio de la libertad, en la democracia, y el predominio de la autoridad, en la monarquía, contribuyen a que prevalezca el exceso, que tanto critica y que le impide optar por cualquiera de las dos. El exceso en la monarquía y en la democracia provoca conductas sumamente criticables:

El ejercicio del poder absoluto no puede más que estimular los deseos irracionales del monarca y su codicia [...] De modo similar, el régimen democrático toma por norma el placer de cada uno [...] favoreciendo una vida de libertad desenfrenada e imprudente.<sup>7</sup>

Ante el riesgo que conlleva el ejercicio exclusivo del poder monárquico y de la libertad democrática, Platón trata de encontrar un equilibrio entre ambos, porque los excesos suelen traer consigo la ruina de todo gobierno<sup>8</sup>, y en el caso de la monarquía y la democracia, dicho exceso redundaría en la conformación de gobiernos viciados. Para Platón, el vicio de la monarquía se manifiesta en un gobierno tiránico o despótico, mientras que el vicio de la democracia es uno anárquico. Así, la tiranía y la anarquía son el resultado del desmedido ejercicio del poder o de la libertad, respectivamente.

La crítica que realiza Platón de la monarquía se centra básicamente en la anulación de la libertad y el ejercicio excesivo del poder. Dicha crítica la expone en los siguientes términos:

*At.- El análisis del orden político de los persas nos hizo, ciertamente, explayarnos en estos temas. Descubrimos que ellos empeoraron año a año y decimos la causa,*

---

<sup>5</sup> KLOSKO (1986), p. 212. T. del A. ("In general, when Plato is critical of democracy, what he has in mind is the extreme form exhibited by the Athens he experienced.").

<sup>6</sup> *Leyes*, 693e6.

<sup>7</sup> LAKS (1999), pp. 95 - 96. T. del A. ("L'exercice du pouvoir absolu ne peut que stimuler les désirs irrationnels du monarque et son avidité [...] Pareillement le régime démocratique prend pour norme le plaisir de chacun [...] favorisant une vie de liberté effrénée et d'<impudence>").

<sup>8</sup> SABINE (2000), p. 84.

que, arrebatando demasiado el elemento de la libertad al pueblo e introduciendo más de lo conveniente el elemento despótico, destruyeron la amistad y el cuerpo social en la ciudad. Una vez que esto se destruyó, ni el consejo de los gobernantes deliberaba a favor de los gobernados y el pueblo, sino a favor de su propia autoridad, siempre que creían que iban a sacar algún provecho por pequeño que fuera, devastaban totalmente las ciudades, devastaban también los pueblos amigos aniquilándolos con fuego; y, en consecuencia, odiando con encono y sin piedad eran odiados.<sup>9</sup>

En la anterior cita es posible observar varios efectos negativos que la monarquía puede traer consigo. Primero, que el ejercicio del poder monárquico degenera en un régimen despótico. Bodenheimer define al despotismo como:

...una forma de gobierno en la que un hombre goza de un poder ilimitado sobre los súbditos a los que rige.<sup>10</sup>

Y en todo régimen despótico, las decisiones, castigos y premios que se toman, ante la ausencia de límites, están al servicio del capricho del gobernante, quien ejerce el poder sin restricciones. Así, el ejercicio del poder en una monarquía tiende a volverse arbitrario.

Un segundo efecto negativo, que conlleva la monarquía, es la disminución de la libertad de los miembros de una comunidad. Hay que recordar que, para Platón, la finalidad de toda legislación es generar la amistad al interior de una *polis*. Ante la presencia de la monarquía, esa amistad, ese anhelo de paz, se ven claramente amenazados y, con ello, la unidad de la *polis* fragmentada.

El tercer efecto consiste en que los hombres que conforman una *polis* dejan de ser la principal preocupación de los gobernantes. En una monarquía, el pueblo tiende a pasar a un segundo plano de importancia, pues el gobierno de la *polis* gobierna únicamente para unos cuantos en vez de para todos.

El cuarto efecto consiste en que el despotismo favorece los intereses particulares. Tanto en la monarquía como en el despotismo hay una preponderancia de lo privado frente a lo público. Los deseos particulares son más atendidos en la monarquía que los de la colectividad. Esto es sumamente grave para Platón, pues hay que recordar que, para él, el ámbito público debe prevalecer frente al privado<sup>11</sup>. Sus programas pedagógico y legislativo, por ejemplo, tienden más a favorecer a la mayoría de los hombres de una *polis* que a unos cuantos en particular. En la monarquía el espacio público tiende a ser desplazado por el privado.

El quinto efecto negativo de la monarquía es la propagación del odio y la enemistad. Una de las peores cosas que le pueden pasar a la *polis*, para Platón, es que sus

---

<sup>9</sup> *Leyes*, 697b14.

<sup>10</sup> BODENHEIMER (2000), p. 23.

<sup>11</sup> *Leyes*, 875a9.

miembros se encuentren enemistados, pues dicho estado revela una quiebra de la unidad de la comunidad.

Y el sexto efecto perjudicial, que conlleva la monarquía, es la pérdida de la libertad de los hombres dentro de una *polis*. La ausencia de la libertad imposibilita que los hombres puedan elegir el tipo de relación que desean tener con los placeres y los dolores y con ello conformarse como seres virtuosos, lo que significa que la libertad es una condición de posibilidad para la realización de la virtud. Además, la pérdida de la libertad afecta considerablemente el tipo de disposiciones jurídicas que deban generarse, pues no hay que olvidar que otro de los objetivos de la legislación, para Platón, consiste en lograr que los hombres sean libres.

Por el otro lado, el exceso en el ejercicio de la democracia tiene también sus problemas:

*At.-* En efecto, si hubiera surgido una democracia de hombres libres sólo en la música, lo sucedido no habría sido en absoluto terrible, pero, entre nosotros, el que todos se creyeran expertos en todo y la ilegalidad comenzaron en realidad a partir de la música y siguió la libertad, pues perdieron el temor, como si supieran, y la carencia de temor engendró la desvergüenza. Pues el no temer por osadía la opinión del mejor es prácticamente la desvergüenza malvada, producida por una cierta libertad osada [...] A continuación de esta libertad surgiría la de no querer servir a los magistrados y, siguiendo a ésta, la de evitar el servicio y la amonestación del padre, la madre y los mayores, y cuando están cerca del final, la de intentar no ser obedientes a las leyes. Ya en el final mismo, la de no preocuparse ni de los juramentos y garantías ni en absoluto de los dioses, cuando muestran e imitan la llamada antigua índole titánica. Una vez que retornan a ese estado, llevan una vida dura y jamás cesan sus males.<sup>12</sup>

En la anterior cita también es posible observar varias consecuencias negativas que puede tener la democracia. En principio, que el ejercicio del poder democrático pueda degenerar en un régimen anárquico colectivo. Al respecto, Bodenheimer define a la anarquía como:

...una situación social en la que se da a todos los miembros de la comunidad un poder ilimitado. Donde impera la anarquía no hay reglas coactivas que todo individuo esté obligado a reconocer y obedecer. Todo el mundo es libre de hacer lo que quiera. No hay Estado o gobierno que imponga límites al ejercicio arbitrario de ese poder.<sup>13</sup>

El problema en la anarquía consiste en que el poder ilimitado, arbitrario e incontrolable, ya no solo recae en una persona o en un grupo reducido de personas, sino en la mayoría, en la colectividad, generándose con ello un caos inevitable.

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, 701a4.

<sup>13</sup> BODENHEIMER (2000), p. 20.

La segunda consecuencia negativa, ante la presencia de la anarquía, consiste en que tampoco existe la posibilidad de lograr una cohesión social pues todos los miembros de la comunidad ejercen un poder similar, tratando de hacer valer cada uno de ellos sus intereses por encima de los de los demás.

La tercera consecuencia a la que se refiere Platón consiste en que, en una democracia, al creerse todos los miembros de la *polis* dueños de la verdad, en todos los temas, impera entonces la falta de criterios, de reglas, de conocimiento, de parámetros que permitan distinguir aquello que es verdadero de lo que no lo es. Esto afecta al logro del razonamiento y la opinión verdadera en el hombre, en la medida en que todas las opiniones terminan valiendo por igual, tanto las de quienes poseen conocimiento como las de quienes denotan ignorancia. El conocimiento en la democracia tiende a verse desplazada por la mera opinión.

Además, cuarta consecuencia, al existir en las democracias una libertad desenfadada, nadie obedece a nadie, y a ninguna persona o institución se le confiere el mando suficiente para hacerse valer. Hay una falta de aplicación del poder de la autoridad pues, ésta, en principio se difumina, ya que todos los hombres se creen en posesión de la autoridad suficiente, y nadie hace caso a ninguna otra. No hay una obediencia de la legislación y se vuelve constante la falta de respeto a aquello que denote cierto mando. En la democracia no se lleva a cabo el correspondiente rol que deben desempeñar los miembros de la *polis*, sea en la familia o en el ámbito público, lo que genera una descomposición social.

Como quinta consecuencia, está la falta de respeto a la palabra y a los compromisos establecidos. La palabra empeñada de los hombres, mediante un juramento, carece de valor en la democracia. La convivencia de los hombres se torna difícil, pues se carece de seguridad o certidumbre respecto al cumplimiento de lo acordado por ellos.

Por todo lo anterior, habría que limitar el ejercicio sin freno de la democracia. Dicho límite vendrá, precisamente, a través de la ley: así lo manifiesta Baudart cuando afirma lo siguiente:

Platón vio, durante su propia existencia, que la democracia llevaba el germen de una injusta e intolerable tiranía si no la guiaban leyes estables y orientadas hacia el interés general.<sup>14</sup>

Con relación a la anterior cita, habría sólo que precisar que, de acuerdo con lo que se ha venido exponiendo, debería decirse, más bien, que la democracia lleva el germen de la anarquía (colectiva), en vez de la tiranía, pues, según Platón, la degeneración de la monarquía es, precisamente, el régimen tiránico. De todos modos, rescato de la cita expuesta la necesidad de contener las formas de gobierno democrática y monárquica, a través de la ley. Esto es así porque el problema tanto en el caso de la monarquía como en el de la democracia ha sido, finalmente, para Platón, el exceso en el ejercicio del poder o de la libertad; la falta de contrapeso tanto en un caso como en el otro:

---

<sup>14</sup> BAUDART (2004), p. 32.



At.- En cuanto al orden político existente en Ática, debemos exponer a continuación de la misma manera, que la libertad absoluta y de toda autoridad es mucho peor que estar sometido al gobierno mesurado de otros.<sup>15</sup>

Se vuelve entonces necesario disponer de un tipo de gobierno que no posea esas deficiencias, un tipo de gobierno que a la vez tenga la posibilidad de hacer valer sus mandatos, y al mismo tiempo posibilite a sus gobernados actuar con un margen de libertad conveniente. Antes de exponer ese tipo de gobierno que propone Platón, en las *Leyes*, considero importante mostrar sobre qué descansa la legitimidad del poder para Platón.

### III.2. LEGITIMIDAD DEL PODER POLÍTICO

¿Qué es lo que hace legítimo al poder político para Platón? La legitimidad del poder político se basa, según él, en el conocimiento y en el consenso. Estas dos fuentes, con las que queda legitimado el poder político, provienen de algunas de las características de la democracia y la monarquía. Hay que recordar que lo que define a la monarquía, en efecto, es el ejercicio de la autoridad mientras que lo que define a la democracia es el ejercicio de la libertad. Aunque considera que la autoridad y la libertad excedidas crean gobiernos despóticos y anárquicos, Platón tiene claro también que, mantenidas en un límite determinado, son necesarias para el adecuado gobierno de una *polis*.

Para Platón, el principio que define a la autoridad, en el ejercicio del poder monárquico, es el conocimiento. Para él, quien ejerza la autoridad debe tener los conocimientos suficientes para hacerlo. En este sentido, el saber es el elemento que posibilita el ejercicio del poder político. En la base del ejercicio de la autoridad está la razón. Ésta es la causa que impulsa a la autoridad a tomar las decisiones políticas. Que el saber sea el principio para el ejercicio del poder político es muy importante porque está íntimamente vinculado con lo que le es propio del hombre y con el elemento racional que debe poseer la legislación platónica propuesta. Tanto el hombre, como la legislación y el gobierno político, comparten la característica de que, en los tres, debe estar presente la razón como elemento normativo para su adecuado desarrollo.

El problema de la monarquía, en materia de legitimación, consiste en que cuando se excede el poder de la autoridad, entonces, el conocimiento queda disminuido, e incluso, cancelado. El elemento racional deja de estar presente en la autoridad cuando ésta se ejerce sin ningún control, esto es, ilimitadamente, ya que los actos de la autoridad se vuelven caprichosos. Lo mismo sucede con el hombre, cuando éste deja de tener un justo medio en su comportamiento, y prescinde de la razón al tomar sus decisiones; esto probablemente sucede, por ejemplo, cuando se deja influir desmedidamente por los placeres. Platón señala de la siguiente manera que solamente aquellos que posean conocimientos pueden mandar:

---

<sup>15</sup> *Leyes*, 698a10.

At.- En consecuencia, quede establecido así y dicho, que a todos los ciudadanos que ignoran eso no debe confiárseles nada relacionado con el gobierno y que hay que censurarlos por ignorantes, aunque sean eventualmente (*sic*) muy buenos en hacer cuentas y hayan realizado todos los estudios de asuntos muy estimados y en todo aquello que naturalmente hace al alma más rápida, mientras que hay que llamar sabios a los que son lo contrario de estos, aunque, como suele decirse, no sepan no solo ni leer ni escribir sino ni siquiera nadar, y hay que confiarles los puestos de gobierno por inteligentes.<sup>16</sup>

Platón menciona, en el libro tercero de las *Leyes*, seis títulos que habilitan a gobernar y a ser gobernados, respectivamente. El primero de ellos es el del padre e hijo, el segundo del de noble y plebeyo, el tercero el de viejo y joven, el cuarto del amo y esclavo, el quinto el de fuerte y débil, y finalmente, el sexto, el de inteligente e ignorante. Respecto de este último dice:

At.- Pero el título más importante, así parece, sería el sexto, el que ordena que el ignorante obedezca y que el inteligente guíe y gobierne.<sup>17</sup>

De todos los títulos nombrados, el que está relacionado con el conocimiento es el que da más legitimidad para gobernar; poseer inteligencia en la *polis* proporciona a los gobernantes el derecho de guiar a los hombres que la conforman, del mismo modo que poseer razón le proporciona al hombre mayor seguridad para guiar su vida y saberse relacionar adecuadamente con el placer y el dolor.

En Platón, la autoridad descansa en la competencia que otorga el conocimiento. Los titulares de las magistraturas por él concebidas deben poseer determinados requisitos para estar al frente de ellas, en particular, conocer del asunto que le corresponde. Quien gobierne debe estar capacitado para hacerlo, debe poseer el suficiente conocimiento. En las *Leyes*, dice Jaeger:

...se le debe arrebatar al hombre inculto toda influencia en la dirección del estado.<sup>18</sup>

Para que los gobernantes estén capacitados para mandar deben haber sido formados previamente mediante la educación. Si la educación es algo muy importante, para Platón, a nivel del individuo y de la legislación, también lo es a nivel del gobierno político de una comunidad. Platón propone que sea mediante la educación como los gobernantes se formen adecuadamente para que puedan gobernar. Por medio de la educación, el gobierno propuesto por Platón, es un gobierno conformado por ciudadanos y autoridades distinguidos por el conocimiento que poseen. La propuesta política de las *Leyes* tiende primordialmente a la realización de la formación de los hombres dentro de una *polis*. Esto es así porque la educación incrementa de manera considerable la posibilidad de que los hombres lleguen a ser virtuosos, acaten la legislación y los

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, 689c6.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 690b9.

<sup>18</sup> JAEGER (1992), p. 1043.

mandatos de la autoridad, y posean un gobierno capaz, que mande y legisle correctamente.

Por otra parte, la libertad es también fuente de legitimación del poder político. La autoridad ejercida por el gobernante debe obedecerse de manera voluntaria. Los hombres que conforman una *polis* deben acatar las disposiciones de quien ejerce el poder de manera libre. Jaeger señala que, en las *Leyes*, el asentimiento de los gobernados va implícito en el concepto de una dominación vinculada a la ley<sup>19</sup>. Si no hay libre acatamiento de las disposiciones de la legislación, entonces ni ésta ni el poder político pueden llevarse a cabo en la *polis*. Contribuirá en mucho que se acepte libremente el ejercicio del poder si éste se realiza de manera ordenada y exponiendo las razones convincentes que justifiquen una decisión política determinada. Si el poder logra legitimarse por la exposición de las razones mediante las cuales los ciudadanos deban acatar sus mandatos, entonces no hay razón para la desobediencia ciudadana y, con ello, el poder queda entonces posibilitado para ejercer la coacción con la finalidad de que se le obedezca.

Si Platón considera que la libertad es la otra manera de legitimar el poder es porque sabe que el hombre es capaz de elegir entre un tipo de gobierno u otro, y que, en esa elección, el hombre ejerce su libertad política. La aceptación libre de la autoridad política también está vinculada con la voluntad del hombre, una de sus principales características, de acuerdo con lo que se expuso en el capítulo primero. Para Platón, la legislación desempeña un papel muy importante en la aceptación libre del poder, por parte de los hombres de una *polis*, pues mediante los preámbulos da a conocer cuál es la intención de la autoridad y qué es lo que se propone realizar, y esto es posible siempre y cuando se apele de modo adecuado a la razón del hombre. El carácter racional del hombre posibilita, entonces, la aceptación tanto de la legislación como del poder político.

