



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MÉXICO

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO
EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS**

**SOBRE LA IMPORTANCIA DEL PLACER
EN LAS *LEYES* DE PLATÓN**

**TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
TERESITA GARCÍA GONZÁLEZ**



**DIRECTORA:
DRA. NICOLE OOMS RENARD
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
FILOLÓGICAS**



MÉXICO, D. F., MAYO DE 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Expreso mi gratitud a quienes, de manera directa, han hecho posible el desarrollo y culminación de esta investigación: A la Dra. Nicole Ooms, por su inenarrable disposición y rigurosa disciplina para –aun en la distancia- dirigir filosóficamente mi pasión por las *Leyes*; pienso que no me excedo al afirmar que experimento con ella una de esas amistades que el Estagirita llama desigual. Agradezco al Dr. André Laks su invaluable generosidad al aceptar ser mi revisor; sus dos severas demandas fueron suficientes para reestructurar, tanto los capítulos de mi trabajo, como ideas centrales expuestas en ellos; le agradezco también su bondad al atender solicitudes apremiantes y hacerme llegar sus textos, sólido apoyo de este escrito. Gracias a la Dra. Leticia Flores Farfán, porque la amable luminosidad en sus comentarios y sus recomendaciones bibliográficas, me han hecho atisbar nuevos caminos de indagación. A la Dra. María Teresa Padilla Longoria, le agradezco infinitamente su atenta lectura, así como sus observaciones puntuales; pero sobre todo, le agradezco por ofrecerme preciosas tardes de su periodo sabático, en las que tuve oportunidad de aclarar pensamientos expuestos en mi texto. Al Dr. Enrique Hülsz Piccone, mi profunda gratitud, entre otras razones, porque su mirada aguda evitó que mi trabajo se imprimiera con errores y ausencias imperdonables; sin duda, su conocimiento del griego me ayudó a ver lo ínfimo es el mío.

*A Marco Tulio,
mi hijo*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I. ¿Hedonismo en las <i>Leyes</i> ?	9
1.1. Discusión sobre el lugar del placer en las <i>Leyes</i>	10
1.2. El riesgo de hedonismo en el preámbulo general	16
CAPÍTULO II. La presencia del placer en la propuesta legislativa de las <i>Leyes</i>	32
2.1. Persuasión y placer en la propuesta legislativa de las <i>Leyes</i>	33
2.2. El llamado al placer en dos ejemplos de preludios	46
2.3. El lugar del placer en la discusión sobre el fin de la legislación	59
CAPÍTULO III. Antropología de las <i>Leyes</i> y la necesidad de la ley	73
3.1 El alma humana: unidad entre razón y pasiones	74
3.2 La legislación como <i>paideia</i>	80
CONCLUSIONES	97
EPÍLOGO	103
BIBLIOGRAFÍA	108

INTRODUCCIÓN

En las *Leyes* de Platón encontramos un énfasis en la descripción del ser humano como un ser que goza y sufre. Este énfasis no sólo aparece en los pasajes relativos a la psicología humana, sino también, y quizá de manera más sorprendente, en su propuesta acerca de la presentación formal de un código legislativo en general, así como en las leyes que lo conforman; propuesta que, como veremos, exige el uso de discursos persuasivos llamados preludios. En otras palabras, Platón confiere al placer y al dolor un lugar preponderante en su filosofía política tardía misma, y no sólo en su concepción antropológica; lo cual es evidente cuando en el centro del libro I, y en el contexto en que se discute la máxima legislativa que comparten espartanos y cretenses cuyo objetivo es evitar los placeres entre los ciudadanos¹, aparece una declaración que contrasta con la visión doria, a saber: “cuando los hombres consideran las leyes, casi toda la investigación es acerca de los placeres y los dolores, en las ciudades y en los caracteres de los individuos”².

Lo anterior probablemente representa una diferencia sustancial con respecto a la filosofía política de la *República*. Platón mismo parece advertir sobre esta diferencia cuando en las *Leyes* aclara que su interés radica en exponer el mejor orden político, no para dioses, sino para seres humanos; quienes están determinados por deseos, placeres y dolores³. No es la intención, sin embargo, realizar en este trabajo un análisis comparativo acerca de las obras referidas; antes bien, nuestra atención se centra en comprender el lugar que ocupa el placer dentro de lo que Platón llama el segundo mejor Estado, es decir, la mejor *polis* posible⁴. Una tarea en sí misma compleja si consideramos las dificultades

¹ En esta discusión, Platón pone en boca de Megilo –ciudadano lacedemonio- las siguientes palabras: “Las disposiciones espartanas sobre los placeres me parecen ser las más bellas existentes entre los hombres. Nuestra ley expulsa de todo el país aquello donde los hombres más caen en los mayores placeres, excesos y total insensatez [...]”, (Platón, *Leyes*, traducción, introducción y notas de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, vols. VIII y IX, 1999, 637a-3. Debido a que en general utilizamos esta traducción, en adelante aparecerá únicamente el nombre del diálogo acompañado de la numeración canónica; cuando utilicemos la versión bilingüe de José Manuel Pabón y Fernández-Galiano, lo haremos saber).

² *Ibid.*, 636d.

³ *Ibid.*, 732d8-e8.

⁴ *Ibid.*, 875d1-5.

hermenéuticas que presenta el que es estimado como último diálogo de Platón, derivadas aquellas de factores tales como el estilo dramático y la variedad de contenido, que va desde consideraciones sobre la finalidad de las leyes, los orígenes del Estado, las costumbres y la cultura, hasta una exposición de la naturaleza de la vida humana y la educación. Recordemos que la obra es al mismo tiempo una exposición de principios políticos y un tratado de legislación aplicada. De ahí que en ella hallamos argumentos que fundamentan conceptos tales como “constitución mixta”, “gobierno de la ley”, “preámbulo legislativo”; así como un código legal que comprende el derecho público y privado, además del reglamento penal.

Conviene advertir entonces que la presente investigación no ambiciona recoger todos los pasajes relativos al placer en tan vasto campo con el objeto de analizar el concepto de manera exhaustiva. Lo que nos proponemos es mostrar que el lugar privilegiado que ocupa el placer en el diálogo se debe, no a una postura hedonista por parte de Platón, sino a su convicción de que la tendencia natural del hombre al placer explica, por un lado, la necesidad de la ley y, por otro, el camino óptimo para lograr que ésta cumpla su finalidad última. Es decir, nuestra investigación alcanzará su cometido si expone de manera fundamentada las razones por las cuales Platón otorga en las *Leyes* un lugar central al placer; lo anterior mediante la discusión en torno al problema de un posible hedonismo en el diálogo, discusión que busca mostrar que la idea de un Platón hedonista constituye una paradoja que al disolverse revela la falsedad de dicha idea; lo cual significa que a la hora de construir una ética o una filosofía política, un pensador puede conceder un papel central al placer, sin que ello sea razón suficiente para catalogarlo de hedonista.

La ruta que seguimos en el desarrollo de esta investigación delimita su estructura en tres capítulos. El primero de ellos debate sobre la pertinencia de hablar de hedonismo en las *Leyes*, lo que en primera instancia nos obliga a precisar lo que entendemos por hedonismo, concepto tradicionalmente problemático; de ahí que

este capítulo comience con la presentación de la discusión que acerca del lugar del placer en las *Leyes* encontramos en Francisco Bravo y Terence Irwin. La elección de estos autores obedece principalmente a que ambos coinciden en afirmar que el diálogo subraya el placer como motivación humana; sin embargo, se alejan en cuanto a las consecuencias que derivan de ello, ya que mientras Bravo encuentra en las *Leyes* una oscilación entre el hedonismo y antihedonismo, Irwin considera altamente cuestionable sostener cualquier tipo de postura hedonista en la obra. Como consecuencia del análisis de esta discusión, en el segundo apartado de este capítulo sustentamos nuestra visión acerca de la imposibilidad de un hedonismo en el viejo Platón mediante el análisis del preámbulo general que aparece en el libro V, el cual va dirigido a los futuros habitantes de la ciudad que en el diálogo se construye, y tiene como cometido persuadirlos de que la vida feliz es la más placentera, previa vinculación entre felicidad y justicia.

El segundo capítulo está destinado a mostrar el carácter de la atención que en las *Leyes* posee el placer. En primer lugar, realizamos un análisis acerca de los componentes formales que según Platón debe contener una ley, destacando el principio legislativo innovado en el diálogo, según el cual todo legislador auténtico incluirá el uso de preludios que a través de la persuasión busquen la anuencia y beneplácito de aquellos a quienes va dirigida la ley. En segundo lugar, examinamos dos preámbulos específicos, el correspondiente a la ley del matrimonio y el relativo a las leyes contra la impiedad, con el objeto de mostrar la forma en que Platón pone en marcha su principio legislativo y, en su tarea de legislador, considera la natural tendencia del hombre al placer. En el último apartado de este capítulo tratamos de probar que la insistencia de Platón en que el legislador atienda la búsqueda natural de placer en los seres humanos encuentra fundamento en su concepción acerca de la finalidad de una legislación auténtica. Esto es, mostramos que el fin último de la legislación manifiesta la necesidad de no perder de vista la preponderancia del placer y el dolor en el hombre a la hora de proponer un código legal específico.

El tercer capítulo busca completar la explicación acerca de la coexistencia de la negación de un hedonismo en Platón y la constante atención a la búsqueda humana de placer en su propuesta legislativa, exhibiendo que dicha búsqueda da cuenta de la necesidad de la ley. Este capítulo está conformado por dos apartados. En el primero abordamos la cuestión acerca del *status* que adquiere el placer en la psicología de las leyes, a través del análisis del pasaje de la “marioneta divina”, que entre otras cosas pone de manifiesto la tensión entre los elementos racionales e irracionales del alma, tensión que no obstante puede lograr la unidad si se abre camino la función pedagógica del legislador.

Lo que nos coloca en condiciones de comprender que la finalidad que Platón confiere a la legislación sólo es posible si mediante una educación verdadera el legislador impide el surgimiento de la discordia entre los elementos que constituyen el alma humana. Este último capítulo cierra mirando con mayor acercamiento la importancia de los preámbulos en la propuesta legislativa de la *Leyes*, ahora como parte sustancial de la educación del ciudadano, cuya objetivo es la sinfonía entre *lógos* y *epithumía*.

Las conclusiones deberán reforzar la importancia que para Platón tiene adecuar la ley a la naturaleza humana, abriendo con ello la posibilidad de que la relación del hombre respecto a un código legislativo no sea de tensión. Desde aquí planteamos poner de manifiesto que tanto el principio legislativo innovado en las *Leyes*, que afirma la conveniencia del uso de preámbulos que antecedan a cada ley, como la legislación que de este principio se deriva, son conforme a la naturaleza humana, en la que prevalece la búsqueda de gozo y el rechazo del dolor. Planteamiento que prueba que en este diálogo la armonía entre ley y naturaleza humana atraviesa necesariamente por una pedagogía del placer; lo que en última instancia nos conduce a pensar la relación entre la teoría legislativa platónica y su utilidad práctica.

CAPÍTULO I

¿HEDONISMO EN LAS LEYES?

Nos preguntamos con asombro sobre el significado de la afirmación acerca de que “cuando los hombres consideran las leyes, casi toda la investigación es acerca de los placeres y los dolores”⁵. Preguntamos si es acaso que Platón señala aquí el camino que nos permite comprender la naturaleza de la ley, o si es que la atención al placer y al dolor es condición sin la cual no sería posible que la ley prosperara.

Ensayar una respuesta a estas interrogantes nos obliga a tratar una cuestión derivada tanto de la cita anterior como de la referencia constante al placer a lo largo del diálogo, nos referimos a aquella que plantea la posibilidad de un hedonismo en la obra.

Esta cuestión resulta paradójica si recordamos al discípulo de Sócrates como un filósofo que reiteradamente pone en tela de juicio la bondad irrestricta del placer. Por ejemplo, en la *República*, Sócrates hace ver a Adimanto que los que definen el bien como placer se ven forzados a reconocer que hay placeres malos, cayendo en evidente contradicción, pues afirman que las mismas cosas son buenas y malas⁶. Argumento que es retomado en el *Filebo*, cuando Sócrates dice a Protarco: “Ningún razonamiento te va a refutar el que las cosas gratas son gratas; pero aunque las más de ellas son malas y sólo algunas buenas”⁷.

⁵ *Ibid.*, 636d.

⁶ Platón, *República*, traducción, introducción y notas de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, vol. IV, 1992, 505b-d.

⁷ Platón, *Filebo*, traducción, introducción y notas de Ma. Ángeles Durán, Madrid, Gredos, vol. VI, 1992, 13a-c. A diferencia de Adimanto, quien no ofrece resistencia a Sócrates, Protarco responde que sería raro que alguien, después de establecer que el placer es el bien, aceptara a renglón seguido que algunos placeres son buenos, pero que otros son malos. En este diálogo, la prueba socrática acerca de la contradicción en la que caen los que sostienen un hedonismo pasa por el esclarecimiento de que el placer, siendo uno, es múltiple. Aunque antes de ello, Sócrates presenta el siguiente argumento:

1. La perfección y la suficiencia son características del bien.
2. Ningunas de las anteriores son características del placer

Por lo tanto: el placer no es el bien.

El soporte de la segunda premisa, aparece en el siguiente pasaje: “al no tener memoria es ciertamente forzoso que tampoco recuerdes que gozaste en otro tiempo, y que no quede tampoco recuerdo alguno del placer que te embarga en el momento actual; asimismo, al no tener opinión verdadera no puedes estimar que gozas cuando estás gozando, y privado de razonamiento tampoco eres capaz de estimar que gozarás en el futuro: vives no

Los pasajes anteriores parecen ofrecer razones de peso para descartar cualquier forma de hedonismo platónico. Pero en el caso específico de las *Leyes* la posibilidad de éste ha sido objeto de interesantes discusiones que, como veremos a continuación, son de gran ayuda a la hora de tomar una postura al respecto.

1.1 Discusión sobre el lugar del placer en las *Leyes*

En su texto *Las ambigüedades del placer*, Francisco Bravo sintetiza la controversia suscitada entre los especialistas sobre un posible hedonismo en las *Leyes*.

[...] algunos interpretes como T. Gomperz pueden hablar del “hedonismo de Platón en las *Leyes*”, mientras que otros creen detectar un antihedonismo larvado que subyacería a lo largo de toda esta obra. Aunque autores como R. F. Stalley creen que en las *Leyes* coexisten realmente una tendencia hedonista y otra anti-hedonista y reprochan a este diálogo una “apariencia de confusión total”. G. Müller ha ido más allá: denunciando en la estructura de *Leyes* “*eine innere Disharmonie*”, una íntima carencia de armonía, ha visto en el libro V una “*besonders krassen Ausdruk*”, una expresión particularmente grosera de esa falta de armonía⁸.

A decir de Bravo, la divergencia de interpretaciones se origina en una tensión propia del diálogo; ya que por un lado, Platón concede al placer un papel decisivo en la elaboración de conceptos tales como educación, virtud, arte, legislación y naturaleza humana; mientras que por otro lado cuestiona la bondad del placer. Antes de tomar partido, Bravo centra la atención en el hedonismo psicológico y el hedonismo ético, y recuperando la distinción que al respecto realiza H. Sidgwick, afirma lo siguiente:

Según el primero [hedonismo psicológico], representado principalmente por J. Bentham, el placer es el único bien que todos los hombres persiguen **de hecho**. O

una vida humana, sino la de un pulmón marino, o la de alguno de cuantos animales marinos viven en conchas” (21c-d).

⁸ Bravo, F. *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*, Academia Verlag, *Internacional Plato Studies* 17, Berlin, 2003, p. 233.

como dice G.H. von Wright en términos causales: “toda acción es, en último término, necesariamente estimulada por el deseo de alcanzar algún tipo de placer o de evitar algo desagradable”. El segundo [hedonismo ético] va del *es* al *debe* y sostiene, con palabras de G.E. Moore, “*That nothing is good but pleasure*”, nada es bueno fuera del placer y que, en consecuencia, todos **deben** perseguir este último⁹.

Considerando lo anterior, el autor encuentra en las *Leyes* un hedonismo psicológico, que implica un hedonismo ético restringido; aunque al mismo tiempo detecta, lo que él llama un antihedonismo ético moderado¹⁰. Veamos.

A favor del hedonismo psicológico en las *Leyes*, Bravo presenta 3 evidencias que a continuación resumimos:

1. En los libros I y II, Platón expone el placer como la “materia” de la vida humana que, sin embargo, debe ser sometida al control de la razón¹¹.
2. En el libro V se desarrolla la tesis de que, por naturaleza, todos buscamos más gozo y menos sufrimiento¹².
3. El macro-cálculo de los placeres –derivado de la tesis anterior- no atiende el *deber ser*, ni se realiza con la ayuda de una ciencia específica, como es el caso del *Protágoras*, sino que se lleva a cabo de manera espontánea, bajo el impulso de nuestros deseos naturales¹³.

Además de lo anterior, Bravo señala que aunque en ocasiones el predominio del placer en el ámbito del ser, característica del hedonismo psicológico, se presenta más bien en el dominio del deber ser; en otros momentos parece suceder lo contrario, es decir, el predominio del placer en la esfera del ser desaparece del dominio del deber ser.

Se podría objetar que el papel en cuestión no se ejerce en el dominio del ser, sino

⁹ *Ibid.*, pp. 241-242. En todos los casos, el subrayado es de Bravo. Capítulos antes, el autor afirma que lo común a los diferentes tipos de hedonismo es la tesis de que el placer es el objeto de todo deseo (Cf. p. 99).

¹⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 103 y 242-252.

¹¹ Cf. *Ibid.*, pp. 242-243.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 243.

¹³ Cf. *Ibid.*, pp. 244-245. Bravo utiliza el concepto “macro-cálculo de los placeres” para enfatizar que se trata de un cálculo que deriva en la elección de toda una vida, y que lo diferencia de aquel que habla J.Bentham para elegir una acción.

del deber. Que, según el autor [Platón], la educación **debe** ser la actividad que nos forme para perseguir el placer y evitar el dolor de una manera correcta; la virtud bien entendida **debe** consistir en el disfrute correcto de los placeres, las obras de arte realmente bien logradas **deben** ser las que deleiten a los mejores; la legislación **debe** tener en mientes el placer de sus destinatarios. Pero este “debe” es la simple extrapolación de un “es” que se repite en todos los niveles. [...]. No pretende, por lo tanto, regular el ser del placer, sino mostrarlo como una fuerza constructiva¹⁴.

Para Bravo resulta una paradoja el hecho de que, por un lado, Platón reconozca el predominio del placer en el ámbito del ser, y que por otro parezca empeñarse en desconocerlo en el dominio del deber ser. Esto último constituye una razón que le autoriza para hablar de un anti-hedonismo ético en la *Leyes*, que se caracteriza por afirmar que el placer no es el bien supremo¹⁵. Por otro lado, encuentra la posibilidad de un antihedonismo ético fuerte cuando, por ejemplo, Platón condena en el libro I la ignominia de dejarse vencer por el placer. Bravo sostiene que este “anti-hedonismo” se limita únicamente a los llamados placeres mixtos, a saber, aquellos que van precedidos o seguidos de algún tipo de dolor¹⁶; y dado que para Platón éstos no son propiamente placeres, entonces no se trata de un anti-hedonismo de carácter estricto¹⁷.

Por último, al analizar la relación entre placer y felicidad que se encuentra en el libro V, sostiene que Platón defiende un hedonismo ético¹⁸, que Bravo denomina eudemonista, pues reconoce la unión real entre la clase de los placeres reales,

¹⁴ *Ibid.*, pp. 242-243. Las negrillas son del autor.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 245-247.

¹⁶ La clasificación de los placeres que presenta Bravo, sostiene –entre otras cosas– que Platón distingue placeres mixtos de placeres puros; los primeros son inseparables del dolor. Para ilustrar la noción de placeres mixtos en Platón, Bravo refiere el famoso pasaje del *Fedón*, 60b4-5, en donde Sócrates, frotándose la pierna de la que recientemente le habían quitado los grilletes, exclama: “¡Qué extraño, amigos, suele ser eso que los hombres denominan ‘placentero’! Cuán sorprendentemente está dispuesto frente a lo que parece ser su contrario, lo doloroso, por el no querer presentarse al ser humano los dos a la vez; pero si uno persigue a uno de los dos y lo alcanza, siempre está obligado, en cierto modo, a tomar también el otro, como si ambos estuvieran ligados en una sola cabeza”. Asimismo, el autor nos remite al *Gorgias*, 497c-d, en donde se hace constar que placer y dolor pueden desaparecer al mismo tiempo, por ejemplo, cuando se deja de tener el dolor de la sed, también se deja de tener el placer de satisfacerla. (Cf. *Ibid.*, pp. 80 y 81).

¹⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 247-248.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 248-249.

aquellos que se nutren de objetos reales¹⁹, y la virtud, así como la identidad de éstos con la felicidad. Se trata de un hedonismo de carácter ético porque vincula el placer con el deber en una fórmula bicondicional: el deber debe perseguirse si y sólo si se vincula con el placer. Y es eudemonista porque vincula al placer puro, es decir, aquel que se da exento de dolor²⁰, con la felicidad. Sin embargo, aclara que, a diferencia del hedonismo psicológico, el hedonismo ético de carácter eudemonista no es más que un postulado de las *Leyes*: “Lo único que podría demostrarse es que la vida virtuosa es a menudo placentera, no que ella es la más placentera de todas ni que es un elemento necesario de la felicidad humana”²¹.

Debemos decir que para Bravo la oscilación de las *Leyes* entre el hedonismo y el antihedonismo no es cuestión de inconsistencia o contradicción; sino que se debe más bien a la distinción entre las normas de conducta de origen divino y las de origen humano. A decir de Bravo, cuando Platón habla desde el punto de vista de las leyes divinas no puede ser hedonista; pero cuando habla de normas humanas, no puede negar la tendencia del hombre al placer. En otras palabras, para el autor de *Las ambigüedades del placer*, el hedonismo psicológico de Platón restringe un virtuosismo absoluto²².