Por medio de la libertad, se genera la posibilidad del consenso entre los hombres de una *polis* y la autoridad de la misma. El consenso es, en Platón, el acuerdo establecido por los hombres que los vincula con las autoridades que ejercen el poder político. El consenso manifiesta la voluntad de los hombres de aceptar libremente acatar las disposiciones de la autoridad. El consenso se facilita si los gobernantes muestran las razones por las que desean gobernar una comunidad. El consenso se manifiesta también por el libre acatamiento de las disposiciones jurídicas de la autoridad.

Teniendo presente la crítica platónica a la democracia y a la monarquía, y habiendo conocido qué es lo que legitima el ejercicio del poder político, es posible, entonces, conocer en qué consiste el tipo de gobierno idóneo para Platón.

#### LA PROPUESTA DE GOBIERNO DE LAS *LEYES*

Si Platón desea conformar un gobierno en el que el conocimiento y el consenso existan, en el que la razón y la libertad se manifiesten notablemente, entonces es necesario que

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 1031.

dicho gobierno participe de las dos fuentes de los que derivan todos los sistemas políticos, esto es, la monarquía y la democracia:

*At.*- ...es necesario e imprescindible que los sistemas políticos participen de estas dos [monarquía y democracia], si realmente ha de haber libertad y amistad con inteligencia, lo que el argumento quiere ordenarnos cuando dice que nunca podría llegar a disfrutar de un orden político correcto una ciudad que no fuera partícipe de estas últimas.<sup>20</sup>

Pero lo importante es que ese gobierno, que posea las características de la monarquía y de la democracia, establezca un límite entre ambas para evitar los excesos de una y otra. Es importante que se genere, también en el orden político, un justo medio en la relación entre autoridad y libertad para no incurrir en el despotismo o la anarquía. Al respecto, Cairns sostiene:

Platón pensó que la libertad y el despotismo, en extremo, eran malos. Como un prolegómeno a la formulación de su propio código, había examinado muestras de varios tipos de gobierno, entre ellos el Persa y el Ateniese, habiéndolo encontrado sus leyes deficientes [...] En la monarquía persa, encontró un extremo de despotismo y en la democracia ateniense había un exceso de libertad; ambos eran fatales para un buen gobierno y privan de felicidad. Concluyó que un gobierno mixto era la única salvación.<sup>21</sup>

Dicho gobierno mixto se expondrá a continuación.

#### a) GOBIERNO MIXTO

Con el fin de conformar un tipo de gobierno que posea tanto la característica principal de la monarquía como la característica principal de la democracia, Platón propone la figura del gobierno mixto<sup>22</sup>. Sobre esta propuesta, Laks llama la atención acerca de que dicha forma de gobierno ha sido conocida más por quienes la consideraron posteriormente a Platón:

La idea central del ‘gobierno mixto’, en particular, es más familiar a partir de sus replanteamientos a manos de Cicerón y Polibio que a partir de las *Leyes* mismas.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> *Leyes*, 693d9.

<sup>21</sup> CAIRNS (1949), p. 50. T. del A. (“Plato thought that liberty and despotism in the extreme were both bad. As a preliminary to the formulation of his own code, Plato had examined samples of various types of government, among them the Persian and the Athenian, and had founded their laws wanting [...] In the Persian monarchy he found an extreme of despotism and in the Athenian democracy there was an excess of liberty; both were fatal to good government and private happiness. He concluded that a mixed government was the only salvation.”).

<sup>22</sup> Sobre el gobierno mixto existe abundante bibliografía, véase, por ejemplo BOBBIO (2006), pp. 154 – 157.

<sup>23</sup> LAKS (2000), p. 259. T. del A. (“The central idea of the ‘mixed constitution’, in particular, is more familiar from its reworking at the hands of Cicero and Polybius than from the *Laws* itself.”).

Dicha sorpresa se genera, si se advierte, como lo hace Klosko, que Platón fue quien, por vez primera, propone dicha forma de gobierno en la historia de la filosofía:

...habitualmente se ha afirmado que las *Leyes* son una obra pionera en la teoría del 'gobierno mixto'.<sup>24</sup>

Barker también refiere que Platón es el primero en formular el gobierno mixto, antes que Aristóteles, Polibio, y Montesquieu.<sup>25</sup> Sin afirmarlo explícitamente, Bobbio también lo infiere al iniciar su exposición acerca del dicho tipo de gobierno con Platón<sup>26</sup>. Igualmente, Fernández Santillán adjudica a Platón la autoría de la primera propuesta de gobierno mixto.<sup>27</sup>

Como ya se apuntó anteriormente, el gobierno mixto deriva de la necesidad de mezclar tipos de gobierno existentes:

En algunos contextos, Platón habla de la necesidad de combinar elementos monárquicos y democráticos, que estaban materializados en Persia y Atenas, respectivamente.<sup>28</sup>

De acuerdo con Fernández Santillán, el gobierno mixto quiere prevenir que cualquiera de las fuerzas políticas y/o sociales termine desbordándose, en detrimento del orden político:

El gobierno mixto se basa en la idea de que cuando el poder es ejercido por una forma de gobierno simple, sea ésta la monarquía, la aristocracia o la democracia, las fuerzas sociales que se identificaban con los principios de gobierno que fueron excluidos inevitablemente presionarán para ser considerados...<sup>29</sup>

Ahora bien, el gobierno mixto no es una mera conjunción de autoridad y libertad, sino una aleación en la que ambos quedan fundidos indistintamente y se tornan en algo diferente de lo que son por separado:

---

<sup>24</sup> KLOSKO (1986), p. 220. T. del A. (“...the *Laws* is frequently said to be a pioneering work in the theory of the ‘mixed constitution’.”).

<sup>25</sup> BARKER (1947), p. 340.

<sup>26</sup> BOBBIO (2006), p. 154.

<sup>27</sup> FERNÁNDEZ SANTILLÁN (2002 b), p. 33: “Los primeros esbozos de esta teoría [gobierno mixto] los encontramos en las *Leyes* de Platón...”

<sup>28</sup> KLOSKO (1986), p. 221. T. del A. (“In a few contexts Plato discusses the need to combine monarchical and democratic elements, which were embodied in Persia and Athens respectively.”).

<sup>29</sup> FERNÁNDEZ SANTILLÁN (2002 b), p. 33.

La aleación no se realiza solamente entre los ingredientes mezclados (la mediación permanece externa) sino que afecta la naturaleza de los propios ingredientes (según el principio de una mediación interna).<sup>30</sup>

Es interesante esta mezcla o aleación porque en ella no se cancelan los principios de la democracia y de la monarquía, pues subsisten en el gobierno mixto, sin embargo, ya no están como en su esencia pura, sino disueltos el uno con el otro.

Como resultado de la aleación surge un gobierno que tiene como característica fundamental, por un lado, un ejercicio pleno del poder, y por el otro, la posibilidad del ejercicio de la libertad. El gobierno mixto es aquel cuya autoridad es admitida de manera voluntaria por los hombres que conforman la *polis*, se acatan las disposiciones de manera libre, los gobernantes ejercen el poder por medio del conocimiento, y se elabora la legislación con base en la razón, lo que facilita el consenso requerido entre los gobernados y sus gobernantes. Esto es posible porque el gobierno mixto platónico se mantiene en un justo medio<sup>31</sup> entre el tipo de gobierno monárquico y el tipo de gobierno democrático<sup>32</sup>, por lo que permanece alejado de los excesos y riesgos que conlleva el ejercicio desmesurado de la autoridad y de la libertad.

Gracias al justo medio, el gobierno no se inclina en exceso hacia la autoridad absoluta ni tampoco hacia la libertad desenfrenada, sino que mantiene un adecuado equilibrio entre ambos polos:

Por eso elegimos dos órdenes políticos, el más despótico y el más libertario y observamos ahora cuál de los dos funciona correctamente. Cuando percibimos una cierta mesura en cada uno de ellos, de los unos en el ejercicio del mando y de los otros en la búsqueda de libertad, vimos que entonces se daba en ellos de manera significativa una situación de bienestar, pero cuando se desplazaron hacia los extremos, unos en el sentido de la esclavitud, otros en el contrario, la situación no fue beneficiosa para los unos ni para los otros.<sup>33</sup>

Sobre esto, Klosko señala:

...Platón encuentra una posición entre los principios monárquicos y democráticos.<sup>34</sup>

A través del gobierno mixto, Platón conserva, hacia el final de su vida, la democracia que tanto criticó:

---

<sup>30</sup> LAKS (1999), p. 97. T. del A. ("le mélange n'a pas seulement lieu entre les ingrédients mélangés (la médiation resterait externe), mais affecte la nature des ingrédients eux-mêmes (selon le principe d'une médiation interne").

<sup>31</sup> Sobre esta importancia del justo medio en Platón, véase lo dicho en el cap I.

<sup>32</sup> *Leyes*, 756e10.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 701e.

<sup>34</sup> KLOSKO (1986), p. 222. T. del A. ("Plato finds a position between monarchic and democratic principles.").

Platón recupera la tan detestada democracia, ya que ahora ella es sólo una de las componentes de la constitución, llamada a conciliarse con las otras, regia y aristocrática. Aquí, dentro de la naciente fórmula, que tendrá gran fortuna, de la constitución mixta, se comienza a dar respuesta a la crisis, a la necesidad de seguridad y estabilidad, a indicar la perspectiva constitucional de la conciliación.<sup>35</sup>

E, igualmente, Platón mantiene el principio monárquico de la razón:

Aunque no hay monarquía en Magnesia, el principio monárquico está representado por numerosos oficiales poderosos del Estado.<sup>36</sup>

En la medida en que el gobierno mixto permanezca en un justo medio, en esa misma medida contribuirá a lograr el bienestar en los hombres de la *polis* que gobierna. A Platón le preocupa mucho la consecución del bien común, pues, para él, todo gobierno, como toda legislación, debe traer consigo, el mejoramiento de las vidas de los hombres sobre quienes recaen los mandatos y las leyes.

Ahora bien, el gobierno propuesto por Platón, no solamente es aquel cuyo poder es ejercido evitando los excesos de la monarquía y de la democracia, y tratando de lograr un justo medio entre ambos, sino que además, es aquel que ejerce ese poder a través de determinadas magistraturas y de una legislación específica. Ambas medidas – las magistraturas y la legislación – habrán de ser los mecanismos platónicos tardíos mediante los cuales se manipulará y contendrá el ejercicio del poder político para la consecución de determinados fines, de acuerdo con la manera de proceder de las teorías realistas del poder<sup>37</sup>.

## b) GOBIERNO DE LA LEGISLACIÓN Y LAS MAGISTRATURAS

El gobierno que Platón propone, es aquel que además de estar limitado por una constitución mixta, se encuentra ceñido a leyes y a determinadas instituciones políticas; en el libro quinto de las *Leyes*, así lo señala:

*At.*- ...pues, en efecto, hay dos ámbitos del sistema político, uno es la institución de las magistraturas; el otro, las leyes que las regulan.<sup>38</sup>

Al inicio del sexto libro, reitera dicha conformación:

*At.*- En el ordenamiento de un sistema político existen dos ámbitos. Primero, la instauración de las magistraturas y de los que las desempeñarán, cuántas deben ser y de qué manera deben establecerse. Luego hay que dotar a cada magistratura de

---

<sup>35</sup> FIORAVANTI (2001), p. 22.

<sup>36</sup> KLOSKO (1986), p. 221. T. del A. (“Though there is no monarch in Magnesia, the monarchical principle is represented by the state’s numerous powerful officials.”).

<sup>37</sup> Véase, en particular, los incisos “a” y “c” de la Introducción.

<sup>38</sup> *Leyes*, 735a7.

las leyes correspondientes, qué leyes son adecuadas a cada una, cuántas y de qué tipo.<sup>39</sup>

A través de dichas leyes y magistraturas, pretende circunscribir el poder a límites racionales, estableciendo para ello, normas y una estructura definida. Tales magistraturas se encuentran, a su vez, circunscritas por la legislación, de tal manera que ésta no sólo regula la conducta de los hombres, sino que también norma la actuación de las instituciones mediante las cuales se ejerce el poder político:

La tarea de legislación es doble: primero, debe especificar 'una constitución' (*politeia*), que implica el establecimiento de magistraturas y la definición de sus poderes. Segundo (para usar la expresión técnica) debe 'dar' las leyes a estas magistraturas. Las leyes son así, en sentido estricto, las prescripciones que los magistrados deben hacer cumplir.<sup>40</sup>

Para Platón, lo que contribuye a que el gobierno mixto no degenera en una tiranía o en una anarquía, no solamente es la armonía en la que se encuentran intrincadas la monarquía y la democracia, sino también, la presencia de la legislación y las magistraturas, las cuales son capaces de contener la fuerza de ambas formas de gobierno:

La mezcla apropiada es la de sabiduría y libertad, de sabiduría y conocimiento, del imperio de leyes justas decretadas por un legislador sabio y aplicadas por los mejores miembros de la ciudad y del gobierno de la gente común.<sup>41</sup>

En último término, lo que intenta Platón es aminorar la influencia del ejercicio de poder de los gobernantes y el ejercicio de la libertad de los ciudadanos. La legislación consigue evitar, así, los excesos de la monarquía y la democracia. Es importante el respeto a la ley, además, porque, a través del mismo, radica la salvación de la ciudad:

*At.*- Pero si un hombre solo – o podría tratarse también de una oligarquía o incluso de una democracia – con un alma que busca los ansiados placeres y necesitada de llenarse de ellos y que no retiene nada, sino que es mantenida por una enfermedad infinita e inagotable, llega a gobernar la ciudad o a un individuo, pisoteando tal hombre las leyes, lo que decíamos hace un momento, no habrá manera de salvarse.<sup>42</sup>

La desobediencia a la legislación es uno de los peores males para una *polis*, la cual conlleva la falta de paz y amistad, necesarias para su desarrollo. Asimismo, el desacato de la ley trae consigo el resquebrajamiento del consenso entre los hombres, el desorden y el imperio de la arbitrariedad. Cuando no se acata la legislación, gobernantes

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, 751a5.

<sup>40</sup> LAKS (2000), p.263. T. del A. (“The task of legislation is twofold: first, it must specify a ‘constitution’ (*politeia*), which involves the establishment of magistracies and the definition of their powers. Second (to use the technical expression) it must ‘give’ the laws ‘to’ these magistracies. Laws are thus strictly speaking the prescriptions that the magistrates must enforce.”)

<sup>41</sup> STRAUSS (2000), p. 90.

<sup>42</sup> *Leyes*, 714a2.



y gobernados actúan sin ningún referente objetivo que norme su conducta. La falta de acatamiento de las disposiciones de la legislación cancela la posibilidad de entendimiento entre los hombres de una comunidad y el ejercicio del poder político se vuelve incontrolable. Por ello, la legislación es fundamental para limitar dicho poder y para la consecución del orden. Al respecto, la presencia del orden, en las *Leyes*, se vuelve necesaria dentro de una *polis*, además de la libertad, la prudencia, y la concordia:

*At.*- Escuchad, por favor, para que no se genere en vano una larga discusión sobre este asunto. Todo lo que en la ciudad nace partícipe del orden y la ley produce todos los bienes, pero lo que no se encuentra ordenado o está mal ordenado destruye la mayoría de las demás cosas que tienen un orden correcto.<sup>43</sup>

La legislación y las magistraturas son primordiales para la instauración del orden, tanto en el ámbito particular como en el ámbito público:

La ley como producto del *nous* consiste en la imposición de orden y número al desorden de las pasiones humanas, tanto en el plano individual como en el social.<sup>44</sup>

El orden que Platón pretende instaurar en la *polis* tiene como fundamento la razón. Si no fuese así, el orden provendría únicamente de la fuerza o de la imposición coactiva de la legislación, y por tanto, el equilibrio y la unidad de la *polis* estarían en constante riesgo. Por el contrario, si el orden se fundamenta en la razón, entonces la unidad y el equilibrio de la *polis* quedarían mejor establecidos, pues difícilmente los hombres atentarían contra ellos. La razón le permite, entonces, a Platón instaurar un orden más firme y permanente.

En las *Leyes*, quedan ordenadas las disposiciones de la autoridad en la medida en que, quienes se encargan de llevarlas a cabo, son un conjunto de magistraturas que cumplen su función correspondiente. A través de ellas, se genera certidumbre, pues los ciudadanos saben bien quiénes son los encargados de llevar a cabo las disposiciones de la autoridad. Asimismo, se crea seguridad en el gobierno platónico propuesto, a partir de que se conocen las obligaciones y derechos que tienen los gobernantes, pues están plasmados en una legislación.

Pero, además, las magistraturas y la legislación mantienen una estrecha relación entre sí. Sin las magistraturas, la legislación quedaría desprotegida para que fuese acatada por los hombres de una *polis*; la legislación sería tan solo una buena disposición jurídica sin posibilidad de concreción. Por ello, las magistraturas garantizan el cumplimiento de la legislación. Pero, por otra parte, las magistraturas, sin una legislación que las organizara, correrían el riesgo de invadir las atribuciones de cada una de ellas. En este sentido, la legislación proporciona a las magistraturas el conocimiento adecuado de las funciones que cada una de ellas tienen en la *polis*. Por ello, la legislación posibilita la actuación ordenada de las magistraturas.

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, 780d5.

<sup>44</sup> LISI (1987), p. 205.