Por su parte, Terence Irwin considera problemático sostener algún tipo de hedonismo en las *Leyes*²³. En primera instancia, para él es claro que en su último

¹⁹ El concepto “placeres reales o verdaderos” atiende otro criterio en la clasificación, y se relaciona con el concepto de placeres puros; diferenciándose de los placeres falsos o irreales, que se relacionan –a su vez- con los placeres mixtos. Al respecto, Bravo hace referencia a la *República*, 587b-d, lugar en el que Sócrates afirma que el placer del tirano se distancia tres veces tres del placer verdadero, propio de la vida del rey-filósofo. A partir de aquí, el autor infiere que para Platón los placeres reales son los que se alimentan de objetos reales, los cuales se identifican con las Formas. (Cf. *Ibid.*, p. 121). Acerca de la relación entre placeres reales y puros, agreguemos que un poco antes del pasaje citado por Bravo, Sócrates afirma que “el placer de cualquier otro que no sea el sabio no es absolutamente *real* ni *puro*, sino como una pintura sombreada [...]” (*República*, 583b3-5, el subrayado es mío).

²⁰ Para especificar la naturaleza de los placeres puros, Bravo nos remite a: 1) *Filebo*, 51b5-6, en donde Platón sostiene que los vacíos que preceden a los placeres puros, son vacíos no sentidos, por lo tanto, no son dolorosos (*Ibid.*, p. 80). 2) *República*, 584b1, en donde Platón habla de los deleites del olfato como ejemplo de placeres puros, los cuales se producen súbita e intensamente, y desaparecen sin dejar huella de dolor (*Ibid.*, p. 79).

²¹ *Ibid.*, p. 49.

²² *Ibid.*, p. 250.

²³ En cambio, en su análisis sobre el *Protágoras*, Irwin habla de un hedonismo epistemológico, que define como “aquel en el que los juicios sobre el placer preceden, epistemológicamente, a los juicios sobre el bien”. Independientemente de la discusión acerca de si ésta es una tesis socrática, o si es una postura popular expuesta por Sócrates, sostiene que a través de este hedonismo, el *Protágoras* pone en tela de juicio la

diálogo, Platón confiere al placer y al dolor un carácter fundamental en tanto motivos humanos, al tiempo que sostiene la importancia de educarlos; afirmaciones que en todo caso –según el autor- contribuyen a explicar por qué el tema del placer es importante en la discusión ética, pero no implican ni excluyen una concepción hedonista de la motivación²⁴. Más adelante reconsidera la posibilidad de un hedonismo en las *Leyes*, al analizar la tesis del libro V que identifica la vida feliz con la más placentera. Irwin advierte que una de las vías utilizada por Platón para defender esta tesis, es la que enfatiza que nuestros deseos son siempre deseos de obtener el máximo placer y el mínimo dolor, con lo que Platón estaría defendiendo un hedonismo psicológico. Sin embargo, el autor cuestiona tal conclusión al señalar que: 1) Para Platón el juicio que relaciona justicia, felicidad y placer no es neutral, pues sólo quien conoce este tipo de vida puede sostener su verdad. 2) Una supuesta neutralidad desaparece por completo cuando Platón argumenta que para comprender el mayor placer que posee la vida del justo, debemos convenir en que la persona justa es la que evalúa correctamente el placer. Lo que significa que para Platón el valor de la justicia está sobre el valor del placer²⁵. Irwin concluye su análisis sobre la relación entre placer y felicidad de esta manera: “Si suponemos que la vida virtuosa puede no ser la más placentera, estaríamos dando por sentada, desde el punto de vista de Platón, la concepción del valor hedónico que él ataca en el *Filebo*”²⁶.

Como podemos observar, en donde Bravo encuentra un hedonismo psicológico, Irwin lo cuestiona. Por otro lado, Bravo descubre el postulado de un hedonismo ético eudemonista en la tesis que identifica vida justa, vida feliz y vida más placentera; mientras que Irwin, al analizar los argumentos que ofrece Platón para demostrar dicha tesis, vislumbra apenas un hedonismo de carácter psicológico, que luego discute.

Estas discordancias podrían ser suficientes para pensar que sólo la ingenuidad o

incontinencia, para luego demostrar que el conocimiento es suficiente para la virtud (Irwin, T. *La ética de Platón*, 1995, traducción de Ana Isabel Stellino, México, UNAM, 2000, p. 145).

²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 558.

²⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 558-262.

²⁶ *Ibid.*, p. 562.

la necesidad nos impulsan a atizar la discusión. No obstante, las coincidencias entre los intérpretes citados, y las cuestiones que surgen de algunas de sus diferencias, alientan el replanteamiento del problema.

Ambos autores coinciden en que las *Leyes* es un diálogo que subraya la fuerza del placer como motivación humana, al tiempo que muestra la necesidad de que la razón la encauce. Al respecto, y parafraseando a Irwin, pensamos que estas afirmaciones ayudan a explicar por qué el tema del placer es importante en una discusión sobre las leyes, pero no son suficientes para afirmar o negar un hedonismo, a no ser que las miremos de forma aislada. Por otra parte, observamos que la tesis expuesta por Platón en el libro V, mediante la cual defiende la identificación de la vida feliz con la más placentera es elegida por los autores citados para referir un hedonismo; pero resulta muy significativo que mientras Bravo derive un hedonismo ético de dicha tesis, Irwin ponga en tela de juicio la posibilidad de un hedonismo psicológico considerando, no ya la tesis misma, sino una de las pruebas que Platón ofrece a favor de ella. A esto hay que agregar que para Bravo la tesis del libro V queda sin demostrar, de ahí que califique al hedonismo eudemonista como un postulado; Irwin, en cambio, rechaza incluso la posibilidad del hedonismo psicológico, concediendo gran valor a la prueba que Platón arguye en favor de la identificación justicia, felicidad y placer.

Por nuestra parte, pensamos que la relación entre placer y felicidad adquiere especial significado si la analizamos como parte del preámbulo general de las leyes que se proyectan para los futuros ciudadanos de Magnesia; ya que esto nos obliga a considerar: a) la intención del discurso, b) el *status* que dentro de éste adquiere la tesis, y c) el tipo de auditorio al que se dirige. Es decir, si olvidamos el contexto, es fácil extraviarnos en la interpretación.

En atención a lo anterior, replanteamos la posibilidad de un hedonismo en las *Leyes*, específicamente en el marco del principio legislativo inaugurado en el diálogo, el cual exige el uso de preámbulos cuya finalidad es lograr el beneplácito de los gobernados hacia la ley. A favor de la posibilidad de este hedonismo, tenemos la siguiente afirmación por parte del Ateniense: “[...] nadie querría

dejarse convencer de aquello de lo que no se sigue más alegría que dolor²⁷. Se trata de averiguar si existe una propuesta hedonista por parte de Platón al exigir que el legislador atienda la preferencia humana por el placer, (1) persuadiendo a los ciudadanos de que respetar las leyes es más placentero que doloroso, y esto (2) a través de un discurso que en sí mismo sea agradable. Para resolver esta cuestión, el preámbulo general a las leyes para los futuros habitantes de la ciudad que en dialogo se construye con la palabra²⁸, es una fuente de análisis insustituible, ya que –como trataremos de mostrar a continuación- es un preludio que se presenta cumpliendo explícitamente la primera condición, e implícitamente la segunda.

1.2. El riesgo de hedonismo en el preámbulo general

Al final del libro IV, se anuncia el único descanso en el recorrido al santuario del dios de la hospitalidad²⁹, justo al medio día, cuando se espera la máxima claridad de la luz. El Ateniense afirma entonces que lo que se ha dicho hasta ese momento es sólo el preámbulo que precede al código legislativo³⁰. Para él el discurso expresado entre 715e8 y 718a6 ha tenido una función persuasiva, pero para Clinias esta función ha pasado desapercibida, por ello exige que se reinicien las leyes, esta vez concediendo que se elaboran preludios³¹.

El proemio está dividido en dos partes. La primera, encaminada a enfatizar la relación entre justicia y felicidad³²; a su vez encontramos dos secciones en esta parte: la que expone la forma correcta de honrar a dios, y la que clarifica lo que

²⁷ *Leyes*, 663b4-6.

²⁸ Magnesia es la ciudad que desde el final del tercer libro se presenta como el proyecto en el que podrá concretarse la propuesta legislativa de las *Leyes*.

²⁹ En 730a2, el Ateniense se refiere a Zeus como protector de los extranjeros.

³⁰ *Ibid.*, 772d-2.

³¹ Cf., *Ibid.*, 723d4-e4.

³² Esta sección se encuentra entre 715e8 (libro IV) y 732d6 (libro V); aunque con un gran paréntesis, que va de 718a6 a 724a14 (final del libro IV), en el que aparece la justificación por parte del Ateniense de la necesidad del uso de discursos persuasivos que acompañen a la ley.

significa honrar al alma. La segunda parte del proemio se dedica a mostrar la relación entre felicidad y placer³³.

a. Justicia y felicidad

Para mostrar a los futuros magnesios el beneficio que se obtiene cuando se honra a dios, la primera sección del preludio comienza con una sentencia, calificada por el Ateniese como antigua, que afirma que dios -principio, fin y medio de todos los seres- avanza con rectitud acompañado de la Justicia³⁴. Esta afirmación se reitera cuando el Ateniese sostiene -en contra de Protágoras- que dios debería ser para los hombres la medida de todas las cosas³⁵. Una consecuencia importante de este principio es que quien desea ser feliz debe honrar ante todo a la divinidad y la justicia. La cuestión acerca de cómo honrar a Dios no requiere aquí la discusión del *Eutifrón*³⁶, pues se resuelve apelando a otra expresión antigua: “lo semejante ama a lo semejante si es medido, pero las cosas que carecen de medida no se aman entre sí ni a las medidas”³⁷. Por lo tanto, el que quiere agradar a dios deberá intentar asemejarse a él. Y puesto que una de las características de dios es la prudencia, el hombre piadoso ha de ser prudente. Su recompensa es una vida dichosa, porque tiene la posibilidad de amar y ser amado por el ser más excelso.

El impío, en cambio, aun cuando se esfuerce por acercarse a dios, lo hará en vano, ya que siendo su alma impura no hallará manera de parecersele; además de que sufrirá, porque va contra su verdadero carácter, ya que él no tiene la capacidad de amar. Pero quien, por causa de su insolencia, considera que no necesita guía alguna, queda “desierto de dios” y, objeto de su justicia, se destruye a sí mismo, a su casa y a su ciudad.

³³ La segunda sección del preámbulo comienza en 732d7 y termina en 734e1.

³⁴ *Ibid.*, 715e8-716^a4.

³⁵ *Ibid.*, 716c4.

³⁶ Recordemos que en este aporético diálogo se discute principalmente el tema de la piedad, en un contexto en que Sócrates cuestiona la certeza de Eutifrón acerca de que llamar a juicio a su propio padre es un acto que agrada a los dioses (Cf. *Eutifrón*, traducción, introducción y notas de J. Calonge Ruíz, Madrid, Gredos, vol. I, 1993).

³⁷ *Leyes*, 716c1-4

Éste es un discurso que refrenda la vida del hombre piadoso, al clarificar el por qué de la jerarquía de sus honras. En primer lugar honra a dios porque es la medida de todas las cosas, en segundo lugar al alma porque es lo más cercano a lo divino. Un ser humano con esta jerarquía se aferrará a la justicia de dios, y a la humana que se deriva de aquella. Platón no tiene que discutir la verdad de tales afirmaciones, quienes realmente le prestan oídos son creyentes. Tampoco tiene que mostrar que el piadoso encontrará placer en su vida, le basta con decir que la finalidad de éste, es al mismo tiempo su recompensa: una vida feliz³⁸. No obstante, hace patente los sufrimientos que atormentan tanto a quien está desierto de dios, como a quien, sin ser piadoso, busca la benevolencia divina.

El discurso se interrumpe para exponer los principios teóricos del uso de preámbulos legislativos. Quizá para algunos lectores esta interrupción resulte un claro ejemplo de descuido por parte de Platón; para nosotros, el paréntesis en el preludio general es ocasión para cuestionar la rapidez con la que son tratados problemas tan hondos, advirtiendo –por ejemplo- la posibilidad de que existan hombres justos que, sin embargo, duden de la existencia de dios; posibilidad que más tarde es presentada en el preámbulo a las leyes de impiedad. Esta interpretación acerca del paréntesis mencionado se refuerza cuando observamos que lo que resta de la primera parte del proemio tiene como propósito evidenciar la importancia que para la *polis* tiene honrar la propia alma.

Aquí aparece el argumento que sostiene el lugar que ocupa el alma en la jerarquía de bienes, el cual afirma que lo mejor y superior gobierna a lo peor e inferior, y puesto que dios es quien gobierna, se le debe preferir antes que al alma; al tiempo que ésta debe preferirse sobre el cuerpo.

Las cosas superiores y mejores son las que gobiernan, mientras que las inferiores y peores son las esclavas. En lo que uno posee hay que preferir lo que es amo a lo que está sometido. Si digo así, que hay que honrar el alma de uno, después de los

³⁸ Hay que decir, sin embargo, que el culto a los dioses no tiene como única característica ser medio para que el piadoso se acerque a dios, pues las festividades religiosas son una fuente de recreo y placer, además de una contribución a la unificación de la ciudad. En el código se aprueba incluso la autorización de las Dionisias y se establece por ley un festival para cada día del año (Cf. *Ibid.*, 828a-b).

dioses que son los amos y de los que siguen a éstos, hago una recomendación acertada³⁹.

Según Platón, son muy pocos, entre aquellos a los que dirige el discurso, quienes honran a su alma de manera correcta, aunque la mayoría cree que en realidad lo hace⁴⁰. Porque para el autor de la *Leyes*, el honor es un bien, y no puede ofrecerse a través de lo que es malo, de lo que daña; de suerte que se equivoca quien cree honrar a su alma con halagos o concesiones, o alegrándose con placeres contra lo que dice el legislador, o dejándose vencer por los miedos y dolores que son alabados; se equivoca quien piensa que honra a su alma pensando que vivir es un bien absoluto, o ambicionando la adquisición de posesiones de manera incorrecta, o prefiriendo la belleza corporal a la virtud. Quien se conduce de esta manera no honra a su alma porque no la hace mejor; antes bien, la deshonra al dañarla, y la daña porque la aparta de la virtud⁴¹. En suma, separarse de lo bueno y lo bello, o no esforzarse por estar lejos de lo feo y malo, es dañar y deshorrar al alma; mientras que honrarla correctamente es “seguir a los mejores y, si se puede, mejorar lo peor, y llevar a cabo esa tarea de la mejor manera posible”⁴².

Quien descuida su alma tendrá el máximo castigo por maldad: alejarse de los hombres buenos y parecerse a los que son malos, padeciendo lo que éstos sufren⁴³. En cambio, quien cuida verdaderamente a su alma, honra su posesión

³⁹ *Ibid.*, 726a5-10.

⁴⁰ Bobonich llama la atención acerca del concepto de honor en las *Leyes*, al afirmar que no es la condición pasiva mediante la cual somos objeto de las actitudes de los otros, sino que más bien, es una actividad que consiste en esforzarse por hacer virtuosa a la propia alma (Bobonich, *C. Plato's Utopia Recast: His later Ethics and Politics*, Clarendon Press, Oxford, 2001, p. 91).

⁴¹ Cf. *Leyes*, 727a3-728a5.

⁴² *Ibid.*, 728c8-11.

⁴³ *Ibid.*, 728c. Platón menciona aquí la tesis que desarrolla en el *Protágoras*, al afirmar que el sufrimiento que padecen los malos debe verse en última instancia como un bien, porque hace posible la curación del malo y, si se constituye como un ejemplo, salva a muchos. En el *Protágoras*, esta tesis se encuentra relacionada con la que sostiene que cometer injusticia es peor que sufrirla; según Sócrates quien sufre castigo es liberado de la maldad del alma (Cf. *Protágoras*, traducción, introducción y notas de C. García Gual, Madrid, Gredos, vol. I, 1993, 473a1-478b1). En el *Fedón*, Sócrates afirma que siendo el alma inmortal, despreocuparse de ella implica correr inmensos peligros, los cuales describe luego en un mito escatológico. Entre estos peligros, el peor que un alma podría sufrir es ser arrojada por el destino al Tártaro, de donde nunca podría salir (Cf. *Fedón*, traducción, introducción y notas de C. García Gual, Madrid, Gredos, vol. III, 1992, 113d-114c).

más apropiada, lo que le da la posibilidad de convivir con el ser más excelso, siempre de manera dichosa⁴⁴.

Después del alma, el hombre bueno estima la honra natural del cuerpo, y en último lugar la de los bienes materiales; sin embargo, el fin de estas acciones es el cuidado del alma. Es por eso que Platón subraya que el legislador debe observar cuál de los honores que se brindan al cuerpo es verdadero y cuál fraudulento. Y precisa que las cualidades más seguras para el cuerpo son las que se encuentran en el punto medio, esto es, entre estados corporales que hacen a las almas insolentes y aquellos que las vuelven serviles⁴⁵; agregando que lo mismo sucede con la posesión de riquezas y propiedades: su exceso ocasiona enemistades y disensos en las ciudades y en la vida privada; mientras su deficiencia, por lo general ocasiona esclavitud.

La primera parte del proemio concluye con un elogio del hombre virtuoso, y la correspondiente crítica del vicioso. Este pasaje, que va de 730b a 732d, es anunciado por Lisi bajo el rótulo: “Cualidades del hombre virtuoso”⁴⁶. Ciertamente, en él encontramos virtudes tales como la veracidad, la justicia, la templanza, la prudencia; aunque no precisamente explicadas, sino –tal como lo aclara el Ateniense- encomiadas⁴⁷. Hay que decir, sin embargo, que en el encomio se advierten tesis que Platón discute, bien en otros momentos del diálogo, bien en

⁴⁴ *Ibid.*, 728c11-d3. En el libro II, el Ateniense examina con Clinias la tesis de que el hombre justo es el más feliz, mientras que el injusto es el más infeliz (Cf. *Ibid.*, 660e-662a3). En el *Protágoras*, Platón presenta una discusión entre Sócrates y Polo acerca de la misma tesis (Cf. *Op. Cit.*, 470c8-478e5). Mientras que en el mito escatológico del *Fedón*, Sócrates sostiene que de entre los hombres distinguidos por haber llevado una vida sana, se encuentran aquellos que se dedicaron a la filosofía; ellos –dice- “viven completamente sin cuerpo para todo el porvenir [...]” (*Op. Cit.*, 114b6-c7).

⁴⁵ *Ibid.*, 728d3- 729a2. Entre los estados de los cuerpos que vuelven a las almas osadas se encuentran la belleza, la fuerza, la rapidez, la grandeza y la salud; los contrarios a éstos causan la servidumbre psicológica.

⁴⁶ Ver la sinopsis que Lisi ofrece del Libro V en la traducción que hace de las *Leyes* (Gredos, Tomo VIII, 1999, p.393).

⁴⁷ Entre otras razones, el hombre virtuoso merece encomio porque se apega a la verdad, no comete injusticia e impide que los injustos la cometan (para lo cual es lo más irascible y lo más afable posible; siendo afable se apiada del que tiene males curables, mientras que siendo irascible está en condición de tratar a quien es completa e incorregiblemente vicioso). Además, es templado y prudente, pues disimula toda alegría exultante y todo dolor extremo; pretende la virtud sin envidia, al buscar no sólo poseerla, sino participar a otros de ella; evita el amor exasperado de sí mismo, pues con él se cegaría respecto de lo amado, de modo que preferiría lo suyo a lo justo.

otros diálogos; entre ellas se encuentran las siguientes: “La verdad gobierna todos los bienes de los dioses y todos los de los hombres”⁴⁸. “Es necesario que todo varón sea lo más irascible y lo más afable posible”⁴⁹. “Todo injusto no es injusto por propia voluntad, pues nunca nadie en ningún lugar poseería voluntariamente ninguno de los mayores males”⁵⁰. “El que ama se enceguece respecto a lo amado, de modo que juzga mal lo justo, lo bueno y lo bello, porque piensa que debe preferir lo suyo a lo verdadero”⁵¹. “De este mismo error [el amor exasperado de sí mismo] nace en todos creer que la ignorancia propia es sabiduría, por lo que, aunque no sabemos nada, creemos saberlo todo”.

La presencia de tesis centrales del *corpus* platónico en la primera parte del proemio, así como el hecho de que ésta es -con mucho- más extensa que la segunda parte, son elementos que muestran su importancia dentro de la totalidad del discurso. Es verdad que -como el Ateniense mismo aclara- la primera parte del prelude describe las costumbres divinas; pero esto no significa que Platón piense que no encontrará oídos entre quienes lo escuchan. Como lo hemos señalado, es un discurso que en primera instancia refrenda la vida del hombre piadoso y justo. Así entendemos el inicio del libro V: “Tenga pues la bondad de escuchar todo el que hace un momento prestaba oídos a lo que dijimos sobre los dioses y los queridos antepasados”. Este hombre no parece requerir la demostración de que la vida que lleva es la más placentera, ya sea porque para él el bien más alto no es

⁴⁸ En la imagen del alma como carro de alado cochero y alados corceles, expuesta en el *Fedro*, Platón distingue los caballos propios de las almas divinas de aquellos que conforman las almas mortales; los primeros son buenos y hermosos, en cambio, de los segundos, sólo uno es bello y bueno. No obstante, lo común en ambos tipos de alma es que buscan la contemplación de la verdad. La captación de la verdad es en este pasaje la condición de que un alma tome forma humana, y por lo tanto el bien máximo. Entendemos que sin la verdad no es posible distinguir siquiera lo bueno de lo malo (ver *Fedro*, traducción, introducción y notas de E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, vol. III, 1992, 246a3-249d).

⁴⁹ En el libro III de la *República*, Sócrates sostiene que el guardián debe poseer dos cualidades que no obstante ser contrarias entre sí, sin ellas el buen guardián sería imposible, a saber: la fogosidad (*euschemosyne*) y la mansedumbre (*sophrosyne*) (ver 375b8-d).

⁵⁰ Ver *Banquete*, traducción, introducción y notas de M. Martínez Hernández, Madrid, Gredos, vol. III, 1992, 204e-205a7;

⁵¹ En el *Fedro*, y como parte del discurso de Lisias, se afirma que los que aman no son dueños de sí mismos y por lo tanto son ciegos respecto a lo que es mejor; estando dispuestos siempre a enemistarse con cualquiera con tal de hacerse gratos a los ojos de sus amados (Cf. *Op. Cit.*, 231b9-c7 y 232a2-5). En la palinodia, Sócrates cuestiona estas afirmaciones como provenientes de quien no concibe un amor realmente libre (ver 243c-d).

el placer, o bien porque de hecho vive con agrado su amor a dios y el cuidado de su alma. El discurso tiene el propósito de hacer a este hombre mejor dispuesto hacia la justicia expresada en la ley.