En la primera parte de este capítulo referí que para normar la vida íntegra de la *polis*, Platón concibe un conjunto de disposiciones normativas diversas, especializadas cada una en una determinada materia. Asimismo, procede Platón, en cuanto a las magistraturas que concibe en las *Leyes*, las cuales son de diversa índole: autoridades militares, religiosas, educativas, guardias rurales, urbanas, y encargadas de mantener el orden el ágora, tribunales y un consejo nocturno, son sólo algunas que él expone en el diálogo. Cada una de ellas, tiene un determinado ámbito o esfera correspondiente de acción, por lo que cada magistratura está encargada de un aspecto de la vida de la comunidad, lo que constituye su función correspondiente: a las magistraturas militares, por ejemplo, les compete todo lo referente a la defensa de la *polis*, mientras que a las magistraturas educativas lo concierne a la formación de los individuos. Con el fin de que las magistraturas desempeñen adecuadamente su función, Platón considera que éstas deben estar bien preparadas:

*At.- ...aunque la legislación es algo importante, si una ciudad bien organizada pone magistraturas ineptas al frente de leyes buenas, no sólo no tendrán ningún efecto las normas bien hechas, ni siquiera producirían risa, sino que de ellas se originarían para las ciudades casi los más grandes daños y perjuicios.*<sup>45</sup>

Aquí hay un claro vínculo entre magistraturas y razón. Si las magistraturas van a organizar la vida de los hombres en la *polis* y el ejercicio del poder de las autoridades, y tanto los gobernantes como los gobernados se caracterizan por la presencia de la razón, qué mejor que las magistraturas también posean el conocimiento como característica principal. Esto es otra prueba de que la presencia de la razón en el gobierno de la *polis* está presente en las *Leyes*. Pero, no sólo las magistraturas deben ser competentes, sino que, quienes se hagan cargo de ellas, también deben disponer de la formación suficiente para desempeñar una adecuada función. Aquellos que ocupen las magistraturas deben ser personas capaces y virtuosas:

*At.- ...en las ciudades deben distinguirse siempre por su virtud los que ocuparán las magistraturas y los que han superado la prueba de una educación elemental.*<sup>46</sup>

Se genera aquí un vínculo más entre la organización de la *polis*, quienes la gobiernan y los hombres que la componen. Por ello, Platón considera importante también que, quien mande en una *polis*, sea un ser virtuoso. Así, los gobernantes en la propuesta política de Platón se caracterizan por poseer conocimiento y virtud.

De entre todas las instituciones, destacan cuatro, mediante las cuales se ejerce el gobierno político, a saber: la Asamblea, el Consejo, los Guardianes de la ley y el Consejo Nocturno. Sin duda alguna, el Consejo Nocturno es el órgano de gobierno que más

---

<sup>45</sup> *Leyes*, 751b7.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 735a4. Sobre esto mismo, Gómez Robledo señala: “Platón mantuvo hasta el fin la exigencia de que los gobernantes tengan la más alta cultura que sea posible, o como dice Taylor, que la aptitud política y la ciencia (*statesmanship and science*) concurren en la misma persona.” GÓMEZ ROBLEDO (1986), p. 597.

críticas ha generado, justificadamente, entre los estudiosos de la obra platónica de las *Leyes*. El Consejo Nocturno está referido al final del diálogo, en el libro XII. Compuesto principalmente de ancianos – los más capaces entre todos –, posee poderes extraordinarios y superiores sobre cualquier otro órgano de la *polis*. Se le denomina así porque sesiona en las últimas horas de la noche o en la madrugada y su principal función radica en mantener la salud pública de la ciudad-Estado. Más que un órgano de gobierno es una autoridad intelectual y moral<sup>47</sup>. Opera como un órgano corregidor y tiene un poder extraordinario político y jurídico, de ahí el principal riesgo que encarna. Saunders señala que el único vestigio que quedó del Filósofo-Rey, sobre todo, de esta figura del gobierno de los hombres, es precisamente, el Consejo Nocturno<sup>48</sup>. Klosko afirma, al respecto, que el Consejo Nocturno recuerdan a los guardianes de la *República*<sup>49</sup>. Sobre lo mismo insiste Jaeger<sup>50</sup>. Barker menciona que el Consejo Nocturno es la mente del Estado y coincide en que parece haber un regreso a la *República*<sup>51</sup>. Seguramente, toda la confusión que genera la presencia del Consejo Nocturno hubiera quedado aclarada si Platón hubiera finalizado de escribir su obra y precisado, con ello, a plenitud, las características últimas de dicha institución. De todas maneras, dicho Consejo no empaña el conjunto de contribuciones jurídicas y políticas.

Cada una de las instituciones, corresponden puntualmente, a su vez, según señala Barker, a los cuatro órganos representativos de la vida política ateniense, que eran la Asamblea, el Consejo o Senado, el Acrontado y el Areópago.<sup>52</sup> Sobre lo mismo insiste Laks, quien señala que no parece haber mucha novedad en Platón, respecto a las instituciones políticas imperantes en la *polis* en la que vivía:

Las instituciones políticas de la ciudad de las *Leyes* recuerdan a aquéllas de la Atenas democrática, con tres asambleas (la Asamblea propiamente dicha o *ecclesia*, el Consejo o *boulé* y el Consejo denominado <nocturno>), y el cuerpo de los magistrados, definidos por los diferentes sectores de actividad que administran...<sup>53</sup>

Sobre esta correspondencia, entre la teoría platónica y la realidad imperante, propia de todo realismo, Klosko afirma:

Para comprender el sistema constitucional de Magnesia, es necesario mirar brevemente el sistema de la Atenas del siglo IV. Como fue el caso en la mayoría de las ciudades griegas, el gobierno de Atenas combinaba una asamblea popular,

---

<sup>47</sup> LAKS (1999), p. 101.

<sup>48</sup> SAUNDERS (1992), p. 465.

<sup>49</sup> KLOSKO (1986), p. 235. Para un estudio más detenido sobre el Consejo Nocturno en este texto, véase 234 – 237.

<sup>50</sup> JAEGER (1992), pp. 1074 – 1075.

<sup>51</sup> BARKER (1947), pp. 347, 349.

<sup>52</sup> GÓMEZ ROBLEDO (1986), p. 609.

<sup>53</sup> LAKS (1999), p. 97. T. del A. (“Les institutions politiques de la cité des *Lois* rappellent par bien des côtés celles de l’Athènes démocratique, avec trois assemblées (l’Assemblée proprement dite ou *ecclesia*, le Conseil ou *boulé* et le Conseil dit <nocturne>), et des corps de magistrats, définis par les différents secteurs d’activité qu’ils administrent...” )

un consejo, un sistema de cortes, y magistrados [...] La estructura constitucional de Magnesia es similar, a primera vista [...] Pero en otros aspectos, Magnesia es completamente diferente. Magnesia tiende a ser un gobierno 'mixto'.<sup>54</sup>

Ahora bien, para lograr que las magistraturas sean capaces y los titulares de esas magistraturas tengan conocimiento, Platón considera indispensable que sean formados a partir de una correcta educación. Si en el ámbito privado, Platón concebía la necesidad de la educación de los hombres de una *polis*, en el ámbito público esa exigencia se conserva. La educación, no solamente está prevista para formar a los hombres de una comunidad, sino también a sus gobernantes. Dicha exigencia, cabe decir, también está presente en la concepción de los legisladores que debe tener toda *polis*. De este modo, hombres, legisladores y gobernantes deben estar educados sin ninguna distinción.

Pero tampoco basta con que los encargados de las magistraturas y de la legislación posean una adecuada formación, sino que también es necesario que quienes los elijan, los ciudadanos, cuenten con una buena formación para que logren elegir gobernantes y constituir magistraturas que les sean útiles a la *polis* y a sus habitantes. Los ciudadanos deben también estar educados, deben disponer de un adecuado nivel en su formación:

*At.*- ...los que asumen correctamente el ejercicio de las magistraturas tienen que haber sido suficientemente probados ellos mismos y su familia desde la niñez hasta el momento de su elección. Luego, que los que van a elegir deben estar criados en los caracteres que proponen las leyes y haber recibido una buena educación para llegar a ser capaces de elegir y rechazar a los que son dignos de ello por medio del desagrado y la aceptación.<sup>55</sup>

La educación tiene, así, un papel fundamental en las *Leyes*, pues sin ella, no sería posible que las propuestas política y jurídica platónicas prosperaran. De ahí que Platón conciba dos magistraturas, dentro del conjunto de las existentes, que son para él fundamentales: la primera, la de los supervisores de la educación; la segunda, la de los guardianes de la legislación. Sobre la primera, Platón afirma:

*At.*- ...esta magistratura es, con mucho, la más importante entre las más altas de la ciudad.<sup>56</sup>

En relación con los encargados de hacer valer la legislación, Platón menciona que:

*At.*- ...es absolutamente necesario que elijáis con especial celo los primeros guardianes de la ley.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> KLOSKO (1986), pp. 212 - 213. T. del A. ("In order to appreciate the constitutional system of Magnesia, it is necessary to look briefly at the system in fourth-century Athens. As was the case in most Greek cities, the government of Athens combined a popular assembly, a council, a system of courts, and magistrates [...] The constitutional structure of Magnesia is at first sight similar [...] But in other respects Magnesia is quite different. Magnesia is meant to be a 'mixed' state.").

<sup>55</sup> *Leyes*, 751c6.

<sup>56</sup> *Ibidem*, 765e2.

Así es el gobierno idóneo de las *Leyes*: un gobierno conformado tanto por el sistema jurídico como por el político, sustentado en el análisis de la realidad y de los excesos o defectos de los regímenes existentes. En dicho gobierno se posibilita el ejercicio del poder y la libertad de los hombres, mediante la presencia de la legislación y las magistraturas. Dicho gobierno descansa en el conocimiento, el consenso y la razón, y por supuesto, en la realidad. A partir de dicha conformación, la propuesta política tardía de Platón tiende a la realización de la justicia:

*At.*- Dado que, para nosotros, lo político es siempre, sin lugar a dudas, lo justo en sí, es aspirando a él y apuntando a esta igualdad, Clinias, que debemos fundar la ciudad que está naciendo ahora. Y si alguna vez alguien funda eventualmente (*sic*) otra, es menester que fragüe sus leyes apuntando a eso mismo, pero no a unos pocos tiranos o a uno o a una cierta fuerza popular, sino siempre a lo justo.<sup>58</sup>

En suma, Fernández Santillán resume las características del gobierno mixto platónico, de la siguiente manera:

...la pertinencia de que el poder no esté concentrado en una forma simple; la afirmación de que el buen gobierno no radica en las constituciones puras sino en su combinación, sobre todo en la que se produce al reunir a la monarquía y a la democracia; la convicción de que el buen gobierno sirve para realizar la libertad, la sabiduría, la unidad, la cultura y la concordia.<sup>59</sup>

Conforme a dichas características, podríamos apuntar, siguiendo a Lisi, que la aportación política platónica radica en lo siguiente:

...por un lado, someter el desorden anárquico, al que tiende la democracia radical que caracteriza a la parte inferior del estamento social, al dominio de una clase de magistrados que ha de asegurar el imperio de la ley y, en última instancia, garantizarán por medio de su conocimiento la corrección de las normas imperantes; por otro, templar el poder de la magistratura a través de rigurosos mecanismos de control y haciéndola responsable e sus actos ante la ley y el pueblo. Como en la *República* (cf. Por ejemplo, VI 499a-502c), conocimiento y consenso serán, pues, los dos pilares básicos de la estructura del Estado. Esta idea es la que ha dado lugar a lo que se conoció en la Antigüedad con el nombre de la constitución mixta. Las consecuencias concretas de este principio se traducen en la alta profesionalidad del estado.<sup>60</sup>

Sólo una precisión sobre lo anterior. Si bien es cierto que conocimiento y consenso serán los pilares básicos de la estructura del estado de las *Leyes*, también lo es

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, 752e2.

<sup>58</sup> *Ibidem*, 757c6.

<sup>59</sup> FERNÁNDEZ SANTILLÁN (2002 b), p. 34.

<sup>60</sup> LISI (1999), p. 68.

que, a diferencia de la *República*, dichos pilares están en la propuesta política tardía ya no representados por el Filósofo – Rey, sino materializados por las leyes.

Finalmente, habría que apuntar que, con relación a la contención del poder, Platón consideró necesario mantenerlo limitado, mediante una innovadora y férrea vigilancia, cuidando en todo momento que no excediese sus límites:

En toda la estructura de Magnesia, los poderes están separados, con numerosas instituciones vigilando a otras.<sup>61</sup>

Así también lo apunta Baudart al afirmar:

Platón entendió, antes que Montesquieu, que ‘el poder tiene que detener al poder’ y que la libertad política no se encuentra más que en los gobiernos moderados por las leyes.<sup>62</sup>

Por eso, su mayor contribución radica en la exposición del gobierno mixto:

Harta concesión fue, de su parte, el haber temperado la rígida autocracia de la *República* con el régimen mixto, oligárquico-democrático, de las *Leyes*. Este régimen, además, considerado desde la perspectiva histórica en que actualmente estamos, ha sido, en lo fundamental, el régimen político de la civilización occidental...<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> KLOSKO (1986), p. 221. T. del A. (“Throughout the Magnesian structure, powers are separated, with numerous institutions checking others.”).

<sup>62</sup> BAUDART (2004), p. 32.

<sup>63</sup> GÓMEZ ROBLEDO (1986), pp. 609 - 610.

## CAPÍTULO IV

### EL GOBIERNO DE LO MEJOR EN LAS *LEYES* DE PLATÓN

Ahora quisiera mostrar de qué modo el realismo político del Platón tardío está representado por su propuesta del gobierno de lo mejor, expuesta en las *Leyes*. Retomando los principales elementos del realismo, expuestos en la Introducción de este trabajo, se mostrará a continuación de qué manera dicha propuesta política platónica presenta rasgos realistas, considerando, además, lo referido en los anteriores tres capítulos. Antes de iniciar la exposición, deseo reiterar que el realismo político que encuentro en las *Leyes*, no es de corte radical sino, más bien, moderado, por las razones que a continuación se indicarán.

¿Cómo se construye y en qué consiste el gobierno de lo mejor de las *Leyes*? Comencemos la argumentación a partir de la manera como el realismo concibe la política y el ejercicio del poder. Conforme a lo señalado en su momento, habría que recordar que, para el realismo, resulta fundamental conocer las causas, los resortes y las motivaciones mediante los cuales se lleva a cabo la dinámica del poder, con la finalidad de saberlo manipular. Sin dicho conocimiento, sería muy difícil, sino es que imposible, orientar adecuadamente la acción política para la consecución de determinados fines. Para obtener tal conocimiento, el realismo considera principalmente las relaciones fácticas de poder, esto es, las condiciones imperantes de la realidad, a partir de las cuales construye su respectiva propuesta política.

En este primer punto, habría que destacar que, de acuerdo con lo señalado en los tres capítulos anteriores, en su propuesta política tardía, Platón parte de un examen sobre la naturaleza humana, del análisis del tipo de legislaciones que en la sazón se habían creado, y del tipo de regímenes políticos que hasta entonces habían imperado. Esas tres circunstancias, que podríamos denominar datos de la experiencia, son consideradas por Platón para la elaboración de su teoría política de las *Leyes*.

Respecto a dichos datos de la experiencia, lo que caracteriza al hombre, según el análisis platónico, es que está compuesto, por naturaleza, de alma y cuerpo, los cuales participan, además, de los dos tipos de movimiento que existen en el cosmos, y experimentan, tanto placer como dolor, al ser éstos constitutivos del ser del hombre. Acerca del tipo de legislación que siempre ha existido, Platón observa que ésta siempre ha sido aquella que contiene exclusivamente la ley pura, esto es, la parte meramente coactiva. Finalmente, sobre el tipo de regímenes políticos que han imperado en la realidad, éstos han sido, básicamente dos, a saber: la democracia y la monarquía. De lo anterior parte Platón para la estructuración de su propuesta política. Dicha propuesta no surge, entonces, de una idea preconcebida de la realidad, sino de un análisis profundo de lo que sucede o sucedió en los hechos. Éstos son los resortes, causas y motivaciones de la dinámica política, que tratará de manipular, a través de los respectivos mecanismos propuestos en su teoría, con la finalidad de modificar la realidad y conseguir los fines deseados. Ahora bien, es importante precisar que el análisis de la realidad es una condición necesaria, mas no suficiente, para hablar de la presencia de un realismo

político. Se requiere, además, que a partir de dicho análisis, se estructure una propuesta política que sea lo mejor posible, conforme a lo señalado en la Introducción de este trabajo, que considere los factores reales de poder y que, en virtud de los mismos, se formule la respectiva teoría, con sus respectivos mecanismos políticos.

Al respecto, ¿cuáles son los mecanismos propuestos por Platón para modificar la realidad imperante? Para responder a dicha cuestión, hay que señalar que tales mecanismos están relacionados con cada uno de los datos de la experiencia, lo que le permite su correspondiente factibilidad, esencial para todo realismo político.

Concretizando lo expuesto en los tres capítulos anteriores, habría que recordar que para transformar al hombre que se manifiesta en los hechos, Platón se inclina porque éste se vuelva un ser virtuoso, mediante una adecuada relación con el placer y el dolor, que le son connaturales, a partir de la honra y cultivo del cuerpo y del alma, y de la consecución de un determinado autodomínio, de acuerdo con lo señalado en el primer capítulo del trabajo.

En segundo lugar, para modificar el tipo de legislación imperante, Platón propone incluir un discurso denominado preámbulo o proemio, el cual genere un equilibrio entre la persuasión y la sanción, de acuerdo con lo señalado en el segundo capítulo de la tesis.

Finalmente, para cambiar los tipos de gobierno que han regido a lo largo del tiempo, Platón se inclina por generar una aleación entre la monarquía y la democracia, a partir de la fusión del conocimiento y la libertad, así como incorporar determinadas magistraturas, dando con ello, como resultado principal, un gobierno mixto expuesto en el tercer capítulo del trabajo.

Sin embargo, si bien es cierto que cada una de esas propuestas particulares puede incidir en la transformación de la realidad, bien podría sostenerse que, en el fondo, la principal propuesta política platónica se centra en el imperio de la ley, pues ésta debe regir la vida del hombre en sociedad, en vinculación con la educación – considerada en la propia ley –, y debe limitar el ejercicio del poder del gobierno mixto, así como regir las magistraturas propuestas en el diálogo.

En este sentido, la ley se constituye como el primordial agente de transformación de la realidad de la propuesta política platónica tardía. La definición de dicho agente resulta primordial para el realismo político, pues, a partir del mismo, se producen los efectos deseados en el mundo político sobre el que se pretende incidir. A través del desarrollo de tal agente en la vida social, se producen los efectos esperados por la teoría realista, la cual puede y debe medir la eficacia de los mismos. En cada una de dichas propuestas se manifiesta la manipulación de los datos de la experiencia, las cuales son posibles, precisamente, porque no derivan de supuestos teóricos, sino de la consideración de los factores reales de poder, como sucede en toda postura realista del poder.

Ahora bien, la manipulación de dichos datos de la experiencia así como la generación de las propuestas referidas, dejarían de tener sentido si no consideraran, a su



vez, los deberes sociales y los fines que se pretenden lograr, los cuales deberán presentar, como principal característica, su correspondiente posibilidad – definitoria de toda postura realista – que permitirá considerar, a su vez, su eficacia o ineficacia respectivas. Tales deberes y fines son la consecución de la razón y la conservación del equilibrio en las relaciones morales, sociales y políticas; el predominio de la educación, como eje rector de la formación de los individuos de la *polis*; la consecución de la amistad en el orden político; el mantenimiento de la prudencia en el comportamiento privado y público del hombre; el establecimiento y preservación de la paz, que permita el desarrollo del hombre, en todos los ámbitos; la realización de la justicia. Gracias a esos deberes y fines, el realismo político de Platón se torna moderado, frente a un realismo extremo, el cual consideraría únicamente la consecución de resultados independientemente de los medios utilizados<sup>1</sup>. Por el contrario, en el caso de la propuesta política platónica tardía, el consecuencialismo de las *Leyes* queda limitado por supuestos deontológicos y axiológicos ahí presentes.

Con relación a lo anterior, resulta importante mostrar de qué manera estos fines y deberes se vinculan con los dos principales criterios sobre la racionalidad de las acciones políticas, del realismo, a saber: la eficacia e ineficacia, por un lado, y la relación entre moral y política, por el otro<sup>2</sup>.

En el primer caso, la propuesta política de las *Leyes* manifiesta una clara orientación hacia el realismo, en la medida en que considera fuertemente que sus acciones políticas deben generar resultados concretos en la realidad imperante, y que se desea modificar. En virtud de ello, Platón dedica mucha atención al análisis de las relaciones de poder, así como en la definición y selección de los mecanismos mediante los cuales tener la capacidad de manipular dichas relaciones. En general, la eficacia se muestra con mayor vigor, en la consideración platónica sobre la posibilidad de realización de su propuesta política tardía, a la que se aludirá párrafos adelante. En particular, la eficacia se manifiesta en la formación (*paideia*) y desarrollo de hombres virtuosos, en el acatamiento voluntario y racional de la ley, así como en el ejercicio equilibrado del poder de la *polis*.

Concretamente, el imperio de las leyes en la vida social y política de la *polis*, resultado de la propuesta política platónica tardía, es el principal criterio de medición de la eficacia de la teoría política de las *Leyes*, pues está vinculado con la formación y desarrollo humanos, con la regulación jurídica de las relaciones sociales y políticas, así como con la dinámica general del poder, y su ejercicio particular. En la medida en que se acate la ley, en esa misma medida se logran los fines de su propuesta y, por tanto, ésta se torna eficaz.

En el segundo caso, no parece haber un realismo tan claro en la propuesta política tardía de Platón, de acuerdo con la tensión derivada entre moral y política, expuesta en la Introducción del trabajo. Sobre esto, habría que recordar que, para el realismo político, no existe la posibilidad de determinar objetivamente el contenido moral de las decisiones

---

<sup>1</sup> Véase lo señalado, al respecto, en el inciso “d” de la Introducción de este trabajo.

<sup>2</sup> Para lo que sigue, considérese lo expuesto en los incisos “d” y “e” de la Introducción.

políticas, además de que éstas están más encaminadas a la consecución de objetivos determinados por encima del contenido de las mismas. Al respecto, en el caso de las *Leyes*, habría que señalar que si bien es cierto que se intenta en todo momento la realización de los objetivos establecidos por la teoría, no parece, en cambio, haber una disociación tan manifiesta entre las llamadas éticas de la responsabilidad y de los fines, pues sí existe una justificación, en términos éticos, de las decisiones políticas. A diferencia de las propuestas políticas realistas, en las *Leyes* no parece haber una separación tan tajante entre las reglas de la política y las de la moral.

Por lo anterior, deber y poder no están tan contrapuestos, aun cuando sí hay una ligera subordinación de lo que se *debe* hacer, derivado de lo que se *puede* hacer. Por ello, hay un realismo más moderado. No hay, digamos, una total preferencia sobre lo eficaz, por encima del contenido ético de la acción política, sino un mayor equilibrio entre los resultados a obtener y los fines éticos en juego. En último término, para hacer el balance adecuado, es importante señalar que sí está presente en las *Leyes* el criterio que determina que es preferible realizar algo que si bien no es lo mejor, sí es, al menos, lo mejor posible.

De acuerdo con lo expuesto hasta el momento, podría quedar sintetizada, a modo de ilustración, la propuesta política de las *Leyes* de Platón mediante el siguiente esquema:

ASPECTOS	HECHOS DE LA EXPERIENCIA	PROPUESTAS PARTICULARES	MECANISMOS DE REALIZACIÓN	FINES DE LA PROPUESTA
Antropológico	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Alma y cuerpo: dos tipos de movimiento.</li> <li>➤ Placer y dolor</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Hombre virtuoso</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Honra y cultivo del cuerpo y del alma</li> <li>➤ Autodominio</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ La razón</li> <li>➤ El equilibrio</li> <li>➤ La educación</li> <li>➤ La amistad</li> <li>➤ La prudencia</li> <li>➤ La paz</li> <li>➤ La justicia</li> </ul>
Legislativo	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Ley coactiva</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Legislación con preámbulo y con parte coactiva</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Equilibrio entre persuasión y sanción</li> </ul>	
Político	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Monarquía</li> <li>➤ Democracia</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Gobierno mixto</li> <li>➤ Magistraturas</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Aleación entre conocimiento y libertad</li> </ul>	

Sin embargo, el principal elemento que denota la existencia de un realismo político en las *Leyes*, se centra en la concepción que tiene Platón de su propuesta como la mejor posible. Al respecto, habría que recordar que, para el realismo, lo posible queda definido a través de un doble movimiento. Primero, a partir del cuestionamiento a lo dado históricamente, como sostenía Lechner, y segundo, con referencia a lo imposible, caracterizado principalmente por la utopía. Con base en dicho movimiento, podríamos señalar que las *Leyes* cumplen con ambos criterios.

En el primer caso, de acuerdo con lo señalado en el presente trabajo, se ha intentado mostrar cómo la propuesta integral de las *Leyes* (sus propuestas particulares, sus mecanismos de realización y sus fines respectivos) deriva del análisis platónico de lo que sucede, o ha sucedido, en la realidad, en el orden antropológico, político, jurídico,

económico, religioso, etc.<sup>3</sup> Es decir, frente a las diversas formas de gobiernos, legislaciones, sociedades, ya sean espartanas, cretenses, persas, y/o atenienses, por ejemplo, Platón realiza una crítica a las mismas con la finalidad de proponer una forma de organización mejor. Al respecto Jaeger sostiene:

Este espíritu histórico – filosófico es el mismo que preside la síntesis platónica de las *Leyes* y que, partiendo de lo históricamente dado y defectuoso, pretende remontarse a lo perfecto y absoluto.<sup>4</sup>

Con relación a tal pretensión de las *Leyes* a lo perfecto y a lo absoluto, habría sólo que precisar que en todo momento Platón es consciente de la imposibilidad de lograrlo, razón por la cual se aboca a formular el mejor gobierno posible. Para lograr tal formulación, Platón habrá de hacer uso del considerable conocimiento que tenía sobre las condiciones de su época; sobre esto, Lisi afirma:

Las *Leyes* [...] dan testimonio de los amplios conocimientos que Platón poseía de la realidad política y jurídica de todas las ciudades estados pertenecientes a la cultura griega, así como de la de algunos pueblos cercano-orientales no griegos, como los persas.<sup>5</sup>

Tal consideración de los factores reales de poder – que constituye uno de los supuestos de toda postura realista – caracteriza a la teoría política platónica tardía. De esto da cuenta Barker cuando señala:

Antes de proceder a construir un Estado basado en esos principios, Platón voltea al pasado, y en el tercer libro de las *Leyes*, retoma las lecciones de la historia. Esta apelación a la historia, que se erige en contraste con el método lógico sobre el cual está basada la construcción de la *República*, muestra el carácter más realista de las *Leyes*.<sup>6</sup>

Asimismo, Heller apunta:

Platón se vio obligado a pactar con los hechos [...] Dicho pacto queda al descubierto en la solución que se propone en las *Leyes* a los problemas de política social [...] Platón admite ciertos hechos de la realidad porque su espíritu dialéctico comprende que las <ideas puras> están destinadas al fracaso, aunque para él, último filósofo de la polis, este enriquecimiento de soluciones representa al

---

<sup>3</sup> Respecto a este análisis histórico que lleva a cabo Platón, véase lo señalado en la nota 81 del primer capítulo de este trabajo.

<sup>4</sup> JAEGER (1992), p. 1021.

<sup>5</sup> LISI (1999), p. 65.

<sup>6</sup> BARKER (1947), p. 307. T. del A. (“Before he proceeds to construct a State on the basis of these principles, Plato turns to the past, and in the third books of the *Laws* he passes in review the lessons of history. This appeal to history, which stands in contrast with the logical method on which the construction of the *Republic* is based, indicates the more realistic temper of the *Laws*.”). Para conocer esta manera de apelar a la historia en Platón, véase en especial, en este mismo libro: pp. 307 – 313.

mismo tiempo un empobrecimiento: este nuevo Estado, más realista, no es sino un repliegue y esta nueva ética sólo una simple aceptación del *statu quo*.<sup>7</sup>

Con relación a la cita anterior, habría que precisar que, en Platón, no hay únicamente una simple aceptación del *statu quo*, pues ello lo hubiera orillado a proponer una teoría política que se abocara únicamente a administrar los factores reales de poder, como lo haría toda postura realista extrema. Más bien, habría que decir que Platón reconoce el *statu quo*, y lo toma en cuenta para la formulación de su propuesta política, sin embargo, considera también un conjunto de principios y fines superiores, establecidos ya desde la *República*, para la elaboración de su propuesta como lo mejor posible, los cuales le imprimen un carácter moderado a su realismo político.

Ahora bien, en el segundo caso de los párrafos arriba señalado, podríamos sostener que las *Leyes* derivan de una crítica a lo imposible, representado por la utopía descrita en la *República*. Me enfocaré sobre este punto a continuación, pues, el anterior, ya fue desarrollado. En particular, me interesa resaltar que Platón considera, en todo momento, a la *República*, entre otros criterios más, al elaborar las *Leyes*. Si esto es así, no resulta arriesgado sostener, entonces, que Platón crea su última propuesta política como resultado del análisis que realiza de su primera gran obra política.

Para dar cuenta de lo anterior, habría que comenzar mostrando cuáles son las consideraciones platónicas acerca de la posibilidad de realización de sus propuestas políticas expuestas en la *República* y en las *Leyes*. Con relación a la *República*, existen dos pasajes, principalmente, que aluden a dicha situación. En el primero se señala:

– ¿Se puede poner en práctica algo tal como se dice? ¿O no es acaso que la praxis, por naturaleza, alcanza la verdad menos que las palabras? Podría parecer que no, pero tú ¿lo concedes o no? – Lo concedo. – No me obligues, entonces a que muestre cómo lo que describo con el discurso debe realizarse en los hechos completamente; pero si llegamos a ser capaces de descubrir cómo se podría fundar el Estado más próximo a lo que hemos dicho, debes decir que hemos descubierto lo que demandas: que tales cosas pueden llegar a existir.<sup>8</sup>

Y en el segundo se afirma lo siguiente:

– Comprendo: hablas del Estado cuya fundación acabamos de describir, y que se halla sólo en las palabras, ya que no creo que exista en ningún lugar de la tierra. – Pero tal vez resida en el cielo un paradigma para quien quiera verlo y, tras verlo, fundar un Estado en su interior. En nada representa diferencia si dicho Estado

---

<sup>7</sup> HELLER (1998), p. 138.

<sup>8</sup> PLATÓN, *República*, Gredos, Madrid, tr. Conrado Eggers Lan, 1998, 473a. Utilizo en este trabajo la traducción de Eggers Lan, para las *República*, por lo que todas las citas directas, sobre dicho diálogo, se refieren a tal traducción. Como en el caso de las *Leyes*, a partir de este momento, habré de citar el nombre del diálogo y, posteriormente, la numeración canónica.

existe o va a existir en algún lado, pues él actuará sólo en esa política, y en ninguna otra. – Es probable.<sup>9</sup>

En ambos casos, existe la consciencia de que lo propuesto en la *República*, no sólo no existe en la realidad, sino que es muy difícil, si no es que imposible, que pueda existir en los hechos. Pero además, ambas citas denotan que no existe, tampoco, la preocupación platónica de abordar la cuestión práctica<sup>10</sup>, sino que el interés principal radica en plantear en términos teóricos la mejor propuesta política, y no la mejor propuesta política *posible*. El único medio de realización de la propuesta política platónica de la *República* se centra en que quien gobierne sea filósofo o que éste ejerza el gobierno de la *polis*:

A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, para el género humano; tampoco antes de eso se producirá, en la medida de lo posible, ni verá la luz del sol, la organización política que ahora acabamos de describir verbalmente.<sup>11</sup>

La dificultad de realización de dicha *posibilidad* es expresada por el mismo Platón:

Pues bien; convenid entonces que lo dicho sobre el Estado y su constitución política no son en absoluto castillos en el aire, sino cosas difíciles pero posibles de un modo que no es otro que el mencionado: cuando en el Estado lleguen a ser gobernantes los verdaderos filósofos, sean muchos o uno solo, que, desdeñando los honores actuales por tenerlos por indignos de hombres libres y de ningún valor, valoren más lo recto y los honores que de él provienen, considerando lo justo es la cosa suprema y más necesaria, sirviendo y acrecentando la cual han de organizar su propio Estado.<sup>12</sup>

En contraposición a la manifiesta dificultad de realización de la teoría política platónica de la *República*, en las *Leyes*, en cambio, sí existe una clara intención de la posibilidad de realización. Así se manifiesta en el diálogo, cuando se refiere ahí, a la ciudad propuesta, de la siguiente manera:

*At.-* Por lo tanto, el legislador nos dice nuevamente lo siguiente: Amigos, no creáis que se me oculta que lo dicho ahora con estas palabras es, en cierto sentido,

---

<sup>9</sup> *República...*, 592b.

<sup>10</sup> LAKS (1999), p. 109. Asimismo, en otro lado, Laks sostiene: “En otras palabras, en la *República* Platón no describe *praxis*, esto es, bajo qué condiciones la ciudad paradigmática es realizada.” LAKS (1990), p. 215. T. del A. (“In other words, in the *Republic* Plato does not describe *praxis*, that is, under what conditions the paradigmatic city is to be realized.”).