Para la ciudad y para los ciudadanos, es por mucho el mejor el que antes que en las Olimpiadas 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 hombres⁵².

Lo anterior nos brinda elementos para descartar la presencia de hedonismo alguno en la descripción de las costumbres divinas. Pero esto no implica el descuido de la tendencia humana al placer; de ser así, no habría necesidad de elogios a quienes son justos, ni de advertencias sobre los dolores que padecen aquellos que se alejan de dios y descuidan su alma. Después de todo, el piadoso y justo, también es humano. Es decir, la ausencia de hedonismo en la primera parte del proemio general no se debe a una desvinculación respecto de las costumbres humanas, sino a que en ella se expone la excelencia propia del hombre.

Por otro lado, tampoco se vislumbra un antihedonismo; en todo caso se enaltece la templanza, entendida como capacidad para guardarse de mostrar toda alegría exultante y todo dolor extremo. Idea que queda justificada cuando el extranjero afirma que todo ciudadano debe recordarse a sí mismo que “cuando algo se aleja siempre es necesario que otra cosa se acerque en sentido contrario”, de suerte que en los avatares dudosos lo mejor es evitar lágrimas abundantes y esperar que las desgracias disminuyan; así como en caso de los bienes, hay que evitar risas violentas, aunque esperando que, con buena suerte, los bienes aumenten⁵³.

b. Felicidad y placer

En la segunda parte del proemio, el ciudadano de Atenas se esfuerza por mostrar que la vida feliz es la más placentera, lo cual puede suponer que contamos con

⁵² *Leyes*, 729d4-9.

⁵³ *Ibid.*, ver 732b4-d6.

una evidencia de hedonismo en las *Leyes*; sin embargo, antes de apresurar una conclusión al respecto, es conveniente considerar que el objetivo en esta parte del discurso no ha cambiado: se busca obtener el consentimiento ciudadano hacia el código legislativo que se proyecta para la ciudad próxima a fundarse, para lo cual el legislador debe persuadir a los futuros magisterios de que el respeto a las leyes les brindará una vida feliz⁵⁴. Pero ahora el discurso se dirige principalmente a hombres cuya vida no es claramente piadosa y justa; de suerte que éstos exigirán pruebas del vínculo entre felicidad y placer; de no ser así, difícilmente escucharán las leyes.

La cita que hemos realizado acerca de que nadie estaría dispuesto a dejarse persuadir para hacer de buena gana algo que no produce más placer que dolor⁵⁵, cobra otro sentido al observar que el pronombre *nadie* puede referirse a todos aquellos que precisan cierta persuasión -en este caso, de que es mejor vivir con leyes que sin ellas- pero no al universo de los seres humanos. Si hemos interpretado adecuadamente la primera parte del preludio, hay hombres -los menos- que no requieren ser persuadidos sobre la bondad de la legislación.

Por lo tanto, el argumento a favor del hedonismo que encuentra asidero en la declaración citada, se desvanece al hacer hincapié en que dicha declaración forma parte de la segunda parte del proemio general, y que ésta está dirigida a seres humanos alejados de dios. De ahí que la segunda parte del preludio comience con una súbita aclaración:

Ahora bien, acerca de qué costumbres hay que practicar, y cómo debe ser cada uno, están expuestas casi todas las divinas, mas no hemos hablado hasta ahora de las humanas, sin embargo. En efecto, estamos hablando con seres humanos, no con dioses. 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 seriedad⁵⁶.

El pasaje advierte la importancia que adquiere para el arte legislativo comprender

⁵⁴ A lo largo del diálogo, el Ateniense reitera que el objetivo último de la legislación es la felicidad de la ciudad y de los ciudadanos (Cf. *Ibid.*, 683b1-6, 697a10-b2, 743c5-6).

⁵⁵ *Ibid.*, 663b4-6.

⁵⁶ *Ibid.*, 732d8-e8.

las diferencias entre dioses y hombres. Hay que decir, sin embargo, que el uso indistinto del adjetivo “divinas” y el sustantivo “dioses” resulta exagerado; ya que en el contexto no es indiferente decir “costumbres divinas” y “costumbres de los dioses”, como lo sugiere la cita. Sin embargo, la expresión parece cumplir el propósito de despertarnos de un estado idílico en el que contemplábamos el aspecto divino del ser humano, recordándonos la fuerza que en el hombre tiene la búsqueda de placer; hecho que -según Platón- es fácilmente olvidado cuando de legislación se trata. En este sentido es de llamar la atención que el Ateniense utilice los adverbios “por naturaleza” y “necesariamente” para referirse a los placeres (*hedonai*), dolores (*lupai*) y deseos (*epithumiai*) en el ser humano; porque nos hace pensar tanto en su carácter inalterable, como en el papel determinante que adquieren en las decisiones humanas. Argumento suficiente para derivar un hedonismo psicológico; no obstante, el pasaje habla de la dependencia natural del hombre, no sólo respecto de los placeres y los dolores, sino también respecto de los deseos. Así que para sostener un hedonismo psicológico a partir de la cita, se tendría que probar que para Platón todo deseo es deseo de placer. Mas lo que a continuación encontramos es que “[...] todos buscamos disfrutar más y sufrir menos durante toda la vida”⁵⁷. ¿Significa esto que todo lo que deseamos es placer? Veamos la forma en que el Ateniense desenvuelve la afirmación en la que Bravo encuentra un hedonismo psicológico.

Es necesario analizar, a través de la siguiente comparación de una vida con la otra, la más dolorosa y la más placentera, si una vida así acuerda con nuestra naturaleza o, de la otra forma, es contra nuestra naturaleza. Queremos tener placer, mientras que no elegimos ni queremos el dolor. No queremos lo que no es ninguno de los dos en lugar del placer, aunque deseamos liberarnos del dolor. Queremos un estado en el que el dolor sea menor que el placer, más no deseamos aquel en el que el dolor supera al placer. Sin embargo, no podríamos mostrar con claridad que preferimos un estado a otro en el caso de que las cantidades de dolor y placer en ambos sean iguales⁵⁸.

⁵⁷ *Ibid.*, 733a3.

⁵⁸ *Ibid.*, 733a8-b7.

1. Queremos tener placer, no elegimos ni queremos dolor.
2. Si se da un estado neutro, no lo queremos en lugar del placer, sólo a cambio del dolor.
3. Queremos un estado en el que el dolor sea menor que el placer, mas no deseamos aquel en el que el dolor supera al placer.

Platón advierte que cuando anticipamos estados en los que se dan cantidades iguales de placer y dolor, no es claro qué estado elegiríamos. Antes de resolver la cuestión, especifica las elecciones posibles en cuanto a los tipos de vida se refiere:

- A. Cuando en la vida hay grandes e intensas manifestaciones tanto de dolor como de placer, la queremos si los placeres prevalecen, mas no la queremos si prevalecen los dolores.
- B. Cuando se dan pocas manifestaciones y poco intensas de cada uno, si priman los dolores, no queremos esa vida, y sí, en cambio, queremos la vida en la que priman los placeres.

Sólo entonces aclara que “en la vida en la que ambos factores se hallan en equilibrio, debemos pensar como en lo anterior”⁵⁹. Es decir, elegimos la vida equilibrada sobre aquella en la que privan los dolores, independientemente de la magnitud e intensidad que en ella tengan los placeres y dolores.

Estas son, según el Ateniense, todas las posibilidades de elección considerando la cantidad, magnitud, intensidad e igualdad en cuanto al placer y al dolor. Por eso agrega que “si decimos que queremos otra cosa además de esto, lo decimos por alguna ignorancia o inexperiencia de las vidas existentes”⁶⁰. En otras palabras, si es cierto que todos buscamos disfrutar más y sufrir menos, entonces sólo por ignorancia o inexperiencia podríamos elegir –por ejemplo- un estado neutro en lugar de aquel en el que hay placer, o uno en el que el placer sea menor que el

⁵⁹ *Ibid.*, 733c9.

⁶⁰ *Ibid.*, 733d5.

dolor o, en suma, sólo por error elegiríamos una vida en la que prevalecen los dolores por encima que aquella en la que priman los placeres.

Más allá de que la elección correcta se anticipa complicada, toda vez que parece requerir una técnica de medición⁶¹, Platón expone lo que de hecho todos queremos; sin embargo, esto no parece suficiente para hablar de hedonismo psicológico, pues en todo caso lo que muestra son nuestras preferencias cuando de placer y dolor se trata, pero sin comparación con otros objetos de deseo, como podrían ser las “formas bellas del alma”⁶².

Aún nos queda por revisar la posibilidad de un hedonismo ético en la parte final del proemio a las leyes de Magnesia, ya que como lo hace notar Schöpsdau, es aquí donde Platón trata de probar que si aceptamos la tesis de que placer y dolor son decisivos para el hombre, entonces es necesario elegir la vida virtuosa, porque ella es más placentera que otras formas de vida⁶³. Para ello, el discurso pasa de las formas de elección correcta a la comparación específica entre los diferentes tipos de vida que hay, lo que permite, en primera instancia, observar cuál de ellas es la más placentera⁶⁴.

- a) vida prudente vs vida incontinente
- b) vida inteligente vs vida necia
- c) vida valiente vs vida cobarde
- d) vida saludable vs vida enferma

⁶¹ Además de esto, se presenta el problema de que placer y dolor no parecen en todos los casos ser completamente opuestos; esto es, que no siempre cuando se presenta uno, el otro se ausenta, como en el caso de la salud y la enfermedad. Si pensamos, por ejemplo, en que el placer de comer se experimenta sólo si se está hambriento, parece que el placer cesa en el momento en que el dolor se ausenta, de lo cual resulta que placer y dolor se hallan mutuamente condicionados. De tal manera que, como dice Platón, elegir realmente más placer que dolor, supone conocimiento y experiencia.

⁶² Junto con el respeto a la divinidad (*theosebés*) y el amor de la honra (*philothumós*), el deseo (*epithumía*) por la belleza del alma obliga a los ciudadanos a no infringir la ley (Cf. *Ibid.*, 841b9-c8).

⁶³ Cf. Schöpsdau, K. “Vertu et Plaisir” en “Les Lois de Platon”, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, I, 2000 (coordonné par J-F Pradeau), pp. 103-115.

⁶⁴ Conviene señalar que Platón no presenta la oposición entre los tipos de vida en un orden de correspondencia. Enlista las vidas prudente, inteligente, valiente y saludable; y al mencionar sus opuestas comienza por la necia, luego menciona la cobarde, la incontinente y la saludable. Lo que bien puede estar anunciando la dificultad en la identificación de la oposición, con la única excepción de la vida saludable (ver *Leyes*, 733e3-6).

El examen que lleva a cabo el Ateniense respecto a estos tipos de vida⁶⁵, muestra que es más placentera aquella vida en la que el dolor es superado. Así, las vidas prudente, inteligente, valiente y sana superan a la incontinente, necia, cobarde y enferma, respectivamente; porque las afecciones de placer y dolor en ellas son en menor cantidad, menos intensas y menos frecuentes; por lo tanto, cada una es superior a la otra en la elección de placeres. Por ejemplo, la vida prudente es suave en todo, proporciona dolores suaves, placeres delicados, deseos débiles y amores no pasionales. La incontinente, por el contrario, proporciona fuertes dolores, placeres intensos, deseos impetuosos y amores pasionales. En la vida prudente, los placeres superan a los disgustos, en su contraria, los dolores a los placeres tanto en frecuencia y magnitud, como en cantidad. Por lo tanto, una es por naturaleza placentera, mientras que la otra es dolorosa. Y puesto que por naturaleza deseamos disfrutar más y sufrir menos, es claro que quien es incontinente, lo es de manera involuntaria. Por ejemplo, cuando nos dejamos dominar por la pasión o el placer, con facilidad podemos ser presas de un error en el razonamiento, pues comparamos equivocadamente el placer inmediato con el placer o dolor que podrían resultar después; por eso las acciones que prometen un placer instantáneo -como las relacionadas con la bebida, la comida y el sexo- poseen tanta fuerza en los seres sensibles. Platón no afirma que el goce momentáneo sea malo por sí mismo; antes bien, enseña lo indeseable que es perder de vista que algunos placeres conducen a frecuentes e intensos dolores. El placer inmediato resulta más atractivo porque parece mayor a primera vista, pero esta primera impresión se puede rectificar por medio de una medida más exacta, para lo cual es necesario el conocimiento. De suerte que si elegimos una vida en donde hay más dolor que placer, no puede ser más que por ignorancia o por incontinencia y, por lo tanto, de manera involuntaria.

El análisis de los tipos de vida y el preámbulo mismo termina con estas palabras:

La [vida] que persigue la virtud del cuerpo o incluso del alma es más placentera que la que busca fealdad, y supera a las restantes notablemente en belleza,

⁶⁵ *Ibid.*, ver 734d8-e1.

corrección, virtud y buena reputación, de modo que hace al que puede vivirla más feliz que el contrario en particular y en general⁶⁶.

Si hedonismo ético significa que *nada es bueno fuera del placer*, ¿existe hedonismo ético en la afirmación platónica de que *la vida feliz es la más placentera*? El pasaje recién citado comienza afirmando que la vida más placentera persigue, no el placer, sino la virtud; es decir, la virtud no sólo es un tipo de bien, sino el bien máximo que persigue quien desea una vida feliz. Por lo tanto, la respuesta a la anterior pregunta es negativa. Afirmar que la vida que persigue la virtud es superior a la que persigue la fealdad, no significa que los juicios sobre lo bueno deban justificarse recurriendo a los juicios sobre el placer, sino que la vida virtuosa es la que naturalmente tendríamos que buscar si no padeciéramos de ignorancia o incontinencia. Recordemos además que el propósito del Ateniese es mostrar a la mayoría de los futuros magnesios el vínculo necesario entre felicidad y placer, pero habiendo mostrado primero que la vida feliz es la del hombre justo, la de aquel que reconoce la racionalidad de la ley; en este sentido, la justicia aparece como la virtud sin la cual la felicidad no podría alcanzarse. Así, aun cuando tanto el hombre vicioso como el virtuoso experimentan placer, sólo el segundo es justo, en consecuencia, sólo él es feliz.

En suma, consideramos que no hay elementos suficientes para fundamentar la tesis de un hedonismo en los pasajes citados. Como hemos señalado, el preámbulo general tiene un propósito bien definido: lograr buena disposición entre los próximos ciudadanos de Magnesia hacia el código legislativo que los regirá. Para lo cual debe probarles que siendo justos son felices, y que el hombre feliz vive de forma más agradable que el desdichado. El discurso toma diferentes matices porque considera diferentes tipos de alma entre quienes lo escuchan: las almas piadosas y justas no precisan en sentido estricto persuasión sobre el carácter benéfico de vivir con leyes, pero sí palabras que encomien su forma de vida; en cambio, las almas con costumbres netamente humanas requieren un discurso que –al menos– siembre la sospecha sobre la incongruencia entre la

⁶⁶ *Ibid.*, 334d4-e1.

forma de vida que dicen querer y la que realmente viven. Ciertamente, el breve pasaje en el que Platón anuncia la necesidad de elegir la vida virtuosa, siempre que se desea vivir de acuerdo a nuestra natural dependencia del placer, suscita más problemas que respuestas, entre los cuales podemos mencionar los siguientes: ¿Cuál es la naturaleza del placer que, según Platón, es susceptible de ser medido en cantidad, magnitud, intensidad e igualdad? Considerando la precisión que aparece en 897a, en la que Platón sostiene que el placer (lo mismo que la deliberación, la opinión, el dolor, la confianza, el miedo, el odio, el amor, etc.) es un movimiento propio del alma, entonces ¿de qué manera se lleva a cabo tal medición? ¿Son los esquemas presentados acerca de la relación entre placer y dolor todos los que podemos elegir? ¿Es lo mismo decir “vida más placentera” y “vida en la que los dolores son superados”?

A pesar de estos problemas, es comprensible que un discurso dirigido a la multitud no sea exhaustivo en cuanto a los argumentos de prueba para una tesis tan controvertida, lo que no significa que Platón dude de su verdad; de hecho es en las *Leyes* donde afirma que antes de cuestionar que la vida justa es la vida feliz y más placentera, dudaría de que Creta es una isla⁶⁷.

Como lo hemos mencionado, Irwin llama la atención sobre la prueba que, acerca de la misma tesis, Platón desarrolla en el libro II. Efectivamente, ahí la afirmación de que la vida virtuosa -que es la más feliz- se identifica con la más placentera, es defendida frente a Clinias considerando las consecuencias si ella fuera falsa. Platón argumenta que puesto que las derivaciones de su falsedad son inaceptables, la afirmación que sostiene la indisoluble relación entre vida justa y vida de placer debe ser verdadera. El argumento consiste en advertir que si separamos la vida justa de la más placentera, tendremos que decidir cuál de ellas proporciona la verdadera felicidad. Entonces nos encontraríamos en el sinsentido de tener que afirmar que la vida más placentera brinda mayor felicidad que la vida

⁶⁷ *Ibid.*, 662b2. No olvidemos, sin embargo, que en contra de la certeza mencionada, tenemos la insinuación acerca de la posibilidad de que la tesis sea una ficción útil (663d-e). Lo que interpretamos como muestra del antidogmatismo platónico que nos insta a examinar los argumentos una y otra vez.

más justa⁶⁸. Y de sostener esto, ¿qué le contestaría un padre a su hijo, si éste le preguntara por qué insiste en que sea justo, ya que sin duda querrá al mismo tiempo que sea feliz?⁶⁹

Platón exige poner toda nuestra atención en la tesis; sobre todo si –como Clinias- pensamos que podría parecer más razonable afirmar que la vida justa es la más feliz, aceptando que no es la más placentera; pues desde esta perspectiva se puede sostener que la felicidad máxima diverge del placer máximo. Pero Platón niega esta posibilidad -si la admitiera mermaría la importancia del placer en el ser humano-, antes bien, inquiere de la siguiente manera:

¿Qué bien obtendría el justo separado del placer? ¡Venga!, la fama y la alabanza de los hombres y los dioses ¿acaso son un bien y algo hermoso, aunque no placentero, pero la mala fama, lo contrario? [...] ¿Acaso el no cometer injusticia a nadie ni el sufrir injusticia de nadie, aunque no placentero, es un bien o algo bello, mientras que lo contrario es placentero, pero vergonzoso y malo?⁷⁰

Bien podría utilizarse la primera pregunta como evidencia de hedonismo ético, siempre y cuando condujera al enunciado de que no hay nada bueno para el hombre fuera del placer, pero en realidad la pregunta enseña que no existe una visión imparcial sobre la relación entre la justicia y el placer: para el hombre que es justo, lo que es bueno –y bello- es también placentero; mientras que para el hombre que es injusto, lo bueno y bello es lo menos placentero. Por último, Platón se asegura de que esta interpretación no decline en un subjetivismo al preguntar: “¿En cuanto a la verdad, cuál de los dos juicios diremos que es más poderoso? ¿Acaso el del alma peor o el de la mejor?”⁷¹ Para nosotros, la afirmación latente en esta pregunta es un elemento más que descarta el hedonismo ético en uno más de los argumentos a favor del nexo entre justicia, felicidad y placer.

Lo anterior es suficiente para negar la presencia de hedonismo psicológico y ético en la *Leyes*; nos resta sin embargo resolver la paradoja presente en el diálogo, la

⁶⁸ *Ibid.*, ver 662c7-d7.

⁶⁹ *Ibid.*, 662e.

⁷⁰ *Ibid.*, 663a2-9.

⁷¹ *Ibid.*, 663c10.

que emerge debido a la coexistencia de la negación de un hedonismo platónico y la constante atención a la búsqueda humana de placer. Para ello comenzamos con mostrar el lugar privilegiado que tal afección alcanza en la propuesta legislativa fundada por Platón, la cual tiene como principio la tesis de que todo legislador auténtico incluirá el uso de preludios que a través de la persuasión logren la anuencia de aquellos a quienes va dirigida la ley.

CAPÍTULO II

LA PRESENCIA DEL PLACER EN LA PROPUESTA LEGISLATIVA DE LAS LEYES

En un marco de tensión entre admiración por las leyes dorias y desacuerdo con respecto a la máxima aspiración de éstas⁷², se pronuncia un discurso calificado por el Ateniese como correcto cuando se habla de legislación divina. En general, el pasaje es significativo porque en él se anuncian tópicos medulares del diálogo⁷³; además de proponer un método en la indagación acerca del origen de las leyes espartanas que, en primera instancia, descubra la forma en la que éstas atienden la virtud. Para nosotros, el discurso adquiere relevancia porque en él se anuncia por primera vez la atención al placer como una de las funciones prioritarias del legislador.

En los matrimonios de unos con otros y, más tarde, en la procreación y crianza de los hijos, varones y mujeres, mientras son jóvenes y cuando se hacen mayores hasta alcanzar la vejez, [el legislador] debe ocuparse de ellos distribuyendo adecuadamente honores y deshonras, y, observando y vigilando en todas sus relaciones sus dolores y placeres, así como la persecución premiosa del apetito sexual, debe criticarlos y alabarlos correctamente a través de las mismas leyes [...]⁷⁴.

Sostener que el legislador debe tener como una de sus más importantes tareas observar y vigilar los placeres y dolores en “todas” las relaciones de los gobernados, se anticipa, no sólo imposible, sino ante todo indeseable, en tanto que significa la supresión de la vida privada. Idea que no parece perturbar a Clinias ni a Megilo, probablemente debido a la severa educación que como dorios poseen⁷⁵. Sin embargo, como veremos a continuación, la manera en que Platón

⁷² La tensión se hace presente en diferentes momentos del diálogo: 630d-e, 634c-e, 636a2-c, 667a5-10.

⁷³ Relación entre legislación correcta y felicidad, jerarquía de bienes, obligaciones por parte del legislador: ordenamiento de la vida de los ciudadanos, distribución de honras, vigilancia de las adquisiciones y disposición de tumbas, así como la institución de guardias sobre todo esto.

⁷⁴ *Ibid.*, 631d7.

⁷⁵ Podemos documentar la severidad de la educación doria tanto en el mismo Platón, como en Aristóteles y Plutarco. En las *Leyes*, Megilo expone rasgos de la institución legal espartana cuyo fin era lograr la fortaleza,

considera que el legislador debe cumplir esta tarea resulta extraordinaria no sólo para el pensamiento dorio, sino también para el nuestro.

2.1. PERSUASIÓN Y PLACER EN LA PROPUESTA LEGISLATIVA DE LAS LEYES

Al finalizar el tercer libro, Clinias anuncia que él, junto con otros nueve ciudadanos de Cnosos, tiene encomendada la misión de fundar una colonia en Creta y otorgarle sus leyes. De manera que los temas discutidos en los tres primeros libros (los cuales tienen que ver principalmente con la finalidad de la legislación, la utilidad de los *simposia*, así como con la educación musical) y no menos la presencia de los dos extranjeros en Cnosos, representan una gran fortuna para el legislador en ciernes.

Cl.- Démonos pues ese gusto. Eligiendo de las leyes mencionadas, construyamos la ciudad con la palabra, como si la fundáramos desde el comienzo y, al mismo tiempo, lograremos observar lo que buscamos, mientras que yo quizá podría usar esa constitución para la futura ciudad⁷⁶.

“[...] la cual llegó a ser grande entre nosotros, relacionada con el soportar dolores, que se producen en las peleas con las manos y en algunas rapiñas que van siempre unidas a abundantes golpes. Además, hay un así llamado servicio secreto, que con sus muchas penurias enseña a soportar dolores y a andar descalzo y a no dormir en la cama durante el invierno y a hacerse sus propias cosas sin ayuda de servicio cuando vagan por toda la región de noche y de día. También soportamos grandes sufrimientos durante las Gimnopedias, cuando luchamos contra la dureza del calor sofocante, y muchísimas otra prácticas que casi sería imposible terminar de exponer en detalle” (*Ibid.*, 633b4-c6). En el libro II de la *Politica*, Aristóteles refiere la severidad en la educación doria al afirmar que, en el caso de Esparta, el legislador tuvo como propósito una ciudad avezada a todas las durezas, pero sólo en el caso de los varones, permitiendo que el sexo femenino viviera en licencia total (Cf. Aristóteles, *Politica*, edición bilingüe, traducción, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 1963, 1269b); respecto a Creta, sostiene que el legislador procuró la moderación en el comer en interés de la salud; y también buscó separar a las mujeres de los varones, con el fin de que no tuvieran muchos hijos (Cf. *Ibid.*, 1272a). Plutarco, por su parte, afirma que en tiempos de Licurgo, las mujeres espartanas bañaban a los niños con vino, ya que sabían que los cuerpos enfermizos no sobreviven a él. Sostiene también que la educación tenía como objetivo que los lacedemonios fueran sufridores del trabajo y vencedores de la guerra; “por eso, según crecían en edad, crecían también las pruebas, rapándolos hasta la piel, haciéndolos andar descalzos, y jugar por lo común desnudos. Cuando ya tenían doce años no gastaban túnica, ni se le daba más que una ropilla para todo el año [...]” (PLUTARCO, *Vidas paralelas*, introducción de Francisco Montes de Oca, México, Porrúa, “Sepan cuantos” Núm. 26, 1982, p. 55).

⁷⁶ *Leyes*, 702d.

Hasta el momento en que Clinias realiza esta invitación, no se han mencionado leyes en sentido estricto, es decir, mandatos acompañados de su correspondiente castigo en el caso de no ser observados; no obstante, la cita anterior muestra que las reglas relacionadas con la práctica de las bebidas en común y la educación musical, derivadas de la discusión acerca de la finalidad de la legislación⁷⁷, bien pueden traducirse en leyes que formen parte de un código legal para una ciudad que –por lo pronto- ha de edificarse en palabras. Lo anterior pone especial énfasis en el hecho de que el propósito del diálogo no se agota en el acto mismo de teorizar, sino en su consecuente utilización práctica.

La tarea de los tres ancianos comienza con el establecimiento de un principio legislativo sin precedentes, el cual postula que el legislador debe –antes que todo- asegurarse de lograr buena disposición hacia la ley por parte de sus destinatarios; es decir, no debe limitarse a ordenar, sino que ha de lograr el consentimiento de los gobernados. Este principio cobra doble fuerza en las *Leyes*: a) como condición necesaria –aunque no suficiente- del acatamiento de la ley y b) como criterio fundamental para identificar una verdadera constitución política. Este último aspecto se hace patente en la siguiente declaración por parte del Ateniese:

Yo afirmo que los falsos órdenes políticos que mencioné a menudo son causas, democracia, oligarquía y tiranía. En efecto, de éstos ninguno es un orden político, sino que se los podría llamar con la máxima corrección dominio de facciones, ya que ninguno gobierna voluntariamente a quienes voluntariamente aceptan su gobierno, sino que gobierna siempre arbitrariamente a quienes no aceptan su gobierno por medio de alguna forma de coacción⁷⁸.

⁷⁷ Como ejemplos de estas reglas tenemos las siguientes: En 656d6: “los jóvenes del estado deben ejercitar habitualmente bellas posturas y bellas melodías para formar sus hábitos”. En 660a3: “Igualmente, con ayuda de bellas palabras y halagos, el verdadero legislador convencerá –y lo obligará si no obedece- al poeta de que componga poesía correctamente, plasmando en tiempos de danza las posturas y en tonos musicales las melodías de los hombres prudentes, valientes y absolutamente buenos”. En 661c5: “Convenceréis y obligaréis, creo, a decir lo que digo a vuestros poetas, y además, a que enseñen así a vuestros jóvenes [...] que los así llamados males son bienes para los injustos, pero para los justos, males, y que los bienes, son para los buenos realmente bienes, pero para los malos, males”. En 666a3: “¿Cómo pues los convenceremos de que estén bien dispuestos hacia las canciones? ¿No legislaremos, primero, que los niños no prueben el vino hasta los 18 años, enseñándoles que no hay que llevar fuego al fuego [...]?”.

⁷⁸ *Ibid.*, 832b12-c7. Respecto a este pasaje, Vallejo Campos advierte el hecho de un verdadero régimen político deberá contar con la voluntad de los ciudadanos. Y agrega que, en consecuencia, el gobernante deberá hacer uso de la persuasión y fundar en ella el instrumento de su acción política (Cf. Vallejo Campos, A. *Mito*

La primera parte de la cita es comprensible sólo en un pasaje más extenso⁷⁹, en el cual se sostiene que los tres regímenes referidos son causas de que los hombres no se esfuercen por ninguna institución bella y buena. El argumento es que tanto en la tiranía, como en la oligarquía y la democracia, el gobierno está basado en la fuerza, por lo tanto su dirigente no permitirá que los gobernantes lo superen, ya sea en bondad, en riqueza, en valentía o en capacidad guerrera. Relacionado con esto, la segunda parte del fragmento muestra lo que bien puede calificarse como postura antisofista por parte del Ateniense, misma que observamos en Sócrates cuando discute con Trásimaco en la *República*⁸⁰, y cuando se enfrenta a Calicles en el *Gorgias*⁸¹. Al igual que en estas obras, el extranjero refuta la tesis que sostiene que por naturaleza la ley expresa lo que conviene al más fuerte. Hay que subrayar que la crítica a esta concepción de la ley se encuentra en dos momentos del diálogo previos al citado: 1) En el libro III, el Ateniense enumera las diferentes formas de gobierno, ubicando en quinto lugar aquella que califica como la más extendida entre los animales, y considerada por muchos como la propiamente natural, aquella en la que el más fuerte gobierna sobre el más débil. Su crítica es evidente, no sólo por afirmar que esta forma de gobierno es la que prevalece entre los animales, sino por contraponerla a aquella que él considera más importante y concordante a la naturaleza de la ley sobre los que la *acatan voluntariamente*: aquella en la que el ignorante obedece al inteligente⁸². 2) En el libro IV, al deliberar sobre el sistema político que se habrá de instituir en la nueva ciudad, el extranjero afirma que ni la tiranía, ni la oligarquía ni la democracia son órdenes políticos, sino administraciones de ciudades en las que ciertas partes de ellas mismas esclavizan a las otras⁸³.

A diferencia del *Gorgias* y la *República*, las *Leyes* presenta un principio que tiene

y persuasión en Platón. *Estudio de las analogías en que se expresa la ética de Platón*, Sevilla, Er, Revista de Filosofía, 1993, p. 258).

⁷⁹ *Ibid.*, 828a-835b.

⁸⁰ Cf. *Op. Cit.*, 338c1-343a10.

⁸¹ Platón, *Gorgias*, traducción, introducción y notas de J. Calonge Ruiz, Madrid, Gredos, vol. II, 1992., ver principalmente 482c3-491d3.

⁸² Cf. *Ibid.*, 690a-c. El subrayado es mío.

⁸³ Cf. *Ibid.*, 712b-713a.

como objeto evitar tanto la arbitrariedad de la aplicación de la ley, como la consecuente presencia de facciones en la *polis*. Según este principio, un buen legislador no debe dejar de tomar en cuenta los factores del consentimiento de los gobernados; lo que significa que una ley no ha de obligar hasta que haya logrado persuadir⁸⁴. Al respecto, André Laks llama la atención sobre el hecho de que la crítica a la ley en las *Leyes* no se dirige principalmente a su carácter universal y estático⁸⁵, sino a su aspecto coercitivo (llamado por el autor elemento “epitáctico”), es decir, a la deficiencia de la ley por el hecho de ser un mandato que no persuade. El filósofo francés afirma que, en este sentido, el análisis se centra en la relación entre la ley y su destinatario⁸⁶.

Si el legislador ha de lograr la anuencia de los gobernados a la ley, ésta deberá estar conformada, no sólo por la orden y su castigo, en caso de ser infringida, sino además por un preludio⁸⁷ dirigido principalmente a los apetitos.

Ningún legislador parece haber reflexionado nunca acerca de que para legislar puede usar dos instrumentos, persuasión y coacción, en la medida en que sea posible aplicarlos a una multitud sin educación⁸⁸.

El principio legislativo que incorpora el uso de los preámbulos es, como el mismo Platón lo hace ver en estas palabras, novedoso; lo cual se reitera en 722e3, cuando el Ateniese afirma: “Pero nunca nadie enunció un preámbulo de las leyes auténticas, las que decimos que son políticas, ni publicó uno, en caso de haberlo compuesto, como si eso no fuera natural”. El término *prooimion*, sin embargo, no es novedoso, remite tanto al arte de componer melodías, como al de componer discursos⁸⁹. Como veremos, Platón muestra la relación entre ambas artes y la de

⁸⁴ *Ibid.*, 719e-723c.

⁸⁵ Ciertamente, aun cuando no sea el principal blanco de análisis, Platón refiere el problema de la universalidad de las leyes cuando afirma que éstas son “impotentes en el caso particular”. La solución al respecto solicita, por un lado, que el legislador determine esquemas y modelos de castigos tales que los jueces no infrinjan los límites de la justicia; por otro lado, propone someter a pruebas exactas a los jueces, de las cuales se derive la confianza en su capacidad para aplicar la ley (Cf. *Ibid.*, 875d2-876e3).

⁸⁶ Laks, A., *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*, traducción del francés y del inglés británico, Nicole Ooms, México, UNAM, 2007, pp. 51-53.

⁸⁷ El vocablo griego para preludio es *prooimion*, el cual también es traducido como proemio y preámbulo. Términos que aquí utilizamos indistintamente.

⁸⁸ *Leyes*, 722b-c.

⁸⁹ En el texto titulado *Préambule sur les préambules: derechef sur les Lois de Platon*, André Laks afirma que el uso técnico que Platón hace del nombre preámbulo tiene su origen en el ámbito de la poesía citarística, en

legislar, aunque en principio utiliza la analogía entre médico y legislador para presentar la naturaleza y función de los *prooimia* en su proyecto legislativo.

Es útil señalar que esta analogía encuentra su antecedente en el complicado pasaje del *Gorgias* en el que Sócrates, utilizando el “lenguaje de los geómetras”, expone a Polo el peligro de la retórica. El argumento que se encuentra en la base es que la salud en el orden del cuerpo tiene su análogo en el orden del alma; esta analogía regula una serie de analogías más: a) La que se da entre dos pares de artes auténticas: gimnasia y legislación, por un lado, y medicina y justicia, por otro. b) La que se da entre dos pares de prácticas engañosas: cosmética y sofística, por un lado, y culinaria y retórica, por otro. Relaciones que a su vez reportan otras analogías: la retórica es a la justicia lo que la sofística a la legislación, y las dos son en relación al alma, lo que en relación al cuerpo son la gastronomía respecto a la medicina, y la cosmética respecto a la gimnástica⁹⁰. Como podemos observar, el pasaje establece una analogía directa entre legislación y gimnástica, no entre legislación y medicina; sin embargo, al ubicar justicia y legislación como partes de la política nos hace pensar que ambas son necesarias para la salud del alma, así como medicina y gimnástica lo son para la salud del cuerpo.

En la *Leyes*, la analogía entre médico y legislador es explícita, con lo cual Platón alumbró la idea de que la actividad legislativa es la que torna justas a las almas⁹¹. Pero no debemos perder de vista que nuestro interés se centra ahora en comprender la función de los *prooimia* en la legislación, así como su relación con el placer. Para ello conviene recuperar un fragmento del libro III, en el cual el Ateniense afirma la frecuencia con la que los particulares exigen a los legisladores que las leyes sean voluntariamente aceptadas por los destinatarios, lo que a sus ojos es como pretender que los instructores de gimnasia o los médicos entrenen o curen a los atletas o a los enfermos valiéndose siempre de reglas y prescripciones placenteras.

la cual un preámbulo precede a una pieza llamada *nomos* (*Rhetorica: A Journal of the History and Rhetoric*, 25, University of California Press, 2007, p. 55).

⁹⁰ Cf. *Op. Cit.*, 464b3-466a3.

⁹¹ En *Préambule sur les préambules*, Laks explora una diferencia importante entre el *Gorgias* y las *Leyes*: el primero desarrolla la analogía medico-legislador desde el punto de vista de la finalidad de cada técnica (salud del cuerpo y salud del alma, respectivamente); el segundo diálogo, en cambio, enfoca la analogía hacia la relación entre los participantes de cada uno de los procesos (Cf. *Op. Cit.*, p. 59).

At.- Y, sin embargo, la mayoría exige a los legisladores que den leyes que los pueblos y la mayoría vayan a admitir de buen grado, como si uno ordenara a los profesores de gimnasia o a los médicos que trataran y curaran los cuerpos que tienen a su cargo dando placer.

Me.- Realmente

At.- Mientras que, de hecho, a menudo hay que darse por contento si se pueden lograr cuerpos en buen estado físico y sanos sin un gran dolor⁹².

De este pasaje se deriva la conclusión de que así como el médico no está obligado a hacerse valer de prescripciones placenteras como lo querrían quienes están a su cuidado, el legislador tampoco podría garantizar el uso de métodos agradables para que la mayoría acepte con gusto las leyes. En todo caso, los caminos dulces son factibles e idóneos en la primera infancia, cuando la tarea del legislador es básicamente formativa; pero si la educación temprana no logra concordar con la naturaleza del individuo, entonces la cura es perentoria. No obstante, aunque la analogía evidencia lo absurdo de que un paciente exija de su médico tratamientos suaves, en el caso de la legislación, el requerimiento no resulta obviamente desatinado, tanto por la dificultad contenida en la identificación de la enfermedad del alma, como porque los resultados de la actividad del legislador redundan en beneficio, no sólo del individuo, sino de la *polis*, lo que abre las puertas a la negociación entre legislador y ciudadanos.

El legislador como médico de almas introduce, por un lado, el problema acerca de la dificultad de que las leyes sean placenteras, y por lo tanto aceptadas voluntariamente por los destinatarios; pero, por otro lado, muestra la conveniencia de que exista un método por medio del cual pueda ocurrir la aceptación; ya que si no existiera, la legalidad cedería el paso al sometimiento, y la política al dominio de facciones. Sin el consentimiento ciudadano, fácilmente se arribaría a una ciudad en la que las leyes se dictaran con el fin de conservar el poder, ya fuera de uno, de dos o de muchos, desatendiendo lo común. En una *polis* de esta naturaleza, no sería correcto hablar de justicia ni de orden político; si algún tipo de

⁹² *Leyes*, 684c y ss.

sometimiento hay en un orden político, es –siguiendo el espíritu de la *Leyes*- el de el gobernante y los gobernados con relación a las leyes, siempre que éstas se planteen atendiendo el bien común, y que no se impongan de manera violenta.

Un segundo aspecto subrayado por el paralelo entre legislador y médico es la importancia que adquiere la relación entre los ciudadanos y el legislador; la cual es expuesta por el Ateniense a través de la distinción entre dos tipos de médicos: los que sojuzgan a sus pacientes, imponiendo tratamientos o dietas sin explicación alguna; y aquellos que convencen sobre las ventajas de un procedimiento en comparación con otro. De la misma manera, existen legisladores que se limitan a dar órdenes y a especificar las sanciones correspondientes, en caso de que aquéllas no sean acatadas; pero los hay también que ofrecen a los gobernados las razones que fundamentan la norma. Tanto el médico que sojuzga, como el legislador que ordena, establecen una relación tiránica con los receptores de su acción; los otros, en cambio, una relación de concordia.

El tipo de relación que se da entre legislador y ciudadano implica procedimientos diferentes para presentar las leyes. Al legislador tirano le basta emitir la orden, mientras que el legislador verdadero precisa de un preludeo persuasivo que la acompañe. El primer método es simple; por ejemplo: “cásense entre los treinta y los treinta y cinco años, y si no, sean castigados con dinero y deshonor, con tanto y tanto dinero y con tal y tal deshonor”⁹³. Aquí la amenaza proporciona un motivo para acatar la orden, por eso es el lugar de la coacción en sentido estricto⁹⁴. El segundo procedimiento es doble, ya que el discurso que preludia la orden apela a la razón, así como a las afecciones de placer y dolor. Este segundo procedimiento cristaliza persuasión y coacción en una mezcla que anuncia la sabiduría de un orden legislativo.

¿Acaso aquel al que hemos encargado las leyes no proclamará nada por el estilo al comienzo de ellas, sino que directamente dirá lo que hay que hacer o no y, tras

⁹³ *Ibid.*, 721b. Es éste el ejemplo que utiliza el Ateniense en su diálogo con Clinias.

⁹⁴ Laks nos hace ver que la amenaza constituye una violencia, si no actual, sí potencial; destacando que la crítica platónica va dirigida principalmente a la orden, pues la amenaza proporciona al menos una razón para acatarla. Cf. *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*, p. 56.

amenazar con un castigo, se ha de volver a otra ley, sin añadir ninguna advertencia ni persuasión a las normas dictadas?⁹⁵

Para que las leyes no sean intimidaciones despóticas a las que se enlaza un castigo en caso de incumplimiento, el legislador deberá anteponer a cada una de sus prescripciones un preámbulo. Platón deja ver que son escasos los hombres que están dispuestos a ser mejores, de ahí que la utilidad de los preámbulos sea altamente apreciada, pues con ellos el legislador logra que un alma escuche el mandato de la ley con mejor disposición: “Por tanto, debemos darnos por muy contentos si al que oye lo que dice [el proemio] lo pone en buena disposición y lo hace no mucho más, sino un poco más capaz de aprender”⁹⁶.

Esta misma idea aparece un poco más adelante, cuando el Ateniense afirma que el proemio tiene como función lograr que “aquel al que el legislador dicta la ley reciba con buena disposición –y por la buena disposición sea capaz de aprenderlo que de veras es la ley, la orden”⁹⁷. Como Bobonich lo enfatiza, el preludeo tiene un propósito propedéutico⁹⁸; pero además, en las últimas dos citas realizadas subyace la idea de que la ley, enunciada en su forma directa, resulta desagradable para aquel a quien va destinada; pues de no ser así, el discurso introductorio sería innecesario. Aunada a esta idea se encuentra la que sostiene que de no haber un ánimo favorable en los ciudadanos para recibir la ley, ésta no sería atendida⁹⁹. Lo cual se debe, en última instancia, a que en tanto seres de placer, los hombres se alejan de aquello que o bien no se anticipa gozoso, o bien se prevé doloroso. Y la sola ley difícilmente resultará grata, en tanto que está conformada por un precepto y una amenaza; el primero de estos elementos incluye un aspecto de constricción, el segundo crea la expectativa de un mal. Constricción y mal se asocian con el dolor, ya sea inmediato o mediato. La inclusión del proemio entonces es útil porque suaviza el carácter indeseable de estos elementos, al exponer en qué

⁹⁵ *Leyes*, 719e-720a.

⁹⁶ *Ibid.*, 718d.

⁹⁷ *Ibid.*, 723a4-7.

⁹⁸ *Op. Cit.*, p. 99.

⁹⁹ Al menos que fuera impuesta de manera violenta, pero entonces no se podría hablar de legalidad en sentido estricto.

sentido es benéfico atender el mandato, tanto para el individuo como para la comunidad.

Por otra parte, el tipo de procedimiento elegido para emitir leyes o para prescribir dietas supone saberes diferentes. Los médicos libres “tratan y vigilan por lo general las enfermedades, estudiándolas desde su surgimiento y de acuerdo a su naturaleza”, sólo de esta manera están en posibilidad de explicar al paciente el origen y la naturaleza de su mal, procurando convencerlo de que debe tomar tales o cuales remedios. Los que prescriben tiránicamente¹⁰⁰ desconocen la naturaleza de las cosas; su saber es empírico (sin teoría), por eso no pueden más que repetir lo que hace el médico verdadero¹⁰¹. En realidad, su tiranía tiene como base la esclavitud que viven a causa de su ignorancia. Análogamente, el legislador que no utiliza preámbulos se limita a dictar preceptos, porque de hecho desconoce la naturaleza del alma; el legislador verdadero, en cambio, es psicólogo en el sentido prístino de la palabra: el *lógos* que posee acerca del alma fundamenta su propia libertad y hace posible la libertad de los ciudadanos, ya que a través de la explicación, el elogio y la censura dispone a sus almas para que aprendan la verdad de las leyes que se van a dictar¹⁰².

Cabe mencionar que Platón ofrece elementos para apreciar las demarcaciones de la analogía expuesta. En el libro IX, el médico esclavo hace patente lo ridículo que resulta que el médico libre incluya “discursos que están cerca de la filosofía”¹⁰³, indagando sobre el origen de la enfermedad y disertando sobre la naturaleza de los cuerpos, como si su finalidad fuera educar al enfermo en el arte de Asclepio¹⁰⁴, cuando lo importante es sanarlo. Esta objeción, sin embargo, no encuentra cabida

¹⁰⁰ *Ibid.*, 720a-e.