<sup>11</sup> *República*, 473d.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 540d.

verdad. Pero creo que, en cada una de las cosas que van a nacer, lo más lógico es que el que muestra el modelo de cómo debe llegar a ser lo que se está intentando no se quede corto en nada de lo que es lo más bello y verdadero. No obstante, aquel al que le sea imposible realizar algo, debe dejarlo y no hacerlo, pero debe planear cómo se puede dar lo que más se aproxima y es más afín a lo que conviene hacer entre las demás posibilidades y permitir al legislador terminar lo que se propone.<sup>13</sup>

En las *Leyes*, Platón elabora una propuesta de ciudad, que si bien no es perfecta como la de la *República*, si es, al menos, la más deseable dentro del orden de lo conveniente y, sobre todo, de lo posible<sup>14</sup>. Dicha ciudad es considerada como la más próxima a la inmortal:

*At.*- El [orden político] que estamos intentando diagramar ahora podría ser, si tiene lugar, el que más se aproxima al inmortal y sería el que es una unidad de una segunda manera.<sup>15</sup>

En esta relación entre ambos diálogos, siguiendo la exposición de Hinkelammert, podría decirse que las *Leyes* son tan sólo una aproximación a la *República* sin poder empatársele nunca, en ningún momento. La *República* representaría la propuesta política imposible en su realización y perfecta, mientras que las *Leyes* simbolizan lo posible e imperfecto, estando influida ésta por aquella. Sobre esto, Gómez Robledo sostiene:

...Platón contrapone claramente el Estado de las *Leyes* al Estado de la *República* como el reino de lo posible en oposición al reino de lo ideal. Aquella ciudad, dice, en la que todo es común [...] es sin duda la mejor en absoluto, sólo que, por lo visto, no es sino para dioses o hijos de dioses. Considerando lo cual, hay que esforzarse por excogitar otra constitución que pueda tener mayores visos de realización, así venga, en cuanto a su valor, en segundo lugar con respecto a la primera.<sup>16</sup>

Asimismo, Laks afirma:

Las instituciones de las *Leyes* ocupan el lugar que quedó vacante por la imposibilidad, en lo sucesivo reconocida, de imponer a los hombres las disposiciones que la *República* presenta enfáticamente, no sólo como siendo <deseables> (las mejores), sino también <posibles>.<sup>17</sup>

La *República* se erige, entonces, como una referencia para las *Leyes*, en el sentido de que éstas tienen como guía principal a aquélla para la elaboración de su respectivo

---

<sup>13</sup> *Leyes*, 746 b3.

<sup>14</sup> Para lo que sigue, considérese lo expuesto en los incisos “a”, “b” y “c” de la Introducción.

<sup>15</sup> *Leyes.*, 739e2.

<sup>16</sup> GÓMEZ ROBLEDO (1986), p. 588.

<sup>17</sup> LAKS (1999), p. 65. T. del A. (“Les institutions des *Lois* occupent la place laissée vacante par l’impossibilité, désormais reconnue, d’imposer à des hommes des dispositions que la *République* présente emphatiquement comme étant non seulement <souhaitables> (les meilleurs), mais encore <possibles>.”).

contenido. En este sentido, podría decirse que, haciendo eco de la exposición de Hinkelammert, no se puede determinar la solución posible de las *Leyes*, sin pensar la solución en su perfección, representada por la *República*. De este modo, parafraseando a Lechner, el realismo de las *Leyes* no se opone, sino que supone la utopía<sup>18</sup> de la *República*. Al respecto, Gómez Robledo afirma:

...las *Leyes* no cancelan el Estado ideal del otro diálogo, y más aún, lo reafirman vigorosamente.<sup>19</sup>

Por su parte, Laks señala:

...las *Leyes* vienen efectivamente a completar las indicaciones que quedaron programadas en la *República*.<sup>20</sup>

Saunders refiere:

Por lo tanto, se debe concluir, que Platón no tiene una filosofía política ‘tardía’; la *República* y las *Leyes* son, simplemente, diferentes lados del mismo paño.<sup>21</sup>

Y Bodéüs sostiene, refiriéndose a las *Leyes*:

Ese diálogo [...] no contiene, propiamente hablando, ninguna retractación con las tesis principales de la *República* [...] las *Leyes* constituyen un complemento de la *República*.<sup>22</sup>

Con relación a lo anterior, habría que precisar que más que un complemento, las *Leyes* son, más bien, una propuesta política que rescata ciertos principios de la *República* (el principal, el imperio de la razón), pero que, además, introduce nuevos elementos (el gobierno de la ley), mediante los cuales intenta modificar efectivamente la realidad política imperante. Que lo anterior sea así es importante pues denota que entre ambos diálogos existe una conexión, como algunos sostienen – a lo cual me adhiero – en contraposición de quienes sostienen que lo que prevalece es una ruptura entre los

---

<sup>18</sup> Resulta ilustrativa la observación de Neschke-Hentschke sobre la percepción que se tiene actualmente de la utopía, frente a la que tenía el propio Platón: “Lo <utópico> es un término moderno y peyorativo; nosotros lo hemos aplicado, no obstante, al estatuto ontológico y formal del modelo platónico para apuntar la ausencia de su lugar; ya que, para Platón, la ausencia de un lugar no es un defecto, sino un triunfo. Es por eso que Platón caracteriza el modelo en términos positivos...” NESCHKE-HENTSCHKE (2001), p. 259. (“L’<utopisme> est un terme moderne et péjoratif ; nous l’avons pourtant appliqué au statut ontologique et formel du modèle platonicien pour signaler l’absence de son lieu ; car, pour Platon, l’absence d’un lieu n’est pas un défaut, mais un atout. C’est pourquoi Platon caractérise le modèle en termes positifs...”).

<sup>19</sup> GÓMEZ ROBLEDO (1986), p. 588.

<sup>20</sup> LAKS (1999), p. 90. T. del A. (“...les *Lois* viennent effectivement compléter des indications restées programmatiques dans la *République*.”).

<sup>21</sup> SAUNDERS (1992), p. 466. T. del A. (“Therefore, one might conclude, Plato does not have a ‘later’ political philosophy; the *Republic* and the *Laws* are simply different sides of the same cloth.”).

<sup>22</sup> BODEÜS (1985), p. 367. T. del A. (“Ce dialogue [...] il ne contient à proprement parler aucun désaveu des thèses principales de la *République* [...] les *Lois* constituent un complément de la *République*”).

mismos<sup>23</sup>. Tal conexión está representada por la continuidad de ciertos principios<sup>24</sup> de la *República* que se conservan en las *Leyes*, a saber: la búsqueda de la justicia, el imperio de la razón, la consecución del equilibrio y la prudencia en los ámbitos público y privado, por lo menos, los cuales continúan vigentes de un diálogo a otro, y que se intentan lograr mediante el establecimiento de otros medios, principalmente, la sustitución del Rey-Filósofo por el gobierno de las leyes. Laks también se refiere a que las *Leyes* y la *República* comparten varios elementos comunes, por lo que no es posible sostener una postura que señale que existe un abandono de un diálogo a otro<sup>25</sup>.

En esta vinculación entre ambos diálogos, la *República* sería la ciudad de primer grado, mientras que las *Leyes* denotarían la ciudad de segundo grado, que si bien no es la mejor o la ideal de todas, sí es, al menos, la mejor posible<sup>26</sup>. Al respecto, señala Laks:

...la ciudad de las *Leyes* se tendrá como <la más cercana posible> a las instituciones de la *República*, y, más explícitamente aún, que <no hay necesidad de buscar ningún otro modelo (*paradeigma*) de constitución> que aquel de la primera ciudad, precisamente en la medida en que no conviene más que para <dioses o hijos de dioses> (739e). Las *Leyes* establecen entonces, entre la ciudad de la *República* y aquella de las *Leyes*, una relación paradigmática: la primera ciudad proporcionaría el modelo en el que la segunda sería si no la realización, ya que toda realización es por definición práctica, al menos la primera etapa, de naturaleza todavía teórica (702d), de tal realización.<sup>27</sup>

Y, en otro texto, Laks identifica a la propuesta política de las *Leyes* como la segunda mejor, frente a la de la *República*, que vendría siendo la mejor, en primer nivel.<sup>28</sup> Igualmente, así lo señala Lisi:

La constitución de la *República* es la mejor imitación y sirve de modelo a las restantes. La de las *Leyes* es la segunda mejor imitación del gobierno divino [...]

---

<sup>23</sup> Sobre las diversas posturas que han manifestado los autores acerca de la relación entre la *República* y las *Leyes* (continuidad o ruptura, principalmente), véanse, por ejemplo, las referencias al respecto en LISI (1987), p. 195, LISI (2001), pp. 13 – 15, LISI (1999), pp. 51 – 57. Véase también la ilustrativa exposición de Laks sobre las tres formas de interpretar las *Leyes*, respecto a la *República* y el *Político*, como complemento, como revisión, y como realización: LAKS (2000), pp. 267 – 275.

<sup>24</sup> Dichos principios se tornan pragmáticos en las *Leyes*, según SAUNDERS (1992), p. 481.

<sup>25</sup> LAKS (1999), pp. 88, 103.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 90. Sobre el concepto de lo posible, Laks apunta: “Ahora, la definición platónica de lo ‘posible’ en términos de ‘la más grande aproximación’ corresponde casi exactamente con la fórmula por la cual las *Leyes* se refieren a la segunda ciudad.” LAKS (1990), p. 216. T. del A. (“Now Plato’s definition of the ‘possible’ in terms of ‘the greatest proximity’ matches almost exactly with the formula by which the *Laws* refers to the second city.”)

<sup>27</sup> LAKS (1999), pp. 103 - 104. T. del A. (“...la cité des *Lois* se tiendra <au plus près possible> des institutions de la *République*, et, plus explicitement encore, qu’<il ne faut chercher nul autre modèle (*paradeigma*) de constitution> que celui de la première cité, précisément dans la mesure ou elle ne convient qu’à des <dieux ou des enfants des dieux> (739 e). Les *Lois* établissent donc, entre la cité de la *République* et celle des *Lois*, une relation paradigmatique : la première cité fournirait le modèle dont la seconde serait sinon la réalisation, puisque toute réalisation est par définition pratique, du moins la première étape, de nature théorique (702d), d’une telle réalisation.”)

<sup>28</sup> LAKS (2001).



Las *Leyes* son, por tanto, un proyecto político abierto que realiza lo mejor posible la idea del bien en la comunidad y que puede aplicarse ya a la realidad.<sup>29</sup>

Por su parte, Bermudo afirma:

... en las *Leyes* se abandona el punto de vista ideal y se aspira a diseñar una ciudad humana. Sus doce libros hacen de esta obra inacabada el mayor esfuerzo del pensamiento clásico por fundar una ciudad para los hombres. La ciudad descrita en las *Leyes* responde al segundo ideal ya anunciado en el *Político*; es decir, a un escenario en el que se opta por el gobierno de las leyes.<sup>30</sup>

Se genera entonces una relación de paradigma – realización<sup>31</sup>, en las *Leyes*, mediante el cual éstas tienden, por un lado, a realizar lo establecido en la *República* y, por el otro, constituyen un esfuerzo por superar las meras condiciones reales de poder, en las que se perpetúa la situación imperante, a través de la transformación de la realidad, con miras a la consecución de los fines propuestos por la teoría política. Al respecto, Lisi afirma:

Uno de los más influyentes enfoques consideran a las *Leyes* como una obra que apunta a una mayor audiencia, y que está más preocupada por la aplicación práctica de los principios teóricos de los dos principales diálogos, la *República* y el *Político*.<sup>32</sup>

Sobre esto, resalta que Saunders se refiera a las *Leyes* como la “utopía práctica”<sup>33</sup>, frente a la *República*, a la que suele caracterizarse, simplemente como utópica. De todos modos, Saunders sostiene que entre la *República* y las *Leyes* hay una tensión entre lo ideal y lo real:

Hay en las *Leyes* una clara tensión entre lo que Platón habría *querido* prescribir y lo que se dio cuenta que podía realizar en términos prácticos – en una palabra, una tensión entre lo ideal y lo real.<sup>34</sup>

En esta tensión, Platón siempre intentará moldear su teoría hacia la consecución de lo ideal<sup>35</sup>, sin perder de vista la realidad. Dicha consideración de lo ideal constituye el elemento principal mediante el cual la propuesta política tardía de Platón manifiesta una postura realista moderada y no un realismo radical.

---

<sup>29</sup> LISI (1999), pp. 55 – 57.

<sup>30</sup> BERMUDO (2001), p. 84.

<sup>31</sup> LAKS (1999), p. 105.

<sup>32</sup> LISI (2001), p. 12. T. del A. (“One of the most influential approaches considers the *Laws* as a work, which is aimed at a wider audience and is more concerned with the practical application of the theoretical principles of the two major political dialogues, the *Republic* and the *Statesman*.”).

<sup>33</sup> SAUNDERS (1992), p. 465.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 482. T. del A. (“There is in the *Laws* a clear tension between what Plato would *like* to prescribe and what he feels he can achieve in practical terms – in a word, a tension between ideal and real.”).

<sup>35</sup> KLOSKO (1986), p. 211.

En esta transformación de la realidad, se intenta superar sus deficiencias para orientarla hacia la consecución de lo mejor posible: el mejor hombre, la mejor legislación y el mejor gobierno. George Klosko hace hincapié en que la propuesta política de Platón emana de lo existente, con la finalidad de transformarla y subsanar aquello que, conforme a la teoría, deba ser mejorable:

Así, en todos estos casos, y en otros a lo largo de las *Leyes*, existen numerosos ejemplos para mostrar que el procedimiento de Platón consiste en tomar lo que existe en la realidad y resolver sus defectos.<sup>36</sup>

Dicho intento de modificación de la realidad presupone la concepción que Platón tiene de ésta, no como algo necesario, sino como algo contingente, es decir, como algo que es de una manera pero que puede ser de otra, de conformidad con la concepción que tiene toda postura realista acerca del mundo socio-político.<sup>37</sup>

En esta superación de las deficiencias de la realidad, existe además un importante esfuerzo, por parte de la propuesta política de las *Leyes*, de incluir la participación colectiva de los ciudadanos en la construcción social de 'lo real', entendido como la mejor sociedad política posible, conforme lo llevan a cabo las teorías realistas del poder. Dicho esfuerzo está representado por la función del proemio de la ley<sup>38</sup>, por el ejercicio de la libertad política del gobierno mixto, y por los mecanismos de selección de los magistrados, en los que interviene la Asamblea<sup>39</sup>, en los que se intenta justificar racionalmente la obediencia voluntaria de la ley, así como realizar la participación de los ciudadanos, respectivamente. De acuerdo con lo anterior, las acciones políticas de la dinámica del poder, en las *Leyes*, están marcadas a su vez, siguiendo a Lechner, por el diálogo y el consenso que permiten el discurso racional de la ley y el principio de participación de la democracia. A partir de esta racionalidad política, se vinculan los miembros de la sociedad y su gobierno político, en la que se intenta un equilibrio entre la consecución de intereses particulares y colectivos.

En suma, para lograr realizar lo mejor posible, Platón concibe una propuesta política en la que el gobierno de los hombres, encabezado por el Rey-filósofo, y seguido por los guardianes y los productores, es sustituido por el gobierno de las leyes. Pero, como ya se señaló párrafos arriba, entre ambos tipos de gobierno no existe una absoluta ruptura sino una cierta continuidad, en lo referente a la presencia de la razón, pero también una cierta modificación, consistente en que dicha razón ya no está representada por el Rey filósofo, sino materializada en el proemio o preámbulo de la ley. En todo caso, mediante la incorporación de la ley, se intenta hacer posible en las *Leyes*, aquello que era imposible en la *República*. En este sentido, afirma Gómez Robledo:

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 210. T. del A. ("Thus in all these cases, and others throughout the *Laws* too numerous to recount, Plato's procedure is to take what exists and to work out its flaws").

<sup>37</sup> Véase, al respecto los dos supuestos ontológicos acerca del mundo socio-político del realismo, expuestos en el inciso "a" de la Introducción de este trabajo.

<sup>38</sup> Véase lo citado en la nota 212.

<sup>39</sup> Véase LAKS (1999), p. 99.

...la *República* es apenas el esquema, y bien simple por lo demás, de una constitución política, de la cual están por completo ausentes estas normas de conducta social que conocemos con el nombre de leyes.<sup>40</sup>

Dichas normas, en las *Leyes*, tratarán de considerar todos los aspectos de la vida social, política, jurídica y económica del hombre. Para ello, Platón elabora una normatividad amplísima tanto por los asuntos que considera como por la manera como los aborda. Desde el primer libro hasta el último, Platón va mostrando diversas leyes que lo mismo regulan las bebidas en común, para el fomento de la templanza, como las condiciones materiales que debe poseer la *polis* idónea, tales como su extensión, el número de habitantes, la cercanía con el mar, la división del territorio, entre muchas otras más.

Además de lo anteriormente enunciado, habría que destacar que, entre el conjunto de asuntos que regulan las *Leyes*, están las referentes a cómo deben de llevarse a cabo determinadas disciplinas formativas – como la música, la gimnasia, la poesía, las ciencias matemáticas –, y todo lo relativo a la educación de los hombres, el culto que se debe practicar en la *polis*, las relaciones con el prójimo, la organización social, los festivales, los asuntos familiares (casamiento, procreación de hijos, divorcios, relaciones entre padres e hijos), el sistema de propiedad de la tierra, los mandos militares, los guardias rurales, urbanos y del mercado, la labor de los funcionarios religiosos y las festividades religiosas, la labor de los jueces, de los magistrados, la vida sexual de los integrantes de la *polis*, la organización económica (la caza, la agricultura, el artesanado, el mercado, los *metecos*), los delitos de diversa índole, todo lo referente al derecho penal, en particular homicidios y lesiones, al derecho procesal, la organización de los tribunales, el comercio, los impuestos, entre muchos otros temas más. Al respecto, Sinclair apunta:

Platón había aprendido mucho; ahora reconoce qué tanto del éxito de una ciudad-Estado, o cualquier experimento de gobierno, depende de los factores externos, de la raza y el clima, de la compatibilidad de la mezcla de las poblaciones, de la conveniencia de una constitución para un pueblo y un lugar. Esbozando su nueva colonia, por tanto, Platón tiene mucho más qué decir sobre las condiciones económicas que en la *República*.<sup>41</sup>

Estas consideraciones materiales de Platón, motivan a Sinclair a sostener que

...la ciudad de las *Leyes* es mucho más de este mundo.<sup>42</sup>

Sobre la misma línea, Klosko apunta:

---

<sup>40</sup> GÓMEZ ROBLEDO (1986), p. 589.