¹⁰¹ Queremos llamar la atención acerca de que en la *Metafísica*, Aristóteles presenta la distinción entre quien posee experiencia y quien posee arte, el primero conoce el qué, el segundo el por qué, es decir las causas de su hacer; por lo que el experto es menos sabio que el técnico; además, el primero está imposibilitado para enseñar (ver Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingüe, versión de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 2012, I, 1, 981a14-b9).

¹⁰² *Leyes*, 730b.

¹⁰³ *Ibid.*, 857d-2.

¹⁰⁴ En el libro III de la *República*, Sócrates califica a Asclepio como un estadista y presenta una exposición heterodoxa –según sus propias palabras– del arte de este dios (Cf. *Op. Cit.*, 405c7-408c5).

cuando se trata del arte legislativo, ya que para Platón carece de sentido legislar sin educar.

Si se diera el caso que un tirano leyera las *Leyes*, sin duda estallararía de risa y diría a Platón algo análogo a lo que éste anticipa que el médico esclavo diría al libre: “pero tonto, no legislas, sino que educas a los ciudadanos”. Mas, a diferencia del médico libre, Platón contestaría: ¿acaso no es esto lo que debe hacer el legislador?¹⁰⁵

Por último, queremos señalar que el legislador como médico que cura almas supone la existencia, actual o potencial, de una enfermedad; ya que sólo en la medida en que nuestra salud se ve alterada, nos acercamos al médico; aunque en caso de contar con una cultura de la prevención, lo buscaremos para impedir el desarrollo de enfermedades. Si nuestro mal no es somático, podemos optar por algún tipo de terapia psicológica, aunque nadie en nuestros tiempos contemplaría como posibilidad de acudir a un legislador para sanar su alma, sencillamente porque no se le concibe en su perfil de psicólogo. Platón, en cambio, sostiene que conocer la índole y los hábitos de las almas es una de las cosas más útiles para la política¹⁰⁶; pero además, así como el médico no estaría en posibilidad de curar si no contara con el conocimiento de lo que es el cuerpo en estado saludable, el legislador no podría siquiera dar un diagnóstico sobre la índole y el estado de las almas si no poseyera el conocimiento de la *psikhé* sana.

Aplazamos el problema acerca de la naturaleza del alma sana para el tercer capítulo. Por lo pronto, la analogía que hemos referido nos enseña que el papel del preámbulo es persuadir, mientras que el de la ley es prescribir. También muestra que para el autor de las *Leyes*, el preludio no sería necesario -y menos

¹⁰⁵ Cf. *Leyes*, 857e2-4. Para una interpretación alterna de la relación entre legislar y educar, ver Laks, *Préambule sur les préambules*. Mediante un análisis acerca de la posible relación entre el pasaje teórico del libro IX -en el que Platón continúa la explicación de la naturaleza de los preámbulos- y el preámbulo del libro X, Laks sostiene, por un lado, que la risa del médico-esclavo no es para nada absurda, y por otro, concluye que el preámbulo del libro X no es una ilustración de la “utopía legislativa” del libro IX (ver pp. 61-70).

¹⁰⁶ *Ibid.*, 650b4-7. En la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles también sostiene la insoslayable relación entre política y psicología: “Es menester que el político posea algún saber de las cosas del alma, no de otro modo que el oculista debe conocer todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la política es más estimada y mejor que la medicina” (Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, edición bilingüe, traducción, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 1983, 1102a).

aún la ley- si la naturaleza humana no fuese tan débil ante el placer. Más aún, y a pesar de la importancia del principio legislativo inaugurado en las *Leyes* según el cual toda ley debe estar antecedita por un preámbulo, Platón se encarga de señalar que los límites de dicho principio se derivan de la innegable propensión del hombre hacia el placer. Es decir, debido a que el ser humano por naturaleza busca el placer y huye del dolor, es necesario que el legislador implemente el uso de la persuasión en el código legislativo; y es también por la búsqueda del placer que la persuasión encuentra sus límites, cediendo el lugar a la fuerza de la ley.

El desarrollo del diálogo nos brinda la oportunidad de observar los límites de la persuasión en el terreno legislativo. Es de llamar la atención –por ejemplo- el cambio que se presenta en la relación que Platón prevé entre legislador y poetas¹⁰⁷. En el centro del libro II encontramos la siguiente afirmación: “Con la ayuda de bellas palabras y halagos, el verdadero legislador convencerá –y lo obligará si no obedece- al poeta de que componga poesía correctamente [...]”¹⁰⁸. En esta cita, la necesidad de la coerción aparece sólo cuando el convencimiento ha fallado. Pero un poco más adelante el Ateniense sostiene: “Si yo fuera legislador, *intentaría obligar* a los poetas y a todos los habitantes de la ciudad a hablar de esta forma, e *impondría casi el castigo máximo* si alguien en el país dijera que hay algunos hombres que, aunque malos, viven con placer o que lo que es útil y provechoso es una cosa y lo justo otra [...]”¹⁰⁹. En la contundencia de estas palabras se halla implícita una ley, conformada por un mandato (el cual puede expresarse de la siguiente manera: queda prohibido afirmar que lo justo no se identifica con lo útil y lo placentero) y la sanción correspondiente en caso de que éste no sea cumplido (quien lo hiciera tendrá “casi el castigo máximo”). Es

¹⁰⁷ La relación entre legislador y poeta es imperiosa en las *Leyes* ya que, al igual que en la *República*, Platón recupera el sistema educativo adoptado tradicionalmente en Grecia, el cual comprende –en principio- la gimnasia para el cuerpo y la música para el alma. Y en ambos diálogos centra la atención en la educación musical y los encargados de ella: los poetas. En el Capítulo III de esta investigación atisbaremos el papel de la poesía en la consecución de la virtud, pero vale la pena recordar el pasaje de la *República* en el que Sócrates expresa la importancia de la poesía: “La educación musical es de gran importancia a causa de que el ritmo y la armonía son lo que más penetra en el interior del alma y la afecta más vigorosamente [...]” (*Op. Cit.*, 401d4-7).

¹⁰⁸ *Leyes*, 660a3

¹⁰⁹ *Ibid.*, 662b4-9. En subrayado es mío.

decir, a diferencia de la primera cita, la segunda no contempla ya el uso de preludio alguno.

Si atendemos el drama del diálogo podemos sugerir que el cambio de tono se debe a que el Ateniense no logra persuadir a Clinias de que la vida del hombre justo es la vida feliz y más placentera. Lo que el ciudadano de Creta concede es que la vida del hombre injusto es vergonzosa, pero no que sea mala, desagradable o inconveniente. El nivel de desacuerdo entre los ancianos es tal que el de Atenas pronostica que sólo un dios lograría que cantaran músicas iguales¹¹⁰.

Por otra parte, los límites de la persuasión como instrumento legislativo se evidencian cuando el Ateniense clasifica las leyes atendiendo a la naturaleza de los destinatarios: unas para los hombres de provecho, las otras para los que rechazan la educación. El primer tipo de leyes enseña a los hombres que no son en extremo salvajes cómo deberían relacionarse unos con otros para habitar juntos de manera amigable. Las del segundo tipo evitan que los hombres, cuya índole en absoluto se ablanda, caigan en maldad extrema¹¹¹. Aunque según Platón, el legislador quisiera que nunca hubiera necesidad de este último tipo de leyes, está obligado a promulgarlas, porque existen hombres cuya naturaleza precisa medios extremos para desistir en la infracción de lo proclamado por todos, y son aquellos cuya alma no teme en absoluto ni la ira divina ni la justicia terrena. Para estos hombres no parece haber preámbulo suficiente que impida que su delito se perpetre; sólo entonces la violencia de la ley debe caer con toda su fuerza.

Como ejemplo de este tipo de seres se encuentran los que cometen matricidios o acciones impías contra los progenitores, así como los que delinquen contra los templos y el Estado. Para ellos, el Ateniense enfatiza el furor de la ley.

Una vez que hayamos entonado este preámbulo para los que traman llevar a cabo todas estas obras impías y destructoras de la ciudad, hay que dejar que la ley

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*, 661e7-662b2.

¹¹¹ *Ibid.*, 880d9-e3.

guarde silencio en el caso del obediente, pero para el desobediente después del preámbulo, hay que cantar a viva voz¹¹².

¿Cuáles son las causas de que la persuasión no prospere? Más que en la incapacidad del legislador, los límites de los preludios se encuentran en la naturaleza misma de aquellos a quienes se dirigen. Pensamos que esta es la idea que Laks sostiene cuando afirma que la sola persuasión puede fracasar, y vencer el placer; agregando que “es entonces cuando la razón ha de recurrir a la fuerza para contenerlo”¹¹³.

Para finalizar este apartado, conviene agregar que para Platón la naturaleza de los ciudadanos se halla condicionada por la naturaleza geográfica propia de la *polis*. Así lo confirma la siguiente cita:

En efecto, el mar cercano significa para una región el placer cotidiano, aunque, en realidad, es una vecindad muy desagradable y amarga, pues, al llenarla de tráfico y los negocios del comercio al por menor y al engendrar costumbres cambiantes y no fiables en las almas, hace a la ciudad misma no fiable y la enemista consigo misma, así como con los otros hombres¹¹⁴.

Estas palabras contienen un ejemplo acerca de la influencia que puede tener la geografía en el carácter de los pueblos: una región ubicada cerca del mar sólo en apariencia vive de forma placentera, en el fondo vive enemistada consigo misma y con el exterior. Si la proximidad del mar trae estas consecuencias en la forma de ser de las comunidades, la vecindad con las montañas o el desierto influirá de otra manera en el carácter de los hombres y las comunidades, razón de peso para que el legislador prudente considere la naturaleza del viento, el calor, el agua, el alimento de la tierra, a la hora de componer los preámbulos a las leyes; es decir, puesto que los elementos naturales no sólo producen mejores o peores frutos para los cuerpos, sino también para las almas, la labor pedagógica del legislador mediante los preámbulos persuasivos no deberá echarlos de menos. Esto explica la afirmación del Ateniense acerca de que hay regiones cuyas características

¹¹² *Ibid.*, 854c6-10.

¹¹³ *Op. Cit.*, pág. 60.

¹¹⁴ *Leyes*, 705a2-8.

geográficas precisan de un legislador “realmente divino” que las salve de costumbres soeces.

En suma, un ciudadano perfecto supone un legislador perfecto; cuya labor no se centra exclusivamente en promulgar leyes, sino que junto a ellas debe escribir “cuanto le parece que está bien y lo que no está bien, [...], mientras que el ciudadano perfecto atiende a esas cosas no menos que a las determinadas por las leyes con castigos”¹¹⁵.

2.2 EL LLAMADO AL PLACER EN DOS EJEMPLOS DE PRELUDIOS

En el apartado anterior observamos que Platón plantea la necesidad de los preámbulos legislativos como un camino mediante el cual es posible auxiliar a la razón, ya que el carácter persuasivo que los define dispone de manera favorable la parte del alma que se caracteriza por la búsqueda de gozo y el rechazo del sufrimiento. Su destino son aquellos hombres que a pesar de que viven alguna forma de discordia en su alma, no son totalmente salvajes; mientras que para los que sí lo son, está dirigida la ley, ya que la dureza de su alma precisa, o bien la amenaza de la norma, o bien la violencia del castigo para evitar que caigan en maldad total. Respecto al primer método, Platón expone su forma óptima, pero al mismo tiempo presenta las condiciones que obstaculizan su realización, lo que en gran medida contribuye a evitar una visión utópica al respecto¹¹⁶.

Es importante señalar, sin embargo, que los límites del uso de preámbulos no objetan la necesidad de que el legislador los incluya, delante de todo el código y también de cada una de las leyes; agotando todas las posibilidades para persuadir

¹¹⁵ *Ibid.*, 823a3-7

¹¹⁶ Es decir, al mostrarnos los límites de la persuasión por parte del legislador, Platón es el primer crítico de su propuesta, lo que –por supuesto– no significa la renuncia del uso de preámbulos como principio legislativo. Para el problema de “lo posible” en las *Leyes*, en comparación con la “utopía” de la República, ver Laks, *Op. Cit.*, capítulo IX. Asimismo, conviene revisar la versión en francés de este capítulo, con variantes interesantes, en *Médiation et coercition: Pour une lecture des Lois de Platon*, Villeneuve d’Ascq, Presses Universitaires du Septentrion 2005, pp. 79-84.

a los gobernados de que es mejor acatar la ley¹¹⁷. Dicha necesidad no implica prescripciones precisas sobre el tipo de persuasión que se debe utilizar, ni sobre la extensión de los preludios, pues en todo caso, el legislador prudente tendrá la capacidad para decidir lo mejor para cada ley¹¹⁸. Lo que el diálogo ofrece son diferentes ejemplos de preámbulos¹¹⁹, que en unión con sus respectivas leyes conforman una posible Constitución para Magnesia.

Lo interesante ahora es observar de qué manera estos ejemplos toman en cuenta la natural tendencia del hombre al placer; particularmente buscamos explicitar el llamado a éste en dos preludios específicos: el que antecede a la ley del matrimonio y el relativo a las leyes contra la impiedad.

El discurso persuasivo sobre las leyes del matrimonio es el ejemplo que Platón utiliza para mostrar la diferencia entre la forma simple de emitir una ley, y la doble; representa además una fuente importante de análisis, principalmente porque en él Platón muestra lo extraordinariamente complicado que es legislar sobre cuestiones tan íntimas como es la costumbre respecto a los matrimonios, razón que explica el titubeo del Ateniense para presentar la ley correspondiente. Por su parte, el proemio sobre las leyes de impiedad, que como sabemos comprende casi la totalidad del libro X, incluye una gran cantidad de elementos por los cuales podría constituirse como paradigma de preámbulo; entre otras cosas, lo mismo apela a la razón en sentido fuerte, que a las afecciones que despiertan la alabanza y la culpa.

¹¹⁷ Respecto a la pretensión por parte de Platón de echar mano de los preludios, Bobonich subraya la importancia de tomar en cuenta que la explicación acerca de la necesidad de los preludios no es una mera afirmación de lo deseable que sería utilizarlos en circunstancias ideales, sino que están destinados a justificar y regular su uso real en la futura ciudad de Magnesia. (Cf. *Op. Cit.*, p. 99).

¹¹⁸ Véase 723c-d3.

¹¹⁹ Según Laks, existen en el diálogo quince ejemplos concretos de preámbulos, susceptibles de clasificarse en tres grupos: el primero muy cercano a una argumentación racional; el segundo grupo que recurre a las categorías de halago y de vituperio, y en el cual la vergüenza y el pudor juegan un papel importante; y el tercer grupo, en el que el mito es un recurso esencial (Cf. *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*, pp. 59-60).

a. Sobre la ley de matrimonio

En un inicio, la primera ley que deberá dictar el legislador es la del matrimonio, por ser este el principio de la generación¹²⁰. En su forma simple, esta ley se anuncia en tres momentos:

- i. Cásense entre los treinta y los treinta y cinco, y si no, sean castigados con dinero y deshonra; con tanto y tanto dinero y con tal y tal deshonra¹²¹.

La siguiente expresión de la ley aclara en qué consiste la deshonra –pero no así la multa- para quien infringe la norma.

- ii. [...] no reciba los honores que, en toda ocasión, los más jóvenes dispensan en público a los mayores que ellos¹²².

Por último se especifica el carácter de la multa, además de detallar la deshonra.

- iii. [...] al que posea la fortuna más grande con cien dracmas, al de la segunda con setenta, al de la tercera con sesenta, al de la cuarta con treinta [...], pero además, que tampoco los más jóvenes le den muestra de respeto y que ninguno le obedezca en nada voluntariamente. En caso de que intente castigar a alguno, que todos acudan y defiendan al que sufre la agresión [...]¹²³

La forma seccionada en la que Platón presenta esta ley enfatiza la dificultad para emitirla y anticipa la importancia que en este caso tiene la persuasión del preludeo correspondiente; el cual tampoco aparece de una sola vez, comienza al final del libro IV, y se retoma en la segunda parte del libro VI. La primera parte se pronuncia entre las formulaciones i y ii de la ley; su brevedad es tal que nos permite transcribirlo:

Ente los treinta y los treinta y cinco años debe contraerse matrimonio, pensando que es así como por un cierto instinto la raza humana participa de la inmortalidad,

¹²⁰ Debemos decir que ésta es una afirmación corregida más tarde, cuando el Ateniense repara que la primera ley a dictarse tendría que ser la relativa a la edificación de la ciudad (*Leyes*, 778b-c1).

¹²¹ *Ibid.*, 721b.

¹²² *Ibid.*, 721d.

¹²³ *Ibid.*, ver 774a2- c2.

la que naturalmente toda persona desea alcanzar por todos los medios. Pues el intentar llegar a ser famoso y no yacer anónimo en la tumba después de la muerte es un deseo de algo semejante. La estirpe de los hombres es algo que se desarrolla junto con la totalidad del tiempo, y marcha y marchará con él del principio al fin y logra la inmortalidad dejando tras de sí los hijos y, siendo la misma y una siempre, participa de la inmortalidad por medio de la generación. Quitársela uno mismo por propia voluntad es siempre un acto de impiedad y se despoja premeditadamente el que se desatienda de hijos y de mujer¹²⁴.

Es un prelude destinado a varones¹²⁵ en el que se sostiene que siendo el hombre un ser mortal, desea la inmortalidad, y puesto que la generación es un medio para satisfacer dicho deseo, entonces sería un acto de impiedad despojarse voluntariamente de tal posibilidad. Aun aceptando la verdad de las premisas, no es difícil percatarse de que la conclusión no se deriva con necesidad de ellas, ya que se omite toda discusión sobre la eventualidad de procrear al margen del matrimonio, además de que no se prevén –como sí lo hace el *Banquete*¹²⁶– otras formas de inmortalización. Sin embargo, el argumento adquiere fuerza mediante dos vías que confluyen para apelar a la parte no racional del alma: la primera hace patente el placer que a través del matrimonio es posible obtener, al satisfacer un deseo irrenunciable en el ser humano; la segunda es un llamado al temor ante la posibilidad de verse responsable de un acto de impiedad.

La segunda parte del proemio es pronunciada entre las formulaciones ii y iii de la ley. En este caso se aclara que está dirigido a “hijos de buenos padres”. El

¹²⁴ *Ibid.*, 721b5-d.

¹²⁵ Sabemos que el discurso está dirigido a los varones porque en las formulaciones de la ley correspondiente se mencionan los límites de edad estipulados para los hombres (entre los 30 y 35, o entre 25 y 35), pero no los fijados para las mujeres (entre 16 y 20, o entre 18 y 20). Aprovechamos la nota para hacer hincapié en que Brisson y Pradeau llaman la atención acerca de la variación de estos límites (*Les Lois de Platon*, PUF, Paris, 2007, p. 106).

¹²⁶ Tras definir el amor como “deseo de poseer siempre el bien”, Diotima sostiene que la acción propia de los que lo persiguen es la “generación en la belleza”. La belleza es condición necesaria para que se lleve a cabo todo impulso creador, mientras que la generación misma es necesaria cuando el objeto del amor es la perpetua posesión del bien. En este sentido, el amor es amor de la inmortalidad, que algunos hombres satisfacen a través de la reproducción sexual y otros –los fecundos según el alma– dando a luz el conocimiento y toda clase de virtud. Recordemos además que la anábasis erótica pasa por la composición de discursos sobre lo que se ama, y culmina con la captación de la belleza en sí, condición que hace posible la generación de la virtud verdadera y, por lo tanto, es la forma máxima de inmortalizarse (ver 205d11-212a).

discurso se propone persuadir, no ya sobre la conveniencia de casarse, sino acerca del tipo de unión que es conveniente llevar a cabo; enfatizando la utilidad que tienen los matrimonios para la ciudad, y dejando de lado el agrado que la unión puede proporcionar a los contrayentes; por esta razón se insta a buscar en los lazos conyugales la homogeneidad y la proporción tanto en lo que respecta al carácter como a la fortuna¹²⁷.

Pese a la importancia del matrimonio, o mejor dicho, debido a la importancia del matrimonio para la ciudad, Platón es muy cuidadoso al prescribir leyes sobre éste, enfatizando la necesidad del preámbulo para intentar persuadir con “encantamientos” de que se debe prestar mucha más atención al equilibrio de los descendientes que a la igualdad en los matrimonios. Y subraya que si la persuasión no fuera suficiente, entonces deberá utilizarse la censura para hacer retroceder al que se afana por la riqueza en los matrimonios, pero no deberá obligársele con una ley escrita.

Sin duda, prescribir expresamente por ley que el rico no se case con el rico, ni que el que tiene mucho poder con otro semejante y obligar a contraer matrimonio a los más rápidos con los más lentos y a los más lentos con los más ágiles, además de ser ridículo irritaría a muchos¹²⁸.

Lo delicado y difícil del tema se evidencia con más fuerza cuando se abordan las costumbres que se deben seguir en la pareja. Respecto de lo cual el extranjero afirma: “Si la mayoría mantiene una actitud mesurada en estos asuntos, quede todo en silencio, sin legislación, pero si caen en desorden, deben legislar [...]”¹²⁹. La dificultad proviene del hecho de tener que legislar sobre algo enteramente privado; sin embargo, Platón señala que al legislador que abandona este ámbito le será complicado ordenar sobre lo público y común.

El que piensa promulgar leyes para ciudades y prescribir cómo sus ciudadanos deben vivir practicando las cosas públicas y comunes, pero no cree que la vida

¹²⁷ *Leyes*, 772e8-773c2.

¹²⁸ *Ibid.*, 773c2- 6.

¹²⁹ *Ibid.*, 784e-785a.

privada deba regular ni siquiera lo que sea inevitable, sino que cada uno debe poder hacer la vida diaria que quisiera, ya que no todo tiene por qué estar sujeto a orden, y supone que, aunque deje la vida privada sin legislar, querrán vivir respetando las leyes en el ámbito de la vida común y pública, no razona correctamente¹³⁰.

La vida privada debe ser atendida principalmente a través de discursos que en última instancia pretenden volver a los ciudadanos hacia lo mejor, aparentemente en contra de lo más placentero. En la primera parte del preámbulo, se muestra al matrimonio como un medio para satisfacer el deseo de inmortalidad propio del ser humano; mientras que en la segunda parte, el matrimonio es presentado como instancia útil para la ciudad. Consideramos que ésta es la razón por la cual Brisson llama la atención sobre el hecho de que en las *Leyes* la reproducción infantil se coloca rápidamente bajo el control de la ciudad, y que el propósito del matrimonio es perpetuar la comunidad¹³¹, y no precisamente la inmortalización del individuo.