<sup>41</sup> SINCLAIR (1959), p. 191. T. del A. ("Plato had learned much; he now recognizes how much the success of a city-state, or any experiment in government, will depend on external factors, on race and climate, on the compatibility of mixed populations, on the suitability of a constitution for a people and a place. In sketching his new colony, therefore, Plato has more to say about economic conditions than in the *Republic*.").

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 206. T. del A. ("...the city of the *Laws* is very much of this world.").

En las *Leyes*, Platón discurre sobre una ciudad imaginaria, pero una que está más cercanamente ligada al mundo real.<sup>43</sup>

Igualmente, Lisi afirma:

En una palabra, se trata, sin lugar a dudas, de su obra más inmediatamente relacionada con su época y con la realidad social en la que fue escrita.<sup>44</sup>

Y, en este vínculo con el mundo real, la propuesta platónica tardía está acorde, también, con los ideales griegos:

Permitiendo tal participación, Platón formula el segundo-mejor Estado de acuerdo con los ideales griegos convencionales.<sup>45</sup>

Por ello, las *Leyes* no son una obra sustentada en la mera especulación teórica sino un genuino y valioso esfuerzo por comprender las exigencias y particularidades de la realidad, y por responder, mediante la formulación de un modelo político asequible en los hechos, a sus necesidades; he ahí, una de sus principales grandezas.

---

<sup>43</sup> KLOSKO (1986), p. 206. T. del A. (“In the Laws, Plato discusses an imaginary city, but one that is tied more closely to the real world.”).

<sup>44</sup> LISI (1999), p. 8.

<sup>45</sup> KLOSKO (1986), p. 224. T. del A. (“In allowing such participation, Plato brings the second-best state into accord with conventional Greek ideals.”).

## CONCLUSIONES

Del conjunto de conclusiones que podrían extraerse del vasto contenido de las *Leyes* – en materia educativa, política, antropológica, ética, jurídica, ontológica, entre otras más –, habré de resaltar a continuación algunas de ellas que giran, principalmente, en torno a la manera de pensar el poder, su estructura y su respectivo ejercicio. Sin desconocer la enorme riqueza que existe en cada una de las propuestas platónicas, que pueden derivarse de los diversos aspectos del diálogo, la correspondiente a la constitución política concebida por Platón resulta, por sí misma, extraordinaria, por lo que a su innovación e importancia se refiere.

De acuerdo con la anterior, se expondrán a continuación cinco aspectos que ameritan ser resaltados. El primero, a partir del cual se derivan, de una u otra forma, los otros cuatro, hace alusión al tipo de gobierno que considera Platón como el más adecuado, así como a la manera de ejercerlo, lo cual motiva a reflexionar acerca de la posible presencia, en ciernes, de elementos políticos y jurídicos característicos del moderno concepto de Estado de Derecho, en la teoría política platónica tardía. El segundo aspecto, se centra en la presencia del elemento racional en el ejercicio del poder, que da cuenta que Platón no abandona, como algunos consideran, a la razón en su propuesta política tardía, sino que la refuerza considerablemente. El tercero, referente a la existencia de una ética política, mediante la cual la propuesta platónica queda sustentada en principios superiores, a la vez que guarda relación con los factores reales de poder. El cuarto, que la política se concibe como *paideia*, marcada por un claro fin formativo. Y, el quinto, que la propuesta política tardía de Platón, privilegia la libertad en el ejercicio de poder.

### a) Platón: ¿precursor del Estado de Derecho?

La manera como Platón respondió a los dos principales dilemas de la teoría política, nos orilla a reflexionar acerca de si él es el precursor de lo que se conoce como ‘Estado de Derecho’, concepto político y jurídico acuñado muchos siglos después<sup>1</sup>. Antes de exponer a qué se refieren ambos dilemas, se aludirá, a continuación, en qué consiste el referido concepto, con la finalidad de dar respuesta a la cuestión enunciada en el título del apartado.

En términos generales<sup>2</sup>, habría que señalar que el Estado de Derecho es una manera particular de Estado, en el que predomina una racionalidad específica tanto del derecho como del poder político. De acuerdo con dicha racionalidad, la actividad del Estado está circunscrita a la consecución de determinados fines y objetivos, en beneficio de la sociedad. Para lograr dicha finalidad, el contenido del derecho debe considerar las

---

<sup>1</sup> El concepto de Estado de Derecho se gestó en Alemania, en el siglo XIX, de acuerdo con BÖCKENFÖRDE (2000), pp. 18 - 19.

<sup>2</sup> La complejidad de la exposición del concepto ‘Estado de Derecho’ rebasa los fines de este trabajo, por lo que sólo se mencionará, en términos generales, a qué alusión. Para conocer en qué consiste, véase BÖCKENFÖRDE (2000), pp. 17 – 45, ROJAS AMANDI (2000), pp. 125 – 156, DÍAZ (2004), pp. 63 – 82, entre otros.

necesidades e intereses generales de esa sociedad, y debe expresarse a través de leyes escritas, instituciones y procedimientos claros y precisos. El ejercicio del poder, está circunscrito al derecho, por medio del cual queda limitado. En este sentido, los actores políticos – y sociales –, así como las relaciones de poder, están regulados por el orden jurídico.

Siguiendo a Rojas Amandi<sup>3</sup>, habría que decir que, en la evolución del Estado de Derecho – que ha ido de una visión formalista a una material – se han incorporado ciertos elementos y principios que, en la actualidad, se consideran irrenunciables, a saber: la división de poderes, el imperio de la ley, y el respeto a los derechos fundamentales. Dicho Estado de Derecho se lleva a cabo a través de una dinámica expresada en ciertas instituciones, a saber: la justicia administrativa, la regulación de conflictos constitucionales, el control jurisdiccional de la constitucionalidad de las leyes, y la responsabilidad de los servidores públicos. Dicha dinámica e instituciones están también reguladas por el derecho. Lo que interesa destacar con lo anterior, para responder al cuestionamiento inicial, es el valor que tienen las leyes en el orden social, político y jurídico, en un Estado de Derecho.

Como ya se apuntó en los capítulos II y III de este trabajo, Platón destaca por haber sido el primero en formular, claramente, en términos teóricos, uno de los dos principales dilemas políticos de la teoría política, a saber, aquel que gira en torno del *modo* de gobernar, y ya no solamente a la *forma* de gobierno.<sup>4</sup> El debate acerca de la *forma* de gobierno – inaugurada por Heródoto – está vinculado con quién debe gobernar, el cual ha sido respondido de muchas maneras, entre las cuales resaltan las tradicionales respuestas, a saber, la monarquía, la aristocracia, y la democracia, y sus respectivas formas viciadas, la tiranía, la oligarquía, y la olocracia, respectivamente<sup>5</sup>. En este debate milenario, Platón se pronunció por el gobierno mixto – ya expuesto en el capítulo III.

Pero existe un segundo debate, referente al *modo* de gobierno, el cual alude a cómo debe gobernarse, y éste ha sido respondido, principalmente, de dos maneras, ya sea a través de los hombres, ya sea a través de las leyes. En cada caso, existen argumentos a favor y en contra para pronunciarse por uno o por otro, así como condiciones de posibilidad que tornan viables a ambas formas de ejercer el poder.

En el primer caso, el principal argumento a favor del gobierno de los hombres se refiere a la generosidad que pueda haber en un gobierno en el que, quien decida en último término, sea una o varias personas, frente a situaciones particulares. Dicha sensibilidad deriva de que el gobernante sea quien tenga la capacidad de decidir, y por tanto, de actuar con justicia, frente a determinados asuntos, como no sucedería – de acuerdo con este

---

<sup>3</sup> Para conocer en qué consisten dichos principios e instituciones, véase ROJAS AMANDI (2000), pp. 125 – 156.

<sup>4</sup> Para ahondar en el conocimiento de estos dos dilemas políticos, véase “¿Gobierno de los hombres o gobierno de las leyes?, en BOBBIO (2005), pp. 167 – 189.

<sup>5</sup> Para conocer, en términos generales, la manera como se ha respondido a este primer dilema, véase BOBBIO (1999).

argumento –, a través de un gobierno *supra* personal, cuyo ejercicio es impersonal e indiferenciado. La condición de posibilidad del gobierno de los hombres radica en disponer de los mejores hombres, esto es, de hombres cuya capacidad, conocimiento y calidad ética fuese extraordinaria, en términos positivos:

...la superioridad del hombre se cimienta en el supuesto del buen gobernante...<sup>6</sup>

Frente a lo anterior, el principal argumento en contra del gobierno de los hombres deriva, precisamente, de que quien gobierne, sea una o varias personas, no posea tales cualidades. De ser así, dicho gobierno conlleva el riesgo de que se ejerza el poder a voluntad y capricho de alguien, en detrimento de los demás, incurriendo con ello en injusticias. En el fondo, la principal preocupación consiste en que el ejercicio del poder se lleve a cabo selectivamente, motivado por los prejuicios, fobias, gustos, conveniencias del gobernante.

Producto de dicha preocupación, y ante la dificultad de encontrar hombres extraordinarios, se formula el gobierno de las leyes, cuyo principal argumento a favor se centra en la despersonalización del gobierno:

El primado de la ley se basa en la idea de que, en términos generales, los gobernantes sean malos, en el sentido de que tienden a usar el poder para sus propios fines.<sup>7</sup>

En este sentido, el ejercicio del poder se llevaría a cabo, no a voluntad de alguien en particular, sino mediante parámetros objetivos, lo cual evitaría incurrir en tendencias a favor o en contra de alguien específicamente:

...el respeto a la ley le impide al gobernante ejercer parcialmente su poder en defensa de intereses privados...<sup>8</sup>

La condición de posibilidad del gobierno de los hombres radica en contar con las mejores leyes, esto es, disposiciones normativas racionales, claras, precisas, bien elaboradas y que recojan las necesidades de la sociedad.

El principal argumento en contra del gobierno de las leyes deriva, precisamente, de su carácter impersonal así como de su imperfección. En el primer caso, el juicio desfavorable al gobierno de las leyes hace hincapié en que, el carácter general y desprovisto de pasiones de la ley, juzgue férreamente y pase por alto ciertas situaciones particulares que ameritaban un trato diferenciado. En el segundo caso, el juicio desfavorable se dirige al predominio de intereses particulares en la elaboración de la ley, en detrimento del bien común.

---

<sup>6</sup> BOBBIO (2005), p. 170.

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 169.

Respecto a estos argumentos a favor y en contra del gobierno de los hombres y de las leyes, Bobbio señala:

...quien sostiene la tesis de la superioridad del gobierno de los hombres cambia completamente la tesis del adversario: lo que constituye para éste último el elemento positivo de la ley, su 'generalidad', se vuelve para el primero el elemento negativo, en cuanto, precisamente por su generalidad, la ley no puede abarcar todos los casos posibles y necesita por tanto la intervención del gobernante sabio a fin de que a cada uno se le dé lo suyo. Sin embargo, el otro puede a su vez defenderse aduciendo el segundo carácter de la ley. El hecho de 'no tener pasiones'.<sup>9</sup>

Cada una de ambos gobiernos trae consigo beneficios:

Mientras la primacía de la ley protege al ciudadano del arbitrio del mal gobernante, la superioridad del hombre lo protege de la aplicación indiscriminada de la norma general, bajo el supuesto de que el gobernante sea justo.<sup>10</sup>

A lo largo de la historia, se han generado teorías a favor y en contra de cada uno de esas formas de ejercer el poder, dando preponderancia a las que se pronuncian a favor del gobierno de las leyes.<sup>11</sup> La concepción del gobierno de las leyes, tuvo una peculiar evolución histórica, hasta desembocar en el concepto de Estado de Derecho:

...el principio de la *rule of law* pasó de Inglaterra a los Estados constitucionales en las teorías jurídicas, dando origen a la doctrina, ahora verdaderamente constitucional [...] del 'Estado de Derecho', es decir, del Estado que tiene como principio inspirador la subordinación de todo poder al derecho, desde el nivel más bajo hasta el más alto, mediante el proceso de legitimación de toda acción de gobierno que fue llamada, desde la primera Constitución escrita de la época moderna, 'constitucionalismo'.<sup>12</sup>

De acuerdo con Bobbio, dos de los principios fundamentales del Estado de Derecho, provienen de la concepción del gobierno de las leyes, a saber: el gobierno *sub lege* (aquel en el que el gobierno se encuentra sometido a leyes), y el gobierno *per leges* (aquel en el que el gobierno se ejerce mediante leyes generales y abstractas).

Con relación a lo anterior, en el caso de Platón, habría que recordar que éste se pronunció, en un primer momento, por el gobierno de los hombres, representado en el Rey-Filósofo, en la *República*, y posteriormente, derivado de la crítica que él mismo realizó, optó por un gobierno de leyes, precisamente en las *Leyes*, por las razones ya expuestas. En virtud de ello, Platón resalta como el primero en haber ceñido el poder a

---

<sup>9</sup> *Idem.*

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 169 - 170.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 170 y ss.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 172.



normas claras y objetivas, con la finalidad de evitar el ejercicio caprichoso del poder, y por tanto, es el primero en haberlo limitado de manera racional.

Sin embargo, Platón no desechó la esencia del gobierno de los hombres, esto es, el predominio de la sabiduría del gobernante, sino que la incorporó a su concepción de ley, precisamente en el apartado denominado preámbulo o proemio, expuesto en el capítulo II, y a la concepción que tuvo de legislador, logrando con ello rescatar lo mejor de ambos modos de ejercer el poder. Al respecto, Bermuda afirma:

Platón se encarga de ello, elevando la ley a dictamen de la razón libre de pasión [...] En el fondo, la ley es la voz escrita del filósofo-rey en una ciudad donde está ausente.<sup>13</sup>

Por tales razones, podría señalarse que si bien podría ser inexacto afirmar, en términos estrictos, que es el precursor del Estado de Derecho, por el conjunto de aspectos que contiene – aunque algunos sí lo sostienen<sup>14</sup> –, sí es posible, al menos, señalar que en su diálogo las *Leyes* está presente una concepción política y jurídica en la que el poder se encuentra limitado y ceñido a las leyes e instituciones (esto es, las magistraturas), que habrá de incubarse y desarrollarse, de manera posterior e intermitente, en la tradición jurídica y política de los siglos venideros hasta la fecha.

Sobre esta importante contribución platónica, vinculada al Estado de Derecho, Bermudo afirma:

Este segundo ideal [la propuesta política de las *Leyes*] no es en modo alguno despreciable, y debidamente metamorfoseado se mantendrá hasta nuestros días en la forma del estado de derecho. Hoy puede decirse que si alguna aportación política del mundo clásico nos parece indiscutible es precisamente ésta: la del reinado de la ley, la de su supremacía sobre cualquier otro poder divino o humano.<sup>15</sup>

Por su parte, Lisi sostiene:

Para el Estado moderno, son fundamentales algunos de los principios teóricos que fueron expuestos por vez primera en las *Leyes*, el primero de todos, la idea del imperio de la ley.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> BERMUDO (2001), p. 84.

<sup>14</sup> “El orden político está encarnado y garantizado por las leyes escritas, la constitución o el derecho positivo de la ciudad. Es la ley la que debe imperar y no lo arbitrario del hombre. Tal es el principio del Estado de Derecho (*Rechtsstaat*) en Platón.” NESCHKE-HENTSCHKE (2001), p. 264. T. del A. (“L’ordre politique est incarné et garanti par les lois écrites, la constitution ou le droit positif de la cité. C’est la loi qui doit régner et non l’arbitraire de l’homme. Tel est le principe de l’Etat de Droit (*Rechtsstaat*) chez Platon.”).

<sup>15</sup> BERMUDO (2001), p. 84.

<sup>16</sup> LISI (2001), p. 15. T. del A. (“For the modern state, some of the theoretical principles that were exposed for the first time in the *Laws* are fundamental, first of all the idea of the rule of law.”).

Dicho Estado de Derecho, en ciernes, de la propuesta política y jurídica de las *Leyes*, vinculada con el iusnaturalismo que también la caracteriza, motiva a Neschke-Hentschke a sostener que Platón proporciona una primera fórmula del constitucionalismo iusnaturalista<sup>17</sup>. El iusnaturalismo deriva, según Cairns, de la identificación de la razón con la naturaleza:

Platón consideró el más amplio enfoque de la ley. Sostuvo que fue producto de la razón y la identificó con la Naturaleza misma.<sup>18</sup>

Es decir, en las *Leyes* se encuentra la simiente teórica que, aunque limitada por sus propias características conceptuales y por las condiciones temporales en las que fue gestada, muestra la preocupación por contener el poder de los gobernantes cuando no está sujeto a parámetros objetivos e impersonales, de tal manera que el poder no se ejerza de manera caprichosa y arbitraria, sino que se apegue a estándares claros y precisos. Sobre esta aportación coinciden Gómez Robledo<sup>19</sup>, Lisi<sup>20</sup>, quien concibe la limitación del poder a través de la inclusión de la participación democrática, Laks<sup>21</sup>, Barker<sup>22</sup>, e incluso Sinclair<sup>23</sup>, aun cuando él señala que las propuestas de Platón no son del todo nuevas, pues la intención de que las verdaderas leyes tiendan al bien común, estaba ya en Solón, así como que los ciudadanos comprendan lo normado está implícito en la democracia ateniense. Sin embargo, habría que decir que, aun cuando lo anterior sea cierto, es en Platón en donde por vez primera se recogen, se manifiestan e se incluyen como válidas, claramente, en la historia de la filosofía política y jurídica.

#### b) La presencia de la razón en las *Leyes*

Respecto al gobierno que debe imperar en una *polis*, Platón no abandona, en su último diálogo, el deseo de que la razón sea quien gobierne, postura contraria a algunas interpretaciones de la obra platónica, que consideran como una de las principales diferencias entre la *República* y las *Leyes*, la sustitución del gobierno de la razón por el gobierno de la ley, observando en ello una discontinuidad entre ambos diálogos.

---

<sup>17</sup> NESCHKE-HENTSCHE (2001), pp. 264 - 265.

<sup>18</sup> CAIRNS (1949), p. 29. T. del A. ("Plato took the widest possible view of law. He held that it was a product of reason and he identified it with Nature itself.").

<sup>19</sup> GÓMEZ ROBLED0 (1986), pp. 589 - 590.

<sup>20</sup> LISI (1987), p. 201: "Este es el origen de la constitución mixta que caracteriza a las *Leyes* [...] una constitución oligárquica atemperada por controles democráticos a los órganos de poder."

<sup>21</sup> LAKS (1999), p. 63: "Es en este diálogo que se encuentran por vez primera, filosóficamente elaboradas, nociones políticamente tan determinantes como aquellas de <imperio de la ley>, o de <constitución mixta>, además del proyecto de una educación obligatoria para todos los ciudadanos." T. del A. ("C'est dans ce dialogue qu'on trouve pour la première fois philosophiquement élaborées des notions politiquement aussi déterminantes que celles de <règne de la loi> ou de <constitution mixte>, ou encore le projet d'une éducation obligatoire pour tous les citoyens.").

<sup>22</sup> BARKER (1947), p. 330: "La soberanía de la ley es uno de los fundamentales principios de las *Leyes*. Los gobiernos deben ajustarse a la ley, y no la ley a los gobiernos." T. del A. ("The sovereignty of law is one of the fundamental principles of the *Laws*. Governments must be accommodated to law, and not law to governments.").

<sup>23</sup> SINCLAIR (1959), p. 192.

Si se estudia con cuidado el último diálogo platónico, se podrá observar que Platón sigue considerando al conocimiento como un elemento primordial en el ejercicio del poder. Al respecto, Barker afirma:

Platón jamás abandonó el ideal de la *República*, o dejó de creer que el Estado ideal debe ser gobernado directa y personalmente por la mente filosófica.<sup>24</sup>

Sin embargo, la razón ya no estará sola en el desempeño de tan importante tarea, pues Platón era consciente – como ya se apuntó – de que por más racional, e incluso sabio, que pueda ser quien gobierne una *polis*, es necesaria la presencia de elementos que dependan menos de la subjetividad y que garanticen un control mayor; dichos elementos son dos, a saber: las magistraturas y, sobre todo, la legislación.

La legislación es el principal elemento que Platón introduce en las *Leyes* como factor fundamental mediante el cual se ejerza el poder en la *polis*. A su consideración, la legislación permitiría encauzar con mayor seguridad el adecuado desempeño del gobierno. Esta inclusión de la legislación es lo que ha distraído a los estudiosos de la filosofía platónica, motivándolos a señalar que la razón queda en un segundo plano o que desaparece definitivamente. Al respecto, dicha consideración, no toma en cuenta que la legislación propuesta por Platón no está desprovista del elemento racional. De hecho, la reforma al tipo de legislación que Platón lleva a cabo en las *Leyes*, conforme a lo mostrado en el capítulo II, consiste precisamente en incluir, en el proemio o preámbulo, a la razón en su interior, ante la existencia de legislaciones meramente coactivas.

Si se señala, entonces, que en las *Leyes* hay un cambio frente a la *República*, porque en aquel diálogo es la ley la que gobierna, en sustitución de la razón, se incurriría en un craso error puesto que sí se encuentra presente en el ejercicio del poder. La razón se manifiesta en el discurso persuasivo materializado en el preámbulo. De ese modo, dicha razón sigue estando presente, quizá aún más, por la garantía que significa su aplicación mediante el ejercicio coactivo de la ley denominada pura.

Sin duda, quien sí queda fuera del ejercicio del poder es la figura del Rey-Filósofo, sustituido por un conjunto de magistraturas, las cuales, por cierto, también deben ser racionales, de acuerdo con lo apuntado en el capítulo II. Así, pues, que el Rey-Filósofo haya desaparecido del pensamiento político platónico tardío, no significa que la razón haya quedado anulada o desplazada a un segundo plano, en la conducción de la *polis*. Platón no renuncia, entonces, en las *Leyes* a la combinación del conocimiento y el poder en la *polis* idónea, por él propuesta.<sup>25</sup> Lo que hace Platón en su último diálogo es garantizar la presencia de la razón, a través del ejercicio del poder, ceñido a legislaciones e instancias de gobierno:

---

<sup>24</sup> BARKER (1947), p. 294. T. del A. (“Plato never abandoned the ideal of the *Republic*, or ceased to believe that the ideal State must be governed directly and personally by the philosophical mind.”).

<sup>25</sup> *Leyes*, 712 a.

Así, la ley, como la razón del Estado, promueve la regla de razón en el individuo, mientras el individuo racional permite a la razón prevalecer en el Estado<sup>26</sup>

En Platón, no se contraponen el gobierno de la legislación con el gobierno del conocimiento, por el contrario, ambos tipos de gobierno se complementan.

c) La ética política de las *Leyes*

¿Es válido afirmar que, en la propuesta política de las *Leyes*, hay una concepción ética del poder? Sin duda alguna, la respuesta a dicha cuestión bien puede ser desarrollada en un trabajo aparte del presente. Sin embargo, para contestar a lo anterior, en términos generales, se examinará, a continuación, si la teoría política del referido diálogo, considera las características que distinguen a toda ética política, a la luz de la exposición que, al respecto, lleva a cabo Luis Villoro<sup>27</sup>.

En primer lugar, Villoro afirma que los valores y normas de una teoría ética política tienen validez en un ámbito público, sin estar por ello, necesariamente, en contraposición con los valores y normas privados, por lo que pueden llegar a coincidir en ambos planos<sup>28</sup>. Asimismo, manifiesta que los valores y normas de una ética política tienen un carácter colectivo, social, pues obedecen al espacio público e incluyen a todos los miembros de la asociación política. Al respecto, en el caso de las *Leyes*, es posible observar que su modelo político está concebido para beneficio de la colectividad, y no sólo para el de individuos particulares, aun cuando también los considera. En este sentido, existe una preponderancia mayor de lo colectivo sobre lo privado, materializada en diversos aspectos, los cuales están más orientados hacia el fortalecimiento de la colectividad y de la ciudad que hacia el del individuo en particular

En segundo lugar, y relacionado con el punto anterior, Villoro dice que los valores y normas de una ética política, no son sólo individuales, sino comunes<sup>29</sup>, lo cual significa que, dichos valores y normas, no pertenecen únicamente a los individuos particulares que conforman la sociedad, sino también son asimilados como propios por la colectividad. Además, dichos valores y normas están al servicio, y se dirigen al beneficio, de todos y no de alguien en particular:

Una ética política trata especialmente de los valores que satisfacerían el interés general de la asociación política; tradicionalmente responden al membrete de “bien común”. Intenta determinar también su relación con los intereses particulares, de los individuos y grupos componentes de esa asociación.<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> KLOSKO (1986), p. 227. T. del A. (“Thus law as the reason of the state promotes the rule of reason in the individual, while the rational individual enables reason to prevail in the state.”)

<sup>27</sup> VILLORO (1999).

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 71 - 72.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 72 - 73.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 73.

Al respecto, hay que señalar que la propuesta política del Platón tardío, establece un vínculo indisoluble entre el individuo y lo colectivo, representado tanto en la correspondencia entre las virtudes privadas y públicas, las cuales no se contraponen y cuya validez es la misma, como en la finalidad de la legislación, la cual atiende a ambos órdenes por igual, de acuerdo con lo expuesto en los capítulos I y II. En este sentido, la propuesta política de Platón, considera la formación de los individuos, en beneficio de la colectividad, así como el desarrollo de ésta para el bien de las personas, en particular. Por tanto, no gira en torno de una sociedad disgregada, sino vinculada a través de principios que les son comunes a todos los miembros de la sociedad. Platón establece valores y normas que satisfacen tanto al interés general como al particular de la comunidad política.

En tercer lugar, las normas y valores de una ética política están en relación con el poder<sup>31</sup>. Al respecto, habría que decir que, en el caso de la propuesta política de las *Leyes*, el poder político queda revestido por determinadas normas y valores – como por ejemplo, el valor del conocimiento y la persuasión en el ejercicio del poder político y jurídico – mediante las cuales su ejercicio no es arbitrario ni caprichoso sino que está limitado y ceñido a la consecución de la virtud.

En cuarto y último lugar, las normas y valores de una ética política son realizables<sup>32</sup>:

Una acción moral, en política, no consiste sólo en la proyección y disposición de realizar el bien común, sino en su realización efectiva en la sociedad. Los valores políticos deben poder cumplirse. Una ética debe tratar de la relación de los valores colectivos elegidos con los hechos sociales que permitirían realizarlos.<sup>33</sup>

Para que dicha realización sea posible, la propuesta ética política debe:

1) determinar cuáles son los valores comunes, dignos de ser estimados por cualquiera, 2) fundar en razones el carácter objetivo de dichos valores, y 3) indicar los principios regulativos de las acciones políticas para realizarlos.<sup>34</sup>

De acuerdo con lo anterior, para una ética política, carecerían de importancia las acciones y propuestas políticas, las normas y los valores formulados, si no tuvieran la posibilidad de concreción en la realidad. Sin duda alguna, este punto es de vital importancia, para los fines de la teoría política tardía de Platón, la cual pretende – como se apuntó a lo largo de este trabajo, y en particular en el capítulo IV –, llevar a cabo en la realidad, la propuesta política concebida como lo mejor posible. Para tal fin, de conformidad con cada uno de los tres puntos antes referidos, la propuesta política de las *Leyes* establece: 1) como último fin, los valores comunes de la razón, el equilibrio, la educación, la amistad, la prudencia y la paz; para lo cual, 2) sustenta en razones la

---

<sup>31</sup> *Idem.*

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 73 - 74.

<sup>33</sup> *Idem.*

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 74.

consecución de dichos valores, y 3) establece como principios regulativos de las acciones políticas para realizarlos: a) la honra y cultivo del cuerpo y del alma del hombre, así como su autodomínio, cuyo resultado se manifiesta en la posibilidad del hombre virtuoso, b) el equilibrio entre la persuasión y la sanción, cuyo resultado se manifiesta en la posibilidad de la legislación conformada por un preámbulo y una parte coactiva, y c) la aleación entre conocimiento y libertad, en el tipo y ejercicio del poder político, cuyo resultado se manifiesta en el gobierno mixto, llevado a cabo a través de diversas magistraturas.

De este modo, podríamos afirmar que es posible responder afirmativamente a la pregunta planteada al inicio de este inciso, acerca de la presencia de una ética política en la propuesta política de las *Leyes*. En virtud de ello, podríamos aplicar para dicha propuesta, lo referido por Villoro para toda ética política, acerca de que

1)...postula *valores objetivos* cuya realización constituiría un bien común, más allá de los bienes específicos de cada grupo [...], 2) está *orientada* por la sociedad proyectada [...], 3) quiere la *realización de bienes sociales* [...], 4) considera los valores objetivos por realizar *en cada caso*.<sup>35</sup>

Así, pues, coincidiendo con Cairns, podríamos afirmar que:

Él [Platón] no distinguió entre sociedad y Estado ni entre ética y política.<sup>36</sup>

d) *Paideia* y política en las *Leyes*

La propuesta política del diálogo las *Leyes* concibe la función de la legislación y el ejercicio del poder con miras a la consecución de la formación plena del hombre dentro de una *polis*. Esto es, el poder y la ley deben estar orientados al desarrollo integral del hombre, promoviendo todas sus capacidades, por el bien de la comunidad política. Como ya se ha apuntado reiteradamente a lo largo de este trabajo, la educación está presente en todo momento de la propuesta política platónica tardía; ni la ley, ni el poder, ni las magistraturas, ni ninguna actividad o institución política y jurídica están desvinculadas de la educación del hombre. La *polis* propuesta es entendida, a lo largo de todo el diálogo, como un espacio orientado a la consecución de educación.

e) La libertad política en las *Leyes*

Finalmente, considero que la propuesta política platónica expresada en las *Leyes*, concibe una sociedad en la que se privilegia la libertad por encima de la imposición, aun cuando dicha libertad queda restringida por diversos factores, en el ámbito antropológico, jurídico y político. Este asunto, que aparentemente resulta contradictorio, es sumamente ilustrativo para señalar la presencia del realismo político en el Platón tardío. En una propuesta utópica se privilegiaría la libertad absoluta como un aspecto fundamental de

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 246 - 247.

<sup>36</sup> CAIRNS (1949), p. 36. T. del A. ("He did not distinguish between society and the state nor between ethics and politics.").

todo orden político, sin embargo, dicha libertad sería imposible en el orden de los hechos concretos, por lo que, reconociendo sus limitaciones, Platón elabora un espacio en donde la libertad, con sus correspondientes límites, pueda desarrollarse bajo determinados parámetros, esto es, sea posible. Dicha forma de proceder, presupone el reconocimiento de la situación concreta y de la influencia de los factores reales de poder.

En el ámbito antropológico, la libertad se posibilita mediante el plan pedagógico que formula Platón para los hombres de la *polis* idónea, el cual permite que aprendan a relacionarse con el placer y el dolor, para no llegar a ser presas de ambos, y con ello, constituirse como seres virtuosos. Hay ahí, digamos, una licencia más que una prohibición, por medio de la cual el hombre se libera racionalmente, a través del autodominio, y evita esclavizarse ante el elemento irracional que cohabita en su alma. La restricción de dicha libertad deriva, precisamente, de que el hombre debe contenerse ante la presencia de los placeres, frente a los cuales no debe actuar ilimitadamente.

En el ámbito legislativo, la libertad se posibilita mediante la generación de leyes racionales, que justifican su validez a través de un discurso persuasivo, el cual pretende el acatamiento voluntario de las mismas. Asimismo, las leyes propuestas en el diálogo generan un espacio de libertad, a partir del conjunto de disposiciones normativas sobre diversos asuntos de la vida social del hombre, en los ámbitos público y privado, en lo que se establecen claramente qué está permitido<sup>37</sup>. A la par de lo que es posible hacer, de conformidad con lo establecido por la ley, la restricción de la libertad deriva, precisamente, de aquellas normas que limitan, a su vez, la conducta del hombre, y que se hacen valer por vía de la ley pura, y la aplicación coactiva de la misma.

Por último, en el ámbito político, la libertad se posibilita mediante la inclusión del principio democrático a partir del cual queda considerado el principio de la participación del ciudadano en los destinos comunes de la ciudad. Asimismo, la contención del poder, por parte de la ley y de las magistraturas, es una garantía más de la consecución de libertad, gracias a la cual, no es posible ejercer el gobierno de manera caprichosa o arbitraria. Por su parte, la restricción de la libertad política se lleva a cabo ante la presencia de esas mismas leyes y magistraturas, que contribuyen a que la participación política ciudadana no se desborde, y por medio del elemento racional que constriñe a que el poder tome cauces específicos.

Finalmente, deseo señalar que, gracias a los cinco puntos antes expuestos, es posible responder a una de las críticas más recurrentes de ciertos estudiosos de la filosofía política, que consideran, a las *Leyes* de Platón, dicho de manera general, como la génesis del Estado totalitario, el cual cancela el ejercicio de las libertades, mediante el predominio del poder político absoluto<sup>38</sup>, juicio que a mi parecer, resulta inexacto por varias razones.

---

<sup>37</sup> Véase nota 213.

<sup>38</sup> Al respecto, véase la primera parte “El influjo de Platón”, de POPPER (2006), pp. 21 – 216. Sin duda alguna, la respuesta a lo señalado por Popper en dicho texto, amerita y requiere una exposición mucho más detenida y extensa en otro trabajo. Lo que aquí únicamente se desea apuntar es que toda crítica a la teoría política de Platón, en particular, la correspondiente a las *Leyes*, debe considerar las diversas aportaciones,

Fundamentalmente, aun cuando la respuesta que merece dicha crítica amerita el desarrollo de la misma en un espacio distinto al presente, es posible señalar que resulta difícil sustentar tal postura, sin problema alguno, si se toma en cuenta que un gobierno que permite válidamente el ejercicio racional de los placeres; que se preocupa por la formación integral de los hombres; que incluye a las mujeres en el plan pedagógico; que justifica la generación y aplicación de la ley, mediante un discurso persuasivo; que indica que la ley debe estar encaminada a la consecución del bien común<sup>39</sup>; que limita el tipo y el ejercicio del poder político, mediante una constitución mixta de gobierno, el imperio de la ley, y diversas magistraturas, evitando con ello la propagación del despotismo; que permite la participación ciudadana<sup>40</sup>, de una manera ordenada, evitando con ello la propagación de la anarquía; entre otras características más, difícilmente puede denominarse totalitario, o presuponer un ejercicio del poder, bajo la identificación de tal categoría.