Si esto es así, el preámbulo sobre el matrimonio sería una prueba de que el llamado al placer se da sólo en un primer momento, para después abandonarse en favor de lo mejor para la *polis*. Sin embargo, esta conclusión resulta apresurada si observamos que la primera parte del preludio tiene como auditorio inmediato el universo de varones que formarán parte de la ciudad de Magnesia, entre los que sin duda se encuentran muchos que verán en la procreación una manera de immortalizarse; la segunda parte del preámbulo, en cambio, se dirige a quien es hijo de buenos padres, quien un poco antes es caracterizado como un ciudadano que “al observar y ser observado por otros, alcanza el convencimiento de haber descubierto, según la razón, lo conveniente a él para compartir y procrear hijos”. Atendiendo esta caracterización no es difícil pensar que este tipo de hombres busque un matrimonio propio de seres prudentes, y en ello halle satisfacción.

¹³⁰ *Ibid.*, 780a.

¹³¹ Cf. *Op. Cit.*, p. 107.

Podemos afirmar que el preámbulo para la ley del matrimonio es un bello discurso conformado por elementos que presentan tal enlace como medio para hallar satisfacción, junto a afirmaciones que despiertan la parte racional del alma. Además, el castigo para quien habiendo alcanzado los treinta y cinco años rechaza el matrimonio, tiene el propósito de cancelar el posible aspecto dulce del celibato¹³², al tiempo que brinda la oportunidad de reflexionar sobre lo que es menos placentero, el matrimonio o la soltería permanente. Por último, consideramos que la forma en la que Platón presenta el preludeo a la ley referida logra menguar la carga ridícula que algunos podrían adjudicar al discurso mismo, y sobre todo, impide en gran medida irritar a quien se niega a contraer lazos nupciales.

b. Proemio a las leyes de impiedad: libro X

No es exagerado afirmar que las *Leyes* es una obra circundada por un aire piadoso; dios es la primera palabra del diálogo, y el final de éste hace referencia a la posibilidad de un consejo divino que hará realidad la legislación construida con la palabra. Por otra parte es este diálogo en el cual Platón ataca la afirmación de que los dioses no existen, al abordar como parte del derecho penal el delito de impiedad, y como manifestación fundamental de ésta, el ateísmo.

Platón hace hincapié en la necesidad de que el legislador persuada con respecto a la conveniencia de obedecer las leyes que castigan las diferentes formas de impiedad, más que obligar a los ciudadanos a asumir de manera ciega la teología que se proclama para la ciudad.

At.- ¿Qué crees que debe hacer el legislador, cuando esos asuntos están dispuestos de esta manera desde hace mucho tiempo? ¿Meramente amenazar a todos los habitantes poniéndose de pie en la ciudad y proclamar que si no llegan a

¹³² *Leyes*, 721d-d5. Conviene mencionar que el castigo para los recién casados que no sigan las costumbres estipuladas por el legislador, consiste en impedir que concurran a bodas y a las celebraciones de los nacimientos, lo que –a nuestro juicio– es exigir coherencia a quienes no consideran la utilidad del matrimonio, además de negar una oportunidad de festejar en comunidad (ver 783d5-784e8).

decir que hay dioses y no llegan a pensar que son tal cual determina la ley –y también sobre las cosas bellas y justas y sobre todo lo más importante debe hacerse el mismo razonamiento: que deben hacer cuanto se relaciona con la virtud y el vicio pensando tal como el legislador eventualmente explicare en sus escritos- y que los que no obedecieren las leyes, uno debe morir, el otro ser castigado con golpes y cadenas, el otro con pérdida de sus derechos ciudadanos, otros con pobreza y exilio; *pero sin unir a sus argumentos ninguna persuasión para los hombres, al mismo tiempo que les da las leyes, para volverlos en lo posible más mansos?*

Cl.- Para nada, extranjero, sino que si realmente es posible aunque sea una pequeña dosis de persuasión en este punto, el legislador que valga algo no debe desfallecer en absoluto, sino que, como se suele decir, elevando toda su voz, debe convertirse en servidor de la antigua ley con la palabra, y proclamar que hay dioses y todo lo que tú acabas de exponer [...] ¹³³.

Es significativo que en este caso, el énfasis en la necesidad de la persuasión se da no sólo por parte del Ateniese, sino también por parte de Clinias y Megilo ¹³⁴, e incluso de aquellos sobre quienes caería la fuerza de la ley. Efectivamente, el Ateniese supone un diálogo entre los interlocutores de las *Leyes* y unos jóvenes ateos, quienes también demandan un prelude a las leyes de impiedad.

[...] Pensamos que, según lo que vosotros pensáis de las leyes, antes de amenazarnos con dureza, debéis intentar primero convencernos y enseñarnos que los dioses existen, dando pruebas suficientes, y que son demasiado buenos como para no dejarse desviar contra lo justo embaucados por algunos regalos. Pues ahora, como escuchamos estas y otras cosas semejantes innumerables veces de los que se dice son los mejores poetas, oradores, adivinos, sacerdotes y de otros incontables personajes, la mayoría de nosotros no se dedica a no cometer injusticia, sino que si lo hacemos, intentamos enmendarla. Pero de los legisladores que dicen no ser rudos sino sosegados, pensamos que deben utilizar primero la

¹³³ *Ibid.*, 890b4-d10. Una traducción alterna de las líneas que subrayo, la encontramos en la edición bilingüe de José Manuel Pabón y Fernández Galiano: “¿[...] y todo ello sin tratar de incluir en sus palabras persuasión alguna al ponerles leyes, para suavizarlas en lo posible?” (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960).

¹³⁴ La insistencia por parte de Clinias para que el extranjero emita el prelude que pruebe la existencia de los dioses, así como el apoyo que recibe por parte de Megilo, podemos constarla en el pasaje que está entre 890e y 891a8.

persuasión con nosotros, pues aunque vuestros argumentos de que los dioses existen no fueran mucho mejores que los de los otros, en todo caso lo haríais mucho mejor, al menos en lo que hace a la verdad de la argumentación, y quizá os haríamos caso [...] ¹³⁵.

El Ateniense acepta el desafío presentado por los jóvenes, admitiendo implícitamente demostrar su superioridad con respecto a “incontables personajes”. Pero antes de exponer una serie de extensos y complicados argumentos, declara que experimenta cólera por tener que argumentar que los dioses existen, y por verse obligado a “amonestar con palabras dulces” a quienes ni siquiera poseen un razonamiento suficiente que sostenga su impiedad.

Debemos atrevernos, sin embargo. Pues no deben enloquecer algunos de nosotros por su glotonería de placer ni otros de irritación con semejante gente ¹³⁶.

Para refutar a los ateos, el Ateniense aclara la tesis principal de éstos: afirman – dice- que el cuerpo es anterior al alma ¹³⁷, de lo cual se deriva que nada es justo o injusto por naturaleza. Él tiene que demostrar entonces que el alma es anterior al cuerpo, de ahí que la prueba de la existencia de dios pasa por la prueba de la inmortalidad del alma ¹³⁸, que a su vez incluye un argumento cosmológico que da cuenta del origen del movimiento.

Laks señala que el preámbulo con el que Platón refuta el ateísmo es el más cercano a una argumentación racional. “Dicho preámbulo tiene un conjunto de rasgos notables: posee un carácter dialógico relativamente continuo, es largo y, en

¹³⁵ *Ibid.*, 885c4-e9.

¹³⁶ Ver 888a2-888a5.

¹³⁷ Según Vlastos, las medidas punitivas de Platón se dirigen en primera instancia contra los hombres que sostienen que los componentes originales del universo son entidades materiales como tierra, aire, agua y fuego, existen “por naturaleza” y “por cambio”. Es decir, contra aquellos que afirman que todo lo que existe no surgió “por arte”, sino simplemente que las cosas existen. Según Platón, aquellos- entre los que Vlastos ubica a Heráclito y Diógenes de Apolonia- enseñan que este cosmos no es más que el resultado de de las interacciones naturales de cuerpos sin alma. (Cf. Vlastos G. *Plato's Universe*. Oxford, Claredon Press, 1975, p. 23).

¹³⁸ La inmortalidad del alma es una cuestión tratada en otros diálogos, especialmente en el *Fedón*. Al respecto es de llamar la atención que aun cuando los argumentos que se aducen en este diálogo difieren de los de las *Leyes*, también en el *Fedón* aparece la tesis que el Ateniense califica como propia del ateísmo: la que sostiene que el cuerpo es anterior al alma. Esta tesis se hace patente en la concepción de alma expuesta por Simmias, según la cual el alma es una armonía que se deriva de la combinación equilibrada de los elementos que conforman el cuerpo, tales como lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo; de suerte éstos tendrían que existir antes que el alma, y permanecer después que ella. (Cf. *Op. Cit.*, 85e3-d).

él, la persuasión cobra la forma de una argumentación física sobre el origen del movimiento [...]”¹³⁹. Ciertamente, el Ateniese echa mano de densos argumentos, para demostrar tres principales tesis: que los dioses existen, que se ocupan de los asuntos humanos y que son insobornables. Son argumentos de los que además se muestra satisfecho.

1. Al concluir la demostración de que los dioses existen, leemos lo siguiente:
At.- Acerca de todos los astros y de la luna, sobre los años y meses y también todas las estaciones, ¿qué otro motivo daremos que ese mismo: que, puesto que el alma o almas aparecen como causas de todo eso, buenas de toda virtud, diremos que ellas son dioses, sea que, encontrándose en el interior de los cuerpos, si son los astros seres vivientes, ordenen todo el cielo o sea de la forma que fuere? Una vez concedido esto, ¿seguirá alguien negando que está todo lleno de dioses?
Cl.- No hay nadie, extranjero, que desvaríe tanto¹⁴⁰.
2. Al concluir la prueba de que los dioses no son indiferentes a los hombres, encontramos esta afirmación por parte del Ateniese: “Bueno, me parece que ahora ya hemos debatido adecuadamente al que le gusta acusar a los dioses de negligencia”¹⁴¹.
3. Al terminar el argumento que muestra que a los dioses no se les puede comprar, el extranjero pregunta a Clinias “¿Queremos decir, entonces, me parece, que están suficientemente demostradas las tres tesis expuestas [...]?”¹⁴²

Amén de lo anterior, nos interesa subrayar que además de argumentos de carácter lógico, el preámbulo al que nos referimos incluye elementos de

¹³⁹ Laks, A. *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*, pág. 60. En *Préambule sur les préambules*, el autor reitera que este preámbulo no sólo es un discurso demostrativo respecto a un tema de índole eminentemente filosófica, sino que también se presenta como un diálogo entre el legislador y los ateos (Cf., p. 58).

¹⁴⁰ El pasaje en el que se demuestra la existencia de dioses comienza en 891b9 y concluye con la cita que realizamos, en 899c.

¹⁴¹ La argumentación lógica de que los dioses se ocupan de los seres humanos inicia en 900c7 y concluye en 903a11.

¹⁴² *Ibid.*, 907b4-7.

persuasión que estimulan no ya al raciocinio, sino a la parte apetitiva del alma. Los pasajes a los que nos referimos son tres, y en ellos el Ateniense se dirige de manera directa a los jóvenes impíos. El primero es pronunciado antes de demostrar la existencia de los dioses¹⁴³, el segundo precede al argumento que prueba que éstos no son negligentes¹⁴⁴, mientras que el tercer pasaje aparece al final de este mismo argumento¹⁴⁵.

Cada uno de estos tres pasajes es anunciado de manera especial. El primero de ellos con estas palabras: “Diríjase pues la siguiente apóstrofe sin ira a los que tienen tan corrupta su inteligencia, y *digamos con suavidad, apagando nuestra cólera*, como si conversáramos con uno de ellos”¹⁴⁶. Al segundo le antecede la siguiente aclaración: “*Debemos exhortar* al que, si bien piensa que los dioses existen, cree que no se preocupan de los asuntos humanos”¹⁴⁷. Por último, al tercer pasaje, Platón antepone lo siguiente:

At.- Bueno, me parece que ahora ya hemos debatido adecuadamente al que le gusta acusar a los dioses de negligencia.

Cl.- Sí.

At.- Al menos por haberlo *forzado a conceder con nuestros argumentos* que no tiene razón. Me parece, sin embargo, que necesita además de *leyendas a manera de encantamientos*¹⁴⁸.

Estas presentaciones manifiestan la necesidad de lograr buena disposición por parte de los destinatarios de la ley, de ahí la conveniencia de usar *palabras dulces, exhortos y encantamientos*. La última cita llama la atención sobre la posibilidad de que haya una dosis de coacción en los argumentos, lo que provocaría que la persuasión no prosperara. Es decir, sin el beneplácito de aquellos a quien se dirige el argumento que fundamenta la ley, no hay persuasión sobre la conveniencia de atenderla.

¹⁴³ *Ibid.*, 88a8-d4.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 899d8-900c.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 903b3- 905c4.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 88a5-8. El subrayado es mío.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 899d6-8. El subrayado es mío.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 903a7-b1. También aquí soy responsable del subrayado.

En los pasajes citados, el llamado al placer se da tanto de forma directa como indirecta. En el primero de ellos, por ejemplo, el Ateniense crea un ámbito de confianza al afirmar: “En primer lugar, nunca me revelaría como un mentiroso si te diera a conocer algo importante”. Una frase que seguramente resulta reconfortante a todo joven, y que permite al Ateniense formular la siguiente condición:

Si me haces caso, esperarás a formarte una opinión sobre ellos [los dioses] que sea todo lo clara posible, después de que hayas investigado si es así o de otra manera enterándote de otros, en particular del legislador. Pero durante este tiempo, no te atrevas a cometer impiedad contra los dioses. En efecto, el que te ha dado las leyes debe intentar enseñarte ahora y en el futuro qué pasa en estos mismos asuntos¹⁴⁹.

Del segundo pasaje, su inicio es por demás significativo: se trata del elogio a un joven que no duda de la existencia de la divinidad. “Oh tú –sin duda, el mejor de los hombres-, digamos pues, en la medida en que crees que los dioses existen, quizás un cierto parentesco divino te lleva a honrar lo que es de tu misma naturaleza [...]”. Es un inicio que prepara el camino para que el joven comprenda su “irracionalidad”, la que -al decir del Ateniense- explica su creencia acerca de que los dioses son indiferentes a las acciones humanas.

En cuanto a las formas indirectas de evocar el placer, podemos mencionar que en el primero y segundo pasaje, el Ateniense llama “enfermos” a quienes no creen en los dioses y a quienes los consideran negligentes, respectivamente; una apreciación que se prevé por demás desagradable entre los jóvenes a quienes va dirigido el proemio. Por otro lado, en el último pasaje existe una apelación constante al miedo, a través del mito que expone la caída de las almas impías, pero también mediante amenazas como la siguiente: “En efecto, esta justicia nunca te descuidará, ni aunque siendo tan pequeño te hundieras en la profundidad de la tierra, ni si, enaltecíéndote, volaras al cielo, sino que pagarás el castigo correspondiente por tus acciones, o bien cuando estés aquí, después de marchar al Hades, o tras desplazarte a un lugar todavía más execrable de éstos”¹⁵⁰.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 888c8-d4.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 905a3-9.

Como podemos observar, el preludio considerado por Clinias como el más bello que se puede hacer en interés de todas las leyes¹⁵¹, atiende de manera metódica el carácter inevitable que posee la búsqueda de placer en el hombre. Búsqueda que por cierto no es para el Ateniense la causa del ateísmo; pues aclara que la causa del ateísmo es una difícil ignorancia que erróneamente se considera máxima inteligencia. No obstante, agrega que cuando esta ignorancia coincide con la búsqueda desordenada de los placeres y dolores, el resultado es un hombre absolutamente malvado¹⁵². Esto explica que los castigos por impiedad cambien según las diferentes expresiones de ésta. No es claro, por ejemplo, que haya un castigo para el ateo que es hombre justo; lo que resulta muy importante, ya que a pesar de lo enfermiza que pudiera resultar una postura impía para el bien de la ciudad, la crítica de Platón a ella encuentra sus límites. En otras palabras, en la ciudad construida en las *Leyes*, el ateísmo se castiga sólo cuando se ha demostrado la existencia de los dioses, e incluso cumplido esto, se contempla la posibilidad de que haya hombres que no queden convencidos; en tal caso, si su actitud es justa -aunque impía- serán excusados del exilio y la muerte.

El preámbulo, sin embargo, más que pensar en este tipo de hombres, está dirigido a jóvenes que, siendo incontinentes, acogen la postura catalogada por el extranjero como “difícil ignorancia”; por eso invoca en primera instancia la parte pasional del alma, provocando satisfacción y miedo, pero en todo caso buscando persuadir sobre el valor de la piedad y la justicia. También en este caso se contempla la posibilidad de que la persuasión no tenga éxito, sólo entonces -y puesto que estos jóvenes padecen tanto de ignorancia como de incontinencia- cae sobre ellos el peso de la ley.

Consideramos, por último, que los preludios analizados son ejemplos claros de la propuesta legislativa platónica, según la cual el verdadero legislador, antes que la

¹⁵¹ *Ibid.*, 887b8. Con esta afirmación, Platón hace hincapié en el espíritu piadoso de Clinias, pero además, en 886a6-c, advierte que la bondad del orden dorio es causa de que a Clinias y Megilo les sea desconocido el problema del ateísmo. Lo que conduce a la idea de que éste es sólo un problema en Atenas, ciudad en que florece la filosofía.

¹⁵² Ver 908b5-c8.

coacción, debe utilizar la persuasión, la que no es posible sin convocar la parte del alma dominada por la búsqueda de placer. Por otra parte, la explicación precedente bosqueja la función pedagógica del legislador, misma que encuentra mayor comprensión cuando miramos su vínculo con la concepción platónica acerca del fin último de la legislación, que como explicitaremos en el siguiente apartado, no podría lograrse si se descuida la tendencia humana al placer.

2.3 El lugar del placer en la discusión sobre el fin de la legislación

Con el fin de contextualizar el problema acerca de la finalidad de la legislación en la *Leyes*, es útil hacer hincapié en que aunque este diálogo se presenta como un pasatiempo de ancianos¹⁵³, en absoluto pasa desapercibido que éstos se dirijan al santuario de Zeus; ya que como sabemos, su propósito no es sólo hacer grato el camino conversando sobre la forma de gobierno y las leyes en general, sino investigar de qué manera será posible regular legalmente la vida de los habitantes de la ciudad que los cretenses han decidido fundar. Hay que recalcar además que cada uno de los participantes en el diálogo pertenece a ciudades altamente reconocidas por su organización política: Creta, Esparta y Atenas. De manera específica, las dos primeras fueron elogiadas, entre otras razones, porque representaban la estabilidad de las instituciones, la severidad en la disciplina y la supeditación de la voluntad a la ley¹⁵⁴. Platón mismo deja ver su atención a estas constituciones al elegir a dos ciudadanos dorios como interlocutores del Ateniense; sin embargo, la pregunta que da inicio al diálogo revela que seremos testigos, no de un peregrinar religioso, sino de un transitar filosófico, el cual comienza por cuestionar el origen, y con él la finalidad, de las constituciones cretense y espartana. La empresa se advierte sumamente complicada (lo cual explica el hecho de que los tres primeros libros estén explícitamente dedicados a

¹⁵³ *Ibid.*, 625b-b7, 685a5-b2.

¹⁵⁴ En el libro III, el Ateniense plantea a Megilo un par de preguntas mediante las cuales deja claro su reconocimiento a las ciudades dorias: “¿Qué mejor indagación de las leyes podríamos hacer que la de las que ordenaron a estas ciudades? ¿O acerca de qué ciudades más prestigiosas o de qué asentamientos más grandes podríamos indagar?” (*Ibid.*, 685b3-6).

ella¹⁵⁵), pues la crítica al orden político dorio implica combatir la idea generalizada acerca de que el criterio para evaluar la grandeza de una ciudad es el imperio bélico.

Para lograr el objetivo, Platón utiliza dos vías: a) un análisis discursivo respecto a la virtud política, y b) un análisis histórico como prueba de que la causa de la destrucción de los Estados es su concepción errada respecto al fin de la legislación.

Nuestro interés por comprender la crítica a una idea prácticamente aceptada en todos los tiempos, se debe a que, de manera paralela al cuestionamiento, Platón fundamenta la siguiente tesis: el fin de una legislación verdadera es la virtud, pero ésta no puede entenderse ni lograrse si el legislador ignora la natural inclinación al placer en el hombre. De suerte que, aun cuando la argumentación es extensa, consideramos indispensable mirar de cerca la forma en que la tesis platónica se levanta sobre la visión doria, ya que de esta manera podremos tener una mayor comprensión de la importancia que reviste la atención al placer para el logro de la verdadera finalidad de la legislación.

a. Análisis discursivo sobre la finalidad de la legislación: Virtud total o imperio

El inicio del diálogo nos da a conocer la presencia de un Ateniense anónimo en Creta; y a pesar de que no se hace explícito el propósito de su estancia, la pregunta que realiza a sus interlocutores sobre el origen de su legislación¹⁵⁶, no deja lugar a dudas acerca de su deseo por descubrir la verdad sobre un ordenamiento legal altamente estimado¹⁵⁷. Camino al templo de Cnosos, el

¹⁵⁵ Al finalizar el tercer libro, el Ateniense “refrena” el discurso para recordar que la discusión sobre los problemas hasta ahí tratados (pertinencia de los simposios, educación musical, causas de la destrucción de las ciudades, características del orden político más despótico y del más libertario, entre otros) ha sido con la finalidad de precisar de qué manera se debe legislar cuando lo que se busca es que una ciudad sea libre, amiga de sí misma y posea inteligencia.

¹⁵⁶ El diálogo abre de manera directa con la siguiente pregunta: “¿Un dios o un hombre, extranjeros, fue la causa de vuestra legislación?” (*Ibid.*, 624a).

¹⁵⁷ Este propósito aparece de manera tácita en 634c4-9, cuando el Ateniense expresa lo siguiente: “Más si alguno de nosotros critica eventualmente algo en las leyes que rigen en cada una de nuestras ciudades, porque

extranjero escucha de parte de los ciudadanos dorios la afirmación de que la finalidad de sus leyes es lograr la victoria en la guerra. El Ateniese apunta que esta afirmación debe ser incorrecta; ya que si tal legislación atiende sólo una parte de la virtud, a saber, la valentía¹⁵⁸, su origen divino queda en entredicho. Con este argumento, el extranjero deja incólume el origen divino de las leyes cretenses y espartanas; el diálogo, sin embargo, adquiere relevancia en la medida en que se contempla la posibilidad de diseñar una organización política mejor que aquella tan valorada entre los griegos, actitud que el huésped Ateniese justifica al aseverar que la creencia en la divinidad de las normas ancestrales no excluye la posibilidad de que sean interpretadas de manera incorrecta.