Seguramente, habrá que criticar, como lo han venido haciendo varios autores, y seguir criticando, a las *Leyes*, de una manera inteligente, por medio de la cual se señalen los aspectos incorrectos, inconclusos, inadecuados, de las propuestas políticas, antropológicas, éticas, jurídicas, pedagógicas, ontológicas, etc., del modelo ahí formulado. Sin embargo, descalificar al diálogo de manera general, lo empobrece y le hace poca justicia, máxime aún, frente a una obra sumamente compleja y rica en contenido e innovaciones de diverso tipo. Con justo reconocimiento, habría que resaltar la mayor apertura política que trae consigo las *Leyes*; al respecto, Sinclair afirma:

De esto se sigue que todos los ciudadanos, y no sólo una élite, deben estar suficientemente educados para participar en la vida de la ciudad. Estos cambios son significativos y justifican la afirmación de que la segunda mejor ciudad platónica es más democrática que la de la *República*.<sup>41</sup>

Derivado de esa, y otras características, debe destacarse la enorme contribución de las *Leyes* a la historia de la filosofía política y jurídica. Sobre dicha trascendencia, Laks apunta:

Las *Leyes* pueden ser consideradas como la primera obra de la filosofía política genuina en la tradición Occidental.<sup>42</sup>

---

muchas de ellas innovadoras para su tiempo, que ahí se exponen, para realizar un juicio equilibrado al respecto.

<sup>39</sup> KLOSKO (1986), p. 226.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 224.

<sup>41</sup> SINCLAIR (1959), p. 199. T. del A. (“It follows that all citizens, and not an élite only, must be sufficiently educated to take part in the life of the city. These are significant changes and justify the statement that Plato’s second-best State is more democratic than the *Republic*.”).

<sup>42</sup> LAKS (2000), p. 258. T. del A. (“The *Laws* can be considered the first work of genuine political philosophy in the Western tradition.”). Las innovaciones que principalmente destaca Laks son el gobierno mixto, el imperio de la ley, el proemio de la legislación.



Aún por encima, habría que decir, de la *República*, por su respectivo contenido y características. Similar juicio muestra Strauss, al resaltar a las *Leyes* frente a la *República*:

Podemos decir que las *Leyes* es la única obra política propiamente dicha de Platón.<sup>43</sup>

Igualmente, sobre el particular, Lisi sostiene:

Sin embargo, no puede negarse que los principales principios expuestos en las *Leyes* han tenido influencia decisiva en la teoría moderna del Estado democrático. La idea del gobierno de la ley es uno de los fundamentos de la democracia contemporánea. Seguramente hay diferencias entre la teoría de Platón y la concepción democrática moderna de ley, pero es en las *Leyes* en donde es expresada por vez primera la idea de que la ley permanece por encima de cada instancia de poder del Estado en la historia Occidental.<sup>44</sup>

Al respecto, Laks observa dos razones por las cuales Platón opta por pronunciarse por el gobierno de las leyes, por las ventajas que trae consigo. Primero, porque éstas no están limitadas espacio – temporalmente, como lo está el monarca, por lo que pueden tener un mayor alcance entre los hombres, y segundo, derivado de ello, porque puede reemplazar al monarca, ante una ausencia temporal o definitiva<sup>45</sup>, y por tanto, prolongar más su influencia. Otra razón, ya mencionada en el capítulo II de este trabajo<sup>46</sup>, se centra en que por medio de la legislación es más fácil la consecución de la justicia, que por medio del esquema político propuesto en la *República*.

Esta inclinación de Platón por las leyes, que tuvo hacia el final de su vida, quizá provenga de la experiencia y del aprendizaje de su gran maestro Sócrates quien, aunque inconforme por la sentencia que lo condenaba a beber la cicuta, termina aceptándola por provenir de la *polis*.<sup>47</sup> Tal ejemplo socrático – que probablemente en un principio orilló a

---

<sup>43</sup> STRAUSS (2000), p. 86.

<sup>44</sup> LISI (2001), p. 16. T. del A. (“However, it cannot be denied that the main principles exposed in the *Laws* have had decisive influence on modern theory of democratic state. The idea of the rule of law is one of the fundamentals of contemporary democracy. Surely there are differences between Plato’s theory and the modern democratic notion of law, but it is in the *Laws* where the idea that the law stands over every instance of power in the State is expressed for the first time in Western history.”).

<sup>45</sup> LAKS (1999), p. 113.

<sup>46</sup> Véase cap. II.

<sup>47</sup> Véanse al respecto, los diálogos *Apología de Sócrates* y *Critón*, principalmente. Sobre la influencia que ejercía la *polis* en Sócrates, Minogue afirma: “El filósofo Sócrates, tras ser condenado a muerte por corromper a los jóvenes, rehusó el ofrecimiento de ayuda para escapar de Atenas, argumentando que huir sería racionalmente incongruente con el compromiso con su ciudad que expresaba la forma en la que había vivido toda su vida [...] Los griegos obedecían libremente la ley de su *polis* y estaban orgullosos de hacerlo. Su propia identidad estaba ligada a la ciudad. El peor de los destinos era el exilio, una especie de muerte cívica...”. MINOGUE (2003), p. 21. Asimismo, Finley refiere: “Sócrates en la cárcel, en espera de su ejecución, rechaza con firmeza el ofrecimiento de sus amigos de conseguir su fuga. Su argumento, brevemente, es el del contrato mínimo: cualquier hombre que haya elegido a lo largo de toda su vida ser un ciudadano con residencia fija y que, además, ha ejercido su función en el consejo y ha llevado a cabo sus

Platón a optar, en la *República*, por un gobierno en donde impere el conocimiento materializado en el Rey-filósofo, en sustitución de otro en el que las leyes gobiernen, por el riesgo de su aplicación injusta<sup>48</sup> –, se desarrollará, sin embargo, a lo largo de su existencia, y terminará imperando en su concepción política tardía, hasta concretarse claramente en el diálogo las *Leyes*. O quizá, también, de sus amargas experiencias políticas.

De entre todos, a mi parecer, el argumento más fuerte acerca de la inclinación platónica por el gobierno de las leyes se centra en su visión desencantada del hombre, derivada de la vulnerabilidad de la razón. Sin embargo, dicho desencanto, lejos de ser respondido a partir de la formulación de una propuesta política desencantada, Platón contestó mediante la elaboración de un modelo extraordinariamente complejo, realista, e imprescindible para la comprensión de su obra en conjunto y de la filosofía política y jurídica de todos los tiempos. Por ello, me sumo al comentario de Lisi que sostiene, sobre las *Leyes*, lo siguiente:

Lejos de ser una expresión de la resignación del viejo Platón, son un vigoroso proyecto optimista y abierto al futuro.<sup>49</sup>

Sin duda alguna, su grandeza radica en que ciertos anhelos actuales, como entonces, siguen siendo recogidos por la ciudad propuesta por Platón en las *Leyes*.

---

deberes militares, por todo esto ha estado de acuerdo con obedecer la ley y a las decisiones de las autoridades legítimas.” FINLEY (1990), p. 177.

<sup>48</sup> Al respecto Laks sostiene: “La condena de Sócrates, en 399, por el tribunal de la democracia (que había sido restaurado desde 403) acabó de convencer a Platón de la corrupción <vertiginosa> (*Carta 7*, 325e3) de los caracteres y de las instituciones.” LAKS (1999), p. 58. T. del A. (“La condamnation de Socrate, en 399, par le tribunal de la démocratie (qui avait été restaurée dès 403) acheva de convaincre Platon de la corruption <vertigineuse> (*Lettre 7*, 325e3) des esprits et des institutions.”).

<sup>49</sup> LISI (1999), p. 57.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, Planeta-DeAgostini, Madrid, tr. Julio Pallí Bonet, 1997.
- BARKER, E., *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, Methuen, London, 1947.
- BAUDART, A., *La filosofía política*, Siglo XXI, México, tr. Muriel Merino, 2004.
- BERMUDO, J.M., *Filosofía política. II. Los jalones de la libertad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001.
- BOBBIO, N., *El futuro de la democracia*, FCE, México, tr. José F. Fernández Santillán, 2005.
  - *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, FCE, México, tr. José F. Fernández Santillán, 1999.
  - *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, FCE, México, tr. José F. Fernández Santillán, 2006.
  - “La política”, en *Norberto Bobbio: el filósofo y la política. Antología*, FCE, México, tr. José Fernández Santillán y Ariella Aureli, 2002 a.
  - “Max Weber y los clásicos”, en *Norberto Bobbio: el filósofo y la política. Antología*, FCE, México, tr. José Fernández Santillán, 2002 b.
  - “Marx, el Estado y los clásicos”, en *Norberto Bobbio: el filósofo y la política. Antología*, FCE, México, tr. José Fernández Santillán, 2002 c.
- BÖCKENFÖRDE, E., *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia*, Trotta, Madrid, tr. Rafael de Agapito Serrano, 2000.
- BODENHEIMER, E., *Teoría del derecho*, FCE, México, tr. Vicente Herrero, 2000.
- BODEÜS, R., “Pourquoi Platon a-t-il composé les *Lois*?”, en *Les Études Classiques*, 53, Namur, 1985.
- CAIRNS, H., *Legal Philosophy from Plato to Hegel*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1949.
- COHN, G., “Weber, Habermas y la búsqueda de racionalidad en la acción política”, en LECHNER, N. (ed.), *¿Qué es el realismo en política?*, Catálogos, Buenos Aires, 1987.

- DE CASTRO ANDRADE, R., “Realidad y política”, en LECHNER, N. (ed.), *¿Qué es el realismo en política?*, Catálogos, Buenos Aires, 1987.
- DI CASTRO, E., *Razón y política. La obra de Norberto Bobbio*, Fontamara – UNAM, México, 1998.
- DÍAZ, E., “Estado de Derecho”, en DÍAZ, E. y RUIZ MIGUEL, A., *Filosofía Política II. Teoría del Estado*, Trotta, Madrid, 2004.
- FERNÁNDEZ SANTILLÁN, J. (comp.), *Norberto Bobbio: el filósofo y la política. Antología*, FCE, México, tr. José Fernández Santillán y Ariella Aureli, 2002 a.
  - FERNÁNDEZ SANTILLÁN, J.F., *Filosofía política de la democracia*, BEFDP, México, 2002 b.
- FINLEY, M., *El nacimiento de la política*, Grijalbo, México, tr. Teresa Sempere, 1990.
- FIORAVANTI, M., *Constitución. De la Antigüedad a nuestros días*, Trotta, Madrid, tr. Manuel Martínez Neira, 2001.
- FLISFISCH, A., “Hacia un realismo político distinto”, en LECHNER, N. (ed.), *¿Qué es el realismo en política?*, Catálogos, Buenos Aires, 1987.
- FRIEDRICH, C.J., *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, The University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- GÓMEZ ROBLEDO, A., *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, FCE, México, 1986.
  - “Nicolás Maquiavelo en su 5º centenario”, en MAQUIAVELO, N., *El príncipe*, Porrúa, México, 1998.
- GRAMSCI, A., *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Juan Pablos Editor, México, tr. José M. Aricó, 1986.
- HELLER, A., *Aristóteles y el mundo antiguo*, Ediciones Península, Barcelona, tr. José-Francisco Yvars y Antonio-Prometeo Moya, 1998.
- HINKELAMMERT, F., “El realismo como arte de lo posible”, en LECHNER, N. (ed.), *¿Qué es el realismo en política?*, Catálogos, Buenos Aires, 1987.
- HOBBS, Th., *Leviatán o la materia, forma y poder de una República, eclesiástica y civil*, FCE, México, tr. Manuel Sánchez Sarto, 1996 a.
  - *Du citoyen. Principes fondamentaux de la philosophie de l’État*, Le livre de poche, Paris, tr. Samuel Sorbière, 1996 b.

- IRWIN, T., *La ética de Platón*, UNAM, México, tr. Ana Isabel Stellino, 2000.
- JAEGER, W., *Paideia*, FCE, México, tr. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, 1992.
- KLOSKO, G., *The Development of Plato's Political Theory*, Methuen, New York and London, 1986.
- LAKS, A., "Platon", en RENAUT, A. (Dir.), *Histoire de la philosophie politique. Tome I: La liberté des anciens*, Calmann-Lévy, Paris, 1999.
  - "The Laws", en ROWE, Ch. and SCHOFIELD, M. (ed.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
  - "In what Sense is the City of the *Laws* a second best one?", en LISI, F. (ed.), *Plato's Laws and its historical significance. Selected papers of the I International Congress on Ancient Thought. Salamanca 1998*, Academia Verlag – Sankt Augustin, 2001.
  - "Legislation and Demiurgy: on the Relationship between Plato's *Republic* and *Laws*", en *Classical Antiquity*, vol.9, n°2, 1990.
- LECHNER, N., "Introducción", en LECHNER, N. (ed.), *¿Qué es el realismo en política?*, Catálogos, Buenos Aires, 1987.
  - "El realismo político: una cuestión de tiempo", en LECHNER, N. (ed.), *¿Qué es el realismo en política?*, Catálogos, Buenos Aires, 1987.
- LISI, F., "Nomos, paideia y logos filosófico. Una lectura del libro primero de las *Leyes*", en *Anuarios de Estudios Filosóficos*, 10, Extremadura, 1987.
  - "Contemporary Readings of Plato's *Laws*", en LISI, F. (ed.), *Plato's Laws and its historical significance. Selected papers of the I International Congress on Ancient Thought. Salamanca 1998*, Academia Verlag – Sankt Augustin, 2001.
  - "Introducción", en PLATÓN, *Diálogos. Leyes*, Libros I – XII, n° 265 y 266, Gredos, tr. y notas F. Lisi, Madrid, 1999.
- MAESTRE, A., "¿Cómo leer a los clásicos? El alcance político de la lectura y la modelación lectora del pensamiento", *Metapolítica*, n° 13, vol. 4, CEPCOM, México, enero/marzo 2000.
- MACHIAVEL, N., *Discours sur la première décade de Tite-Live*, en *Le Prince et autres textes*, Gallimard, Saint-Amand, tr. Toussaint Guiraudet, 2001.

- *El príncipe*, Porrúa, México, 1998.
- MINOGUE, K., *Una brevísima introducción a la filosofía política*, Océano, México, tr. Jaime Suñén, 2003.
- NESCHKE-HENTSCHKE, A.B., “Loi de la nature, loi de la cité. Le fondement transcendant de l’ordre politique dans les *Lois* de Platon et chez John Locke”, en LISI, F. (ed.), *Plato’s Laws and its historical significance. Selected papers of the I International Congress on Ancient Thought. Salamanca 1998*, Academia Verlag – Sankt Augustin, 2001.
- PLATÓN, *Leyes*, Gredos, Libros I – VI, n° 265, Libros VII – XII, n° 266, respectivamente, Madrid, tr. Francisco Lisi, 1999.
  - *República*, Gredos, Madrid, tr. Conrado Eggers Lan, 1998.
- POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, tr. Eduardo Loedel, 2006.
- ROBINSON, Th., “State and Individual in Plato’s *Laws*: the Platonic Legacy”, en LISI, F. (ed.), *Plato’s Laws and its historical significance. Selected papers of the I International Congress on Ancient Thought. Salamanca 1998*, Academia Verlag – Sankt Augustin, 2001.
- RABOUIN, D., “Platon. L’invention de la philosophie”, *Le magazine littéraire*, n° 447, Magazine Expansion, Paris, novembre 2005.
- ROJAS AMANDI, V.M., *Filosofía del Derecho*, Oxford, México, 2000.
- ROWE, Ch. and SCHOFIELD, M. (ed.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- RUIZ MIGUEL, A., *Una filosofía del derecho en modelos históricos. De la antigüedad a los inicios del constitucionalismo*, Trotta, Madrid, 2002.
- SABINE, G., *Historia de la teoría política*, FCE, México, tr. Vicente Herrero, 2000.
- SAUNDERS, T.J.; “Plato’s later Political Thought”, en KRAUT, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, New-York – Cambridge, 1992.
  - *Bibliography on Plato’s Laws*, Academia Verlag – Sankt Augustin, 2000.
- SAVATER, F., *Ética como amor propio*, CONACULTA – MONDADORI, México, 1991.

- SCHETTINO, H., “Política e *imperium* en Maquiavelo y Spinoza”, *Diánoia*, n° 48, vol. XLVII, UNAM – FCE, México, mayo 2002.
- SINCLAIR, T.A., *A History of Greek Political Thought*, Routledge and Kegan Paul Ltd, London, 1959.
- SPINOZA, B., *Tratado teológico político*, Juan Pablos Editor, México, tr. Julián de Vargas y Antonio Zozaya, 1990.
- STRAUSS, L., “Platón”, en STRAUSS, L. y CROPSEY, J. (comp.), *Historia de la filosofía política*, FCE, México, tr. Leticia García Urriza *et al*, 2000.
- STRAUSS, L. y CROPSEY, J. (comp.), *Historia de la filosofía política*, FCE, México, tr. Leticia García Urriza *et al*, 2000
- VILLORO, L., *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, FCE – El Colegio Nacional, México, 1999.
- VALLEJO CAMPOS, A., “Las *Leyes* y la persuasión social”, en LISI, F. (ed.), *Plato’s Laws and its historical significance. Selected papers of the I International Congress on Ancient Thought. Salamanca 1998*, Academia Verlag – Sankt Augustin, 2001.
- WAUGH, J., “Oral Preambles and Written Laws: the Dialogic Character of the *Laws* and Lawfulness”, en LISI, F. (ed.), *Plato’s Laws and its historical significance. Selected papers of the I International Congress on Ancient Thought. Salamanca 1998*, Academia Verlag – Sankt Augustin, 2001.