At.- Nosotros, al menos, mis buenos amigos, no lo hemos degradado a él [el legislador] sino a nosotros mismos si creemos que Licurgo y Minos instituyeron todas las leyes de Lacedemonia y de Creta, prestando atención sobre todo a la guerra¹⁵⁹.

De esta manera el diálogo perfila la oposición entre una ciudad justa y aquella con poderío militar, presentando el tipo de excelencia que define a cada una: a) La valentía, si se cree que la mejor organización política es aquella que vence en la guerra, y b) la virtud total, si se sostiene que la paz es superior a la guerra. La primera postura se examina en la crítica a la legislación cretense y espartana que la tienen como virtud central; la segunda se va fundamentando en la medida en que se evidencian los límites de la primera.

Platón pone en boca de Clinias y Megilo la idea que de hecho cualquier dorio defendería con fervor, aquella que sostiene que el fin último de toda *polis* es atender los asuntos de la paz por la guerra. El argumento que sostiene esta idea es que, por naturaleza, cada ciudad se encuentra en estado de guerra potencial con las otras ciudades; y siendo un hecho que los bienes de los vencidos caen en

queremos ver lo verdadero y lo mejor en ellas, aceptemos nuestros puntos de vista no con ira, sino con buena disposición”.

¹⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 630c.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 630d5.

manos de los vencedores, la victoria bélica es la condición necesaria para obtener cualquier otro beneficio, tanto de las posesiones como de las instituciones¹⁶⁰.

La afirmación de que hay por naturaleza una guerra potencial entre las ciudades es remitida por el de Atenas hasta su causa primera, a saber, que en la intimidad cada hombre es enemigo de sí mismo¹⁶¹; y hace ver que de ser esto cierto, el vencerse a sí mismo sería la mejor de las victorias, de la misma manera que ser vencido por sí mismo sería la peor de las derrotas, lo cual implicaría que así como una ciudad puede ser mejor o peor que otra, cada uno de nosotros podría ser mejor o peor que sí mismo. Pero ¿cómo podríamos ser enemigos de nosotros mismos?

Platón cuestiona el que puede considerarse como el argumento dorio más fuerte, aquel que establece una relación de causalidad entre guerra del individuo consigo mismo, guerra intrafamiliar, sedición y guerra externa. Aunque de manera inmediata guarda silencio sobre la posibilidad de guerra en el alma de un hombre, su postura al respecto se anuncia en el hecho de que en pasajes consecutivos¹⁶² sólo acepte la existencia de dos tipos de guerra: sedición y guerra externa. Y muestra que si bien el conflicto que vive un individuo en el interior de su alma explica en gran medida la sedición, no existe una relación necesaria entre ésta y la guerra externa. Lo anterior requiere de la analogía entre familia y *polis*. Ciertamente una familia no es una instancia política, ya que el ámbito en el que se halla es principalmente privado¹⁶³; no obstante, el ejemplo de los hermanos divididos es de gran utilidad para pensar el ideal de virtud que le es inherente a una ciudad, aquel en el que no existe preponderancia de una facción sobre otra, sino justicia.

¹⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 626b. A partir de esta cita es posible colegir una suerte de contradicción en la tesis doria, ya que la afirmación de que la victoria en la guerra es condición para obtener cualquier otro beneficio, en el fondo admite que la finalidad suprema es la paz, ya que sólo en ésta se puede gozar de los bienes.

¹⁶¹ Cf. *Ibid.*, 626d3-9.

¹⁶² Ver 628a7-b2 y 629c7-d5.

¹⁶³ Para el carácter no político de la familia, ver Aristóteles, *Política*, I.

Expliquémonos. En el caso de conflicto entre hermanos de los mismos padres, afirma que no habría nada de extraño que entre ellos hubiera justos e injustos¹⁶⁴; de suerte que si Clinias tiene razón, la familia sería inferior a sí misma cuando éstos vencieran; y superior a sí misma cuando la victoria fuera de los primeros. Observamos que la causa de la división en una familia es que en ella no hay sólo hermanos justos, pero que es posible pensar que ellos, posiblemente siendo menos, logren superar el conflicto. Sin embargo, el desarrollo del diálogo limita esta posibilidad, o en todo caso expone la necesidad de que los justos se vean apoyados por una tercera instancia que haga las veces de árbitro en la disputa. Al respecto, el Ateniense concibe tres tipos de jueces¹⁶⁵:

- i. el que destruye a todos los malvados y ordena a los mejores gobernarse a sí mismos;
- ii. el que asigna toda la autoridad a los buenos y, perdonando la vida a los otros, los convence para que se sometan voluntariamente a los virtuosos; y
- iii. el que sin quitar la vida a nadie, reconcilia, da leyes, y propicia la amistad en la familia.

La excelencia del tercer juez es evidente en tanto que evita la destrucción y el sometimiento, por demás indeseables en una familia. Su presencia nos hace pensar que, en sentido estricto, todo orden legal debe propiciar la concordia, y que ésta no es posible si todos los hombres fueran injustos. En el primer caso, la ausencia de la amistad se hace patente en el hecho mismo de considerar la destrucción de los malvados; después de lo cual la ley parece innecesaria, porque cada quien se gobierna a sí mismo. En el segundo caso, al imperar la autoridad de un grupo sobre el otro, si bien no hay exterminio, hay sometimiento; de tal manera que el objetivo no es la amistad. En el tercer caso, en cambio, la legalidad es

¹⁶⁴ Cf. *Leyes*, 627c2-5. Como podemos observar, la cita asevera lo frecuente que es encontrar en una familia - en la que se supone una educación común- mayor cantidad de hermanos injustos; con lo cual Platón señala, no sólo la natural preponderancia cuantitativa de la injusticia sobre la justicia, sino también la posibilidad de que tanto la justicia como la injusticia en los hombres sean, en gran parte, naturales.

¹⁶⁵ Cf. *Ibid.*, 627d7-628a2.

proporción y unidad; no exterminio ni sometimiento. Como bien observa Clinias, el tercer juez (*dikastés*) es un legislador (*nomothétes*)¹⁶⁶, y su fin es la amistad.

Las similitudes que existen entre la familia y la ciudad las encontramos en la necesidad de la justicia para el logro de la paz entendida no como tregua, sino como armonía. Pero las diferencias entre familia y *polis* emergen cuando nos percatamos de que la presencia misma de un juez que resuelva los problemas intrafamiliares es inquietante; recordemos -por ejemplo- la discusión que se genera en el *Eutifrón*, motivada porque el joven que lleva este nombre ha demandado a su padre¹⁶⁷. No se exime, sin embargo, la posibilidad de que la intervención del juez descrita en el punto tres sea bienvenida cuando los miembros de la familia son incapaces de restablecer los vínculos filiales. En cambio, la posibilidad de que exista un juez vengativo que destruya a los hermanos malvados es por demás siniestra. En todo caso, lo mejor será mantener la unidad de la familia, lo cual requiere impedir que en ella florezca la injusticia.

Análogamente, el legislador que busca la armonía en una ciudad, más que preocuparse por vencer a los enemigos externos, deberá impedir que se produzca la sedición, guerra que nadie querría que surgiera en su propia ciudad¹⁶⁸. El Ateniese insiste en que en el caso abominable de sedición, el legislador deberá restablecer la paz mediante la reconciliación de las facciones; si lo hiciese mediante la destrucción de unos y la victoria de otros, tendría una ciudad cuarta en potencia, cultivando el valor pero olvidando la justicia que, como veremos más adelante, no sólo incluye aquél, sino también la templanza y la inteligencia.

En suma, el ejemplo de los hermanos en conflicto hace patente que la injusticia ocasiona la división, no sólo en la familia, sino también en la ciudad; pero guarda silencio sobre las causas de la guerra externa, lo que nos hace pensar que el estallido de ésta no depende necesariamente de la injusticia que exista dentro de la *polis*. Es decir, que la guerra entre ciudades puede ser justa o injusta, mientras

¹⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 628a3-4.

¹⁶⁷ En el diálogo con Sócrates, Eutifrón reconoce el problema que implica iniciar un proceso contra su propio padre; por eso dice que podría parecer loco e impío (Cf. *Op. Cit.* 4a).

¹⁶⁸ Cf. *Leyes*, 628b-b2.

que la sedición siempre revelará injusticia. El argumento de Clinias es falaz, principalmente porque no distingue guerra exterior de sedición.

¿Cuál es entonces la relación entre sedición y guerra externa? La enseñanza de Platón es que si bien la injusticia en una ciudad puede no ser la causa de la guerra externa, sí puede provocar la derrota en ella.

¿Acaso debería preferir uno que la paz que sigue a la sedición se produjera por la destrucción de unos y la victoria de otros a que la necesidad de prestar atención a los enemigos externos se diera una vez que la reconciliación hubiera establecido la amistad y la paz?¹⁶⁹

En esta pregunta está el señalamiento de la necesidad de prestar atención a los enemigos externos una vez lograda la paz en una ciudad; lo cual, además de reforzar la idea de que la guerra exterior no es un efecto necesario de la injusticia de una ciudad, enfatiza la urgencia de restablecer la amistad en caso de guerra interna. Pero, al igual que en el caso de la familia, sin duda lo mejor es evitar la sedición, para lo cual el legislador deberá trabajar en aras del hombre justo. En otras palabras, el fin último del legislador no puede ser la valentía aislada, pues es falso que por sí misma garantice la victoria en la guerra externa y, peor aún, es un detonante de la guerra más temible, la sedición. El problema, por supuesto, es saber cómo puede el legislador impedir, no sólo la injusticia entre los hombres, sino que ésta tome fuerza en el alma de un hombre. Además de la cuestión filosófica acerca de la enseñanza de la virtud, aparece aquí otra de no menos envergadura, aquella que pregunta por la unidad de la virtud. ¿Puede existir la justicia sin la valentía? ¿Puede existir la valentía al margen del resto de las virtudes? Si la respuesta es negativa, se fortalece la tesis de que la ciudad que tiene como objetivo máximo la valentía es inferior a aquella que busca la virtud total. Aunque Platón evade el tratamiento filosófico de la cuestión¹⁷⁰, la presenta bajo la autoridad de conocidos poetas, lo que es comprensible dado el carácter de los interlocutores del Ateniese. Como dice Jaeger: “El espíritu espartano se halla

¹⁶⁹ *Ibid.*, 628b4-8.

¹⁷⁰ Cf. *Ibid.*, 633a7-10.

representado, para la *paideia* griega de la época de Platón, por las poesías de Tirteo”¹⁷¹. En oposición a Tirteo, Platón presenta a Teognis, en cuyos versos encuentra la idea de que la fidelidad en las sediciones precisa la virtud completa¹⁷².

Decimos por tanto, que éste [el hombre fiel en la sedición] llega a ser mucho mejor que aquél en una guerra más dura, casi tanto como la justicia, la prudencia y la inteligencia son mejores cuando coinciden con la valentía que la valentía aisladamente. Pues efectivamente, nadie podría nunca llegar a ser fiel y honesto en las sediciones si no posee la virtud completa¹⁷³.

Es decir, la valentía asociada con la justicia (*dikaíosúne*), la templanza (*sophrosúne*) y la prudencia (*phrónesis*) es más valiosa que ella sola. Insistimos en que el problema de la unidad de la virtud es fundamental en el contexto en el que se discute la finalidad de la legislación, ya que si la valentía no es posible aislada de las demás virtudes, sería inobjetable la superioridad de la legislación que tiene como fin la virtud completa.

En el libro II, Platón retoma la cuestión, esta vez para mostrar que la valentía es una parte de la virtud que no crece separada de la templanza, al tiempo que ésta no se cultiva al margen de la justicia y la sabiduría. Aclarando que por sabiduría entiende aquí la armonía del alma que se da, por un lado, entre placeres y dolores, y por otro, entre estas afecciones y las definiciones correctas¹⁷⁴.

La anterior afirmación es fundamental para nuestro trabajo, por tal motivo la abordaremos con detenimiento en el tercer capítulo; por lo pronto, sea suficiente señalar que –como Lisi afirma en la nota correspondiente– la expresión “definiciones correctas” hace referencia a las normas contenidas en las leyes y transmitidas por la educación; en este sentido, la sabiduría mencionada es

¹⁷¹ Jaeger, *Paideia*, 1933, traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, FCE, 1996, p. 1023.

¹⁷² El verso de Teognis citado es el siguiente: “En la dura sedición, Cirno, un hombre fiel/ lo mismo vale el oro y la plata”, *Ibid.*, 630a5.

¹⁷³ *Ibid.*, 630a7-b3.

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 696b-c9.

sinónimo de la armonía que se da entre el juicio y las apetencias¹⁷⁵. Lo que ahora nos interesa señalar es que Platón apunta el hecho de que -convencidos de que el objeto de su actividad es la victoria en la guerra- los legisladores dorios cuidaron la educación de los ciudadanos en el dominio de los dolores y los temores, haciéndoles probar las más grandes penas, pero no proporcionaron una educación para el resto de las virtudes. En relación con la templanza, el legislador espartano la olvidó al combatir por completo el goce de los placeres, incluso los más naturales, como el que se deriva de las relaciones sexuales; por ello Megilo puede citar numerosas instituciones que ayudan a luchar contra el dolor, pero en el caso de los placeres no le es posible ofrecer ejemplo alguno que colocara a los ciudadanos frente ellos.

Según el Ateniense, la política lacedemonia cree acertadamente que si desde la niñez el hombre evita los peligros y el dolor, cuando más tarde se vea por necesidad expuesto a ellos, fácilmente será vencido; pero no tuvo igual propósito respecto de los placeres, vedando el uso de las diversiones más vivas. Es decir, el ideal espartano no conoce más educación que la consagrada a desarrollar en el hombre la firmeza del alma ante el miedo y el dolor, no así la encaminada a resistir las tentaciones del placer¹⁷⁶. Al expulsar de la *polis* aquello donde los hombres caen frecuentemente en los mayores placeres, excesos e insensatez, obligan a los ciudadanos a la abstinencia, pero no propician la templanza. Valiente por definición, el espartano es, sin embargo, fácilmente corrompible.

De esta manera, el de Atenas realiza la crítica a la tesis de que el poder bélico es un criterio indiscutible para determinar la superioridad de una ciudad sobre otra. Al dirigir sus censuras a las desviaciones en las que suelen caer los espartanos, muestra que las instituciones que son reconocidas por su utilidad para la guerra exterior, representan un peligro para la unidad de la ciudad; capaces –además- de anular la posibilidad de armonía en el alma, entre otras cosas porque

¹⁷⁵ La nota de Lisi a la que nos referimos es la no. 106 del libro II, misma que remite a la no. 58 del mismo libro, en la cual nos recuerda que el término griego para definición es *lógos*, entre cuyas acepciones se encuentran tanto “razón” como “definición”.

¹⁷⁶ El Ateniense cita la homosexualidad y la ligereza de las mujeres espartanas como ejemplos de degeneración antinatural y desenfreno sexual.

menosprecian un aspecto inevitable en el ser humano: la tendencia al placer. La estrecha visión sobre la virtud se debe, en último término, a que los legisladores dorios desconocieron una parte sustancial de la naturaleza humana.

b. Prueba histórica a favor del ideal de virtud total

No obstante el examen anterior, la crítica a la visión doria sobre la finalidad de la legislación es completada mediante el análisis del desarrollo histórico de la civilización humana. El propósito específico es mostrar que la causa principal de la decadencia de un Estado es su visión equivocada acerca del objetivo último que persigue¹⁷⁷.

Es difícil presentar de manera breve la prueba histórica en contra del ideal de imperio; en todo caso, lo importante es no perder de vista que ella es parte de la crítica platónica a la visión doria acerca de la legislación, y que en nuestro trabajo esta crítica es medular, pues crece de manera paralela con la tesis de la virtud total como finalidad de la legislación, en cuya consecución la atención constante al placer es sustancial.

En primer lugar debemos decir que Platón considera que la *téchne* no posee poder absoluto para guiar la vida humana, ya que en ésta también intervienen dios y el azar¹⁷⁸. La historia de Lacedemonia es ejemplo del olvido de este principio; por eso el Ateniense se refiere a ella desde su nacimiento¹⁷⁹, no sin antes enfatizar el propósito:

Si, a partir de todo esto, podemos comprender en algo qué fue establecido correctamente y qué no y qué leyes conservan lo que se conserva y cuáles destruyen lo que se destruye y cuáles puestas en lugar de cuáles harían a una ciudad feliz, Megilo y Clinias, todo eso debemos exponerlo desde el principio otra

¹⁷⁷ *Ibid.*, 683e8-684a1. La exigencia por parte del Ateniense de recuperar la historia con el fin de completar el examen acerca de la finalidad de una legislación indica lo insuficiente que puede resultar una investigación en abstracto, sobre todo si la tesis que pretende mostrar está aparentemente en contra de los hechos.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 709a-c.

¹⁷⁹ Platón refiere una leyenda para dar cuenta de los orígenes de Esparta, lo cual advierte sobre la dificultad de relatar la historia de una ciudad que en sí misma es legendaria.

vez, a menos que tengamos algo que objetar a los argumentos que se han presentado¹⁸⁰.

La leyenda sobre el nacimiento de Esparta conduce al estudio de la época en que Argos y Mesene, aun conformando un sistema político con aquella ciudad, fueron sometidas. Platón invita a examinar las causas y el modo en que fue derrocado un sistema que prometía tanto, ya que de esta manera es posible saber qué es lo que en general engrandece a los Estados, y qué es lo que puede provocar su ruina. El examen devela que existe un deseo (*epithumía*) común a los seres humanos, aquel que aspira a que todo suceda según nuestra disposición¹⁸¹. Este deseo por sí mismo es destructivo porque tiene como punto de partida la creencia de que el poder humano es absoluto, olvidando la presencia del azar y de dios; pero resulta más peligroso cuando la voluntad de quien quiere satisfacerlo no se adecua en nada a la inteligencia. En otros términos, Platón señala que el deseo de dominio aunado a la ignorancia es absolutamente destructivo para la ciudad.

En general, al reconocer el peligro del deseo mencionado, se reconoce que la inteligencia acompañada de *eros* y deseo, es el tipo de excelencia que en todo momento debe guiar la actividad del buen legislador¹⁸². En este sentido, el peor de los vicios es la ignorancia, máximamente aquella respecto a las cuestiones más importantes en los asuntos humanos.

Si queréis suponer que hablo seriamente, suponedlo; pues, por cierto, espero que ahora, si atendéis al argumento que hemos presentado un poco antes, terminaréis por descubrir que la causa de la destrucción de los reyes y de todo el proyecto no fue la cobardía, ni siquiera que los 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. Que esto pasó entonces así, y pasa ahora, si se da en algún lugar, y que no ocurrirá de manera diferente en el futuro, siempre que lo deseéis, intentaré descubrirlo en el transcurso de la

¹⁸⁰ *Ibid.*, 683a-b.

¹⁸¹ *Ibid.*, 687c-c6.

¹⁸² *Ibid.*, 688a7-b4. Conviene señalar la presencia de *eros* en este pasaje, ya que antes no había sido mencionado en su relación con la *phrónesis*. En cambio, la relación entre deseo e inteligencia se comprende si recordamos que ambos son parte de la naturaleza humana.

conversación que sigue y os lo mostraré a vosotros en lo posible, como amigos que sois¹⁸³.

La más grande de las ignorancias no tiene que ver con algún tipo de desconocimiento en las diferentes técnicas o ciencias; para Platón la peor ignorancia es la discordia, consistente en odiar lo que parece ser bueno y bello en algún sentido, o en amar y alegrarse con aquello que reconocemos como injusto y malo¹⁸⁴. Este conflicto entre el deseo y el juicio de la razón es la mayor ignorancia, tanto por el peligro que encierra como porque afecta a la parte más grande del alma, es decir, aquella en que se originan el placer y el dolor; por ello comparable a la muchedumbre de una *polis*¹⁸⁵.

Como observamos en la cita, Platón no duda en afirmar que fue esta desarmonía lo que arruinó la confederación de los dorios, y que en el futuro ésta será la causa de la ruina de los Estados. Con ello subraya la terrible división que puede vivir lo mismo el hombre que la ciudad: el primero cuando los razonamientos concebidos en su alma no tienen la capacidad para ordenar sus placeres y dolores; la segunda cuando la multitud no vive de acuerdo con sus leyes.

Como consecuencia de lo anterior acontece lo que podríamos llamar el primer acto de legislación en el diálogo: “Quede establecido así y dicho, que a todos los ciudadanos que ignoran eso no debe confiárseles nada relacionado con el gobierno [...]”¹⁸⁶. Aun cuando fueran poseedores de cualidades convencionalmente estimadas, como la habilidad al calcular y el ingenio para expresarse.

Para Jaeger, esta conclusión coloca en el centro de atención el problema acerca de quién debe gobernar; un problema determinante para la política, toda vez que ésta se concibe como el arte de gobernar¹⁸⁷. Platón se limita a enumerar siete formas de ejercer la autoridad, mencionando en antepenúltimo lugar la que ordena

¹⁸³ Cf. *Ibid.*, 688c-d.

¹⁸⁴ Es importante distinguir esta ignorancia, considerada como la más grande, de la que se menciona en el libro VII, calificada como ridícula y vergonzosa, y que se refiere al desconocimiento de la naturaleza de la inconmensurabilidad (Cf. *Ibid.*, 819d-820e).

¹⁸⁵ Cf. *Ibid.*, 689a4-11.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 689c5-8.

¹⁸⁷ Cf. *Op. Cit.*, p. 1043.

que el inteligente gobierne al ignorante. Empero, por lo dicho anteriormente, no parece ser una forma más de gobierno, sino la mejor y la más conveniente para impedir la corrupción de una ciudad¹⁸⁸.

Los reyes de Mesene y Argos estaban condenados a perder sus reinos porque violando sus juramentos, depositaron un poder demasiado grande en manos de un hombre que distaba mucho de ajustarse a los principios mencionados; de esta manera, la discordia arruinó un proyecto admirable¹⁸⁹.

Si la finalidad política es conformar un Estado prudente, libre y amigo de sí mismo, es un error legislar con poderes amplios y formas de gobierno puras; porque cuando el deseo de dominar se conjuga con la esperanza de poder satisfacerlo y con la peor ignorancia, se obtiene como resultado la ruina, tanto del gobernante como de su Estado.

Para evitar grandes poderes, el legislador debe considerar que hay dos clases de constituciones políticas, de las que todas las demás proceden: la monarquía y la democracia. La primera alcanza su máxima expresión entre los persas, la segunda, en Atenas. Si un gobierno aspira a una ciudad moderada¹⁹⁰, es indispensable que su organización participe de ambas formas, combinándolas de la mejor manera. Los hechos históricos muestran que tanto los persas como los Atenienses se desviaron de este principio, llevando hasta el extremo los privilegios de la monarquía y el amor a la libertad, respectivamente. A causa de su incultura¹⁹¹, los reyes persas introdujeron el elemento despótico al tiempo que arrebatában la libertad al pueblo; con ello destruyeron la amistad y el tejido social, de tal suerte que cuando fue necesario, el pueblo se negó a luchar por ellos¹⁹². Atenas, por su parte, implantó la libertad absoluta, la cual se puede observar en la instauración de la ilegalidad respecto a la música, en el desacato de los

¹⁸⁸ Además de la señalada, las formas de gobierno enumeradas son: los padres sobre los hijos, los nobles sobre los plebeyos, los más viejos sobre los más jóvenes, los amos sobre los esclavos, los fuertes sobre los débiles y la que se deriva de la suerte en la elección. El Ateniense concluye esta exposición advirtiendo que estos títulos son naturalmente contradictorios entre sí (Cf. *Ibid.*, 690a- d3).

¹⁸⁹ Platón califica como muestra de inexperiencia política creer que un alma joven con gran poder puede moderarse con juramentos (Cf. *Ibid.*, 692b-b6).

¹⁹⁰ En 693b6 tenemos la aclaración de que la inteligencia, la amistad y la templanza no anuncian metas diferentes de la legislación, sino la misma.

¹⁹¹ Platón observa la ignorancia persa en el hecho de que lo que llamaban bello y honorable, era para ellos siempre inferior al oro y la plata (Cf. *Ibid.*, 698a-3).

¹⁹² Cf. *Ibid.*, 697b-e.

ciudadanos respecto a los magistrados y leyes, así como en el olvido mismo de sus dioses; consecuencia de lo cual sus males parecían interminables¹⁹³. Creta y Lacedemonia, en cambio, se aproximaron más a la justa medida, a la moderación, y en este sentido se acercaron a lo que es un auténtico sistema político; sin embargo se equivocaron al no contemplar a la virtud total como fin de la legislación, razón por la que su sistema careció de una educación verdadera.

Como podemos ver, Platón cuestiona de raíz la tesis que identifica el imperio bélico como criterio para reconocer la grandeza de una ciudad. La crítica hace patente que: 1) La valentía aislada de las demás virtudes no sólo es insuficiente, sino incluso peligrosa para la unidad de la *polis*. 2) El fin de la legislación es la virtud total, tanto del individuo como de la ciudad. 3) Una ciudad es virtuosa cuando es prudente, libre y amiga de sí misma; lo cual puede lograrse si el legislador evita los poderes absolutos y la discordia psicológica. 4) Un hombre es virtuoso cuando en su alma hay armonía, la cual supone justa proporción entre los elementos que la conforman.

En suma, la finalidad de la legislación, tal como la concibe Platón, es posible si mediante una educación auténtica el legislador impide el surgimiento de la discordia más peligrosa; para ello tendrá que considerar la verdad ignorada por los dorios: el hombre no es sólo *lógos*, sino también un ser de placer y dolor.

¹⁹³ Cf. *Ibid.*, 700d2-701e4.

CAPÍTULO III

ANTROPOLOGÍA DE LAS *LEYES* Y NECESIDAD DE LA LEY

En el libro IX, Platón enfatiza la necesidad de que los hombres se promulguen leyes y vivan de acuerdo con ellas, pues de no ser así su comportamiento se igualaría al de las fieras más salvajes¹⁹⁴. Esta declaración guarda una de las afirmaciones que más controversia ha causado entre los intérpretes de las *Leyes*, la que sostiene que la bondad de una ciudad depende, no del filósofo rey como en el caso de la *República*, sino del legislador y su instrumento, la ley. Como ejemplo de la controversia, mencionemos las interpretaciones que al respecto plantean tres autores. 1) Colli sostiene -sin titubeos- que “el ideal de la República tuvo que retroceder ante las exigencias de la realidad histórica”¹⁹⁵. 2) En una actitud que bien puede considerarse moderada, Laks afirma: “A pesar de la relación paradigmática que une a la *República* con las *Leyes*, que hace de éstas la realización más cercana posible a las instituciones de la *República*, según lo que las *Leyes* mismas afirman [...], es difícil resistirse a la impresión de que Platón cambió de parecer entre la *República* y las *Leyes*”¹⁹⁶. 3) Por su parte, Bobonich se interesa en mostrar que el rechazo explícito que Platón realiza en las *Leyes* acerca de un gobierno autocrático -así como de la comunidad de bienes y de mujeres- se debe a su claro propósito de diseñar un modelo de legislación empíricamente posible, lo que significa el reconocimiento –también explícito- del carácter ideal inherente al proyecto de la *República*¹⁹⁷.

Lo que nos interesa destacar es que, en un primer momento, la afirmación de la necesidad de las leyes parece anunciar la superioridad de éstas con respecto a quien posee el saber, es decir, el filósofo. Sin embargo, al igual que la *República*, las *Leyes* sostiene que el primer estado en cuanto a excelencia es aquel en el que

¹⁹⁴ *Ibid.*, 874e9-875a1.

¹⁹⁵ Ver su comentario sobre las *Leyes*, en *Platón Político*, (1937,1939), edición de Enrico Colli (2007), traducción de Jordi Reventós, México, Sexto piso, 2011, pp. 87-98.

¹⁹⁶ *Op. Cit.*, p. 101.

¹⁹⁷ Cf. *Op. Cit.*, pp. 109-111.

“ni la ley ni ningún orden es mejor que la ciencia, [...]”¹⁹⁸. Y si esto es así, la pregunta por la necesidad de la ley es inevitable.

La respuesta se anuncia en la advertencia platónica sobre la conveniencia de un segundo estado en jerarquía de preferencia, innecesario si se diera la ocasión divina de que un hombre con verdadera arte política asumiera el poder; pero puesto que esto es poco probable¹⁹⁹, la ley es impostergable. En otras palabras, el estado ideal es aquel en el que imperan *episteme* y *noús*²⁰⁰, no obstante, éste se distancia de la clase de los estados posibles por su escasa probabilidad; por lo cual el imperio de la ley es la opción ante la fragilidad del ser humano, que se manifiesta tanto en su dificultad para reconocer la superioridad del bien común por sobre el particular, como en el hecho de que -aún comprendiéndolo- su tendencia natural al placer torna difícil que permanezca fiel a este principio.

La mejor ciudad es aquella en la que gobierna el filósofo, poseedor de la ciencia y el entendimiento; la segunda mejor es aquella que, considerando la naturaleza mortal del hombre, y con ella su tendencia natural al placer, vive bajo el imperio de la ley. Precisemos en qué consiste la naturaleza mortal del hombre por la que es necesaria la ley.

3.1 EL ALMA HUMANA: UNIDAD ENTRE RAZÓN Y PASIONES

A diferencia de la *República*²⁰¹ y el *Fedro*²⁰², diálogos en los que se expone una concepción tripartita del alma, en las *Leyes* se enfatizan básicamente dos

¹⁹⁸ *Leyes*, 875c6-7.

¹⁹⁹ Cf. *Ibid.*, 875a1-4, Platón aclara en boca del Ateniense que la causa de que las leyes sean necesarias es lo poco probable que resulta la existencia de un ser humano capaz de conocer lo conveniente en lo que se refiere al orden político; pero aun suponiendo que exista, lo poco probable que pueda y quiera hacer lo óptimo. Con lo cual nos recuerda la extraordinaria posibilidad del filósofo rey expuesta en la *República*.

²⁰⁰ Como parte del pasaje que aquí referimos, Platón afirma: “[...] no es justo que la inteligencia (*noús*) obedezca a nada ni sea esclava de nada, sino que debe gobernar todas las cosas, si realmente es verdaderamente libre por naturaleza” (*Ibid.*, 875c7-10).

²⁰¹ En el libro IV, Sócrates especifica los tres principios del alma que causan nuestras acciones: aquello con lo cual se razona (*logistikón*), aquello con lo que nos encolerizamos (*thumoúmetha*), aquello con lo que se desea y es amigo de los placeres (*epithumetikón*). Ver *República*, 436a7-441c7.

aspectos de la *psikhé*. No obstante, pensar el alma desde este diálogo se advierte igualmente complicado que en aquéllos. Somos conscientes de ello desde el momento en que Platón elige una imagen (*eikón*) como medio para este propósito; aunque ciertamente, en un primer momento la imagen nos brinda la posibilidad de contemplar de manera casi sensible lo que la razón abstrae.

Pensemos que cada uno de nosotros, los seres vivientes, es una marioneta divina, ya sea que haya sido construida como juguete de los dioses o por alguna razón seria. Pues esto, por cierto, no lo sabremos, pero sí sabemos que estas pasiones interiores nos arrastran como si fueran unos tendones o cuerdas y que, al ser contrarias unas a otras nos empujan a acciones contrarias, en las que quedan definidas la virtud y el vicio. El argumento afirma que cada uno, asistiendo a uno de los impulsos siempre sin desertar de él en absoluto, debe oponerse a los otros tendones, que ésta es la conducción áurea y sagrada del razonamiento, llamada la ley común del estado, que las otras cuerdas son duras y de hierro, mientras que ésta es débil, puesto que es de oro, en tanto que las otras poseen las más variadas formas²⁰³.

Aparecemos aquí como muñecos controlados por medio de hilos: el de la razón (*lógos*) y los que constituyen las pasiones (*páthos*). Estas últimas conduciéndonos a direcciones opuestas. Un solo ser que al mismo tiempo está dividido, empujado por pasiones contrarias hacia acciones también contrarias; no obstante, la imagen muestra que este ser cuenta con la capacidad de perseverar en el dominio de uno de esos impulsos a través del razonamiento.

Un poco antes de este pasaje encontramos cierta aclaración sobre la naturaleza de esos tendones que al ser contrarios unos a otros nos empujan a acciones también contrarias.

At.- ¿No suponemos que cada individuo es una persona única?

Cl.- Sí

²⁰² En el *Fedro* encontramos el consabido simulacro del carruaje alado, del que se especifican tres elementos que corresponden a las facultades del alma de complicada identificación: auriga-razón, caballo blanco-ánimo, caballo negro-apetencias (246a2-b6).

²⁰³ *Leyes*, 644d8-645a1.

At.- ¿Pero que posee en sí misma dos consejeros contrarios e insensatos a los que denominamos placer y dolor?

Cl.- Así es.

At.- A las opiniones, que provienen de estos dos, acerca de lo que ha de suceder les damos el nombre común de esperanza, pero, en sentido estricto, la esperanza que surge del dolor es miedo, mientras que la que proviene de lo contrario es confianza. Sobre todas estas cosas se encuentra el razonamiento acerca de lo que es mejor o peor de ellas en una situación, que se denomina ley cuando se convierte en doctrina común del estado²⁰⁴.

Es decir, las cuerdas que son contrarias entre sí, y que nos aconsejan de manera insensata, son el placer y el dolor. Mientras la esperanza de obtener un placer nos proporciona confianza para ir en su consecución, la expectativa de sentir un dolor convierte nuestra pasión en miedo.

Sobre la confianza y el temor está el razonamiento, el buen consejo, que nos indica lo que es mejor o peor de aquéllos en una situación específica. En otras palabras, el dolor lo mismo que el placer, así como el miedo y la confianza, exhiben la duplicidad inherente a la naturaleza de nuestra alma; como el resto de los animales, nos hallamos de forma incesante entre estas pasiones; pero a diferencia de ellos, la razón nos brinda la posibilidad de optar por enfrentar ya sea el placer, ya sea el dolor; fortaleciendo o mermando la confianza, acogiendo o expulsando el miedo, dependiendo del estado en que nos encontremos, de amor, de ignorancia, de cólera, de insolencia, etcétera²⁰⁵. Este movimiento pasional con inteligencia representa la superación de la escisión, el logro de la unidad.

En sí misma la imagen plantea una serie de cuestiones vinculadas con nuestra natural debilidad ante el placer y su consecuente necesidad de la ley. Veamos. En tanto nos miremos como títeres, nuestros movimientos parecen depender de una acción externa; por lo que si se diera el caso que prevaleciera la tendencia de alguno de los hilos, no sería consecuencia de una elección nuestra, como

²⁰⁴ *Ibid.*, 644c4-d3.

²⁰⁵ Además de estas pasiones, el Ateniense menciona la riqueza, la hermosura y el vigor físico como estados que, embriagándonos de placer, nos hacen insensatos (Cf. *Ibid.*, 649d3-7).

tampoco seríamos nosotros mismos causa de nuestra virtud o vicio. Platón afirma, no obstante, que cada individuo debe cooperar con el hilo dorado de la razón, para que –sin desterrar a los otros hilos- pueda oponerse a ellos, ya que sólo de esta manera la razón se fortalece. Sin embargo, la cuestión es explicar las condiciones bajo las cuales una marioneta podría iniciar una acción que auxiliara a cualquiera de los hilos, ya que esto significaría que, aun siendo títere, cuenta con la capacidad de moverse a sí mismo. Por otra parte, suponiendo que siendo marionetas pudiéramos controlar nuestros movimientos, se presenta el problema acerca de cómo el hilo frágil de la razón puede dirigir los portentosos hilos de las pasiones, considerando además que éstas son variadas e insensatas.

El problema se agudiza si ponemos atención a la interrogante que aparece en la primera de las dos citas anteriores: ¿cuál es el propósito con el cual hemos sido fabricados? En el libro VII, Platón resuelve la cuestión al aclarar que el hombre ha sido construido como un juguete de dios y aunque, como tal, no es digno de ser tomado en serio, es necesario (*anangkaión*) hacerlo, incluso cuando esto no sea afortunado (*eutuchés*)²⁰⁶. Esta aclaración, unida a la imagen misma de la marioneta y a la afirmación de que lo que prevalece en ella son los consejeros no racionales, abre la puerta a una interpretación trágica del ser humano, que pondría en entredicho la libertad y la posibilidad de la unidad interna. Dicha interpretación se fortalece al considerar los siguientes aspectos: en el nivel dramático, el diálogo se desarrolla en el transcurso de un día, unidad de tiempo propio de la tragedia²⁰⁷; y en el nivel del contenido, el Ateniese afirma que la obra es la tragedia más verdadera, en tanto que es imitación de la vida más bella y mejor²⁰⁸.

²⁰⁶ Cf. *Ibid.*, 803b3-10.

²⁰⁷ En 683c2-6, Megilo afirma que el día en el cual transcurre el diálogo es en el que se da el cambio del verano al invierno (el día más corto del año). Respecto a la extensión en el tiempo de la tragedia, ver Aristóteles, *Poética*, edición bilingüe, traducción, noticia preliminar y notas de José Alsina Clota, Barcelona, Bosch, 1985, V.

²⁰⁸ *Leyes*, 817b. Lo que podría significar que a diferencia de la *República*, en la que Sócrates, además de filósofo obligado a desterrar a los poetas trágicos, se ve a sí mismo como protagonista de tres grandes ridículos (comunidad de bienes, comunidad de mujeres y el filósofo rey) y en este sentido participe de una posible comedia; en las *Leyes*, el extranjero de Atenas se presenta como poeta trágico que legisla. Como dato a considerar recordemos que en *Poética* V, Aristóteles sostiene que al igual que la epopeya, la tragedia imita a personas nobles, pero más adelante (VI), aclara que “la tragedia no es imitación de hombres, sino de acciones, de la vida, de la felicidad y de la desdicha, pues la felicidad y la desdicha están implícitas en la acción, y el fin de la acción, no es una cualidad”.

No es nuestra intención, por supuesto, analizar aquí el sinnúmero de cuestiones que se presentan tras la afirmación de que el diálogo es la representación de la “tragedia más verdadera”²⁰⁹; lo que nos interesa apuntar es que Platón parece advertirnos que para acercarnos a nuestra alma es necesario experimentar lo trágico; ya que al presentarnos la imagen del juguete tirado por hilos, logra que nos reconozcamos en ella, precisamente por la distancia entre lo presentado y nosotros como espectadores. En esta distancia que aproxima nuestro ser, y en la que atestiguamos la fragilidad de la razón, encontramos por un momento la belleza de la tragedia²¹⁰.

Entendemos que la experiencia trágica ante la imagen del muñeco tirado por cuerdas no se encuentra precisamente en la condición de ser marioneta de dios, sino en el hecho de comprender, por un lado, la posibilidad de lograr el orden en nuestro ser y, por otro, la amenaza de que este mismo orden sea quebrantado. Así entendemos la aparente contradicción del Ateniese cuando señala que lo mejor del ser humano es justamente ser juguete divino²¹¹: juguete, porque en él confluyen el placer y el dolor como elementos contrarios, pero divino porque tiene el poder de conducirse a sí mismo a través del principio racional.

Como lo hace notar Laks²¹², la imagen presenta al hombre como un ser extraordinario, pues aun cuando en su interior alberga el conflicto entre los elementos no racionales, así como entre éstos y el razonamiento, tiene la capacidad de lograr la armonía. Sin la posibilidad de esta prodigiosa armonía sería difícil diferenciar entre el hombre y el resto de los animales, y por lo tanto, igualmente sería difícil pensar la prosperidad de la ley.

Sin embargo, permanece la cuestión acerca del camino a seguir para lograr el dominio de sí mismo, siempre que -como decíamos- es difícil explicar de qué

²⁰⁹ Respecto a esta expresión, Laks realiza un valioso análisis en su texto titulado *Una insistencia de Platón: a propósito de la “verdadera tragedia”* (Leyes, 817a-d). Consultado en <http://www.journals.usp.br/filosofiaantiga/article/view/43306>, 14 de diciembre de 2012.

²¹⁰ En una postura diferente a la nuestra, Vallejo Campos encuentra en la imagen de la marioneta el pesimismo de Platón, entendido como creciente desconfianza en las posibilidades de la razón para enseñorearse de la vida humana. Desde aquí, afirma que la verdadera tragedia de Platón es que al final de sus días se da la victoria de la moralidad y la supresión de la razón (Cf. *Op. Cit.*, pp. 261-268).

²¹¹ Cf. *Leyes*, 803c5.

²¹² Laks, A. *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*, p. 86. “Con todo, la marioneta también es algo bastante excepcional, un prodigio, un objeto de asombro (el primer sentido de la palabra *thauma*)”.

manera la razón se sobrepone a los elementos pasionales, cuyo carácter desbordante es innegable²¹³. Este carácter queda ilustrado al comparárseles con dos fuentes a las que la naturaleza ha dado libre cauce, motivando la vida humana tanto en lo presente como en lo porvenir²¹⁴. Platón, al igual que Aristóteles²¹⁵, considera que el placer y el dolor condicionan de manera sustancial la vida humana, por eso afirma:

El que bebe de ellas, cuando y cuanto debe es feliz, y esto es válido de manera semejante para la ciudad, para el individuo y para todo ser vivo, mientras que el que lo hace sin saber e inoportunamente vive de forma contraria al primero²¹⁶.

La concepción antropológica de las *Leyes*, según la cual existe preeminencia del placer y el dolor en el alma del hombre, explica la importancia que adquieren estas afecciones en la propuesta legislativa fundada en el diálogo. Si ahora regresamos a la declaración del Ateniese que citamos en la introducción de este trabajo, aquella declaración mediante la cual sostiene que “cuando los hombres consideran las leyes, casi toda la investigación es acerca de los placeres y los dolores, en las ciudades y en los caracteres de los individuos”²¹⁷, su significado es más accesible.

En primer lugar notamos que el adverbio “casi”, más que a un aspecto cuantitativo, hace referencia a un aspecto cualitativo. Por un lado, comprender la natural tendencia del hombre al placer implica comprender la necesidad de la ley; por otro lado, atender esta tendencia se convierte en una condición sin la cual sería imposible que progresara la verdadera acción legislativa. Como mostramos en el segundo capítulo, la atención a la tendencia humana hacia el placer se da por parte del legislador en el uso de preámbulos mediante los cuales se pretende

²¹³ En el *Fedro*, el portento de las pasiones está expresado en el brío propio de los caballos que tiran el carruaje alado (Cf. 253c8-254e8).

²¹⁴ Cf. *Leyes*, 636 d7-8.

²¹⁵ Aristóteles sostiene la misma idea en *Ética Nicomaquea*, en donde afirma: “Desde la primera infancia se desarrolla en todos nosotros el sentimiento del placer; por lo que es difícil desembarazarnos de una afección que colorea nuestra vida” (*Op. Cit.*, II, 3, 1105a).

²¹⁶ *Leyes*, 636e. La importancia de la templanza es expresada por el Estagirita de esta manera: “Y es así como los hombres se vuelven perversos por los placeres o los dolores, por perseguir o evitar unos u otros, bien sea los que no se debe, o cuando no se debe, o como no se debe, o por otra desviación cualquiera de lo que la razón determina en las circunstancias” (*Op. Cit.*, II, 3, 1104b).

²¹⁷ *Ibid.*, 636d.

lograr el consentimiento de los gobernados hacia la ley; preámbulos que en todo caso no alcanzarían su cometido si no incluyeran elementos persuasivos dirigidos a la parte apetitiva del alma. Ahora bien, de no lograrse el consentimiento de los gobernados hacia la ley, ésta se convertiría en una imposición, lo que en la *Leyes* es razón suficiente para hablar de legislación inauténtica y de falsos sistemas políticos.

En segundo lugar, la declaración del Ateniense establece una analogía entre los placeres y los dolores en la ciudad y el individuo. Para captar el carácter de esta analogía es de gran utilidad un pasaje que encontramos en el libro III, en el que se sostiene que la parte del alma que siente placer y dolor es como el pueblo en la ciudad²¹⁸; de donde se deriva que el razonamiento en el alma corresponde al gobernante en la *polis*. Entonces, hay enemistad y necedad cuando un individuo no atiende lo que en él debe gobernar, o cuando en la ciudad, la multitud no obedece a sus gobernantes ni a sus leyes.

Afirmar que una investigación sobre la legislación es casi en su totalidad una investigación sobre el placer y el dolor, implica también investigar cómo lograr que estas afecciones concuerden con el dictado de la razón, puesto que de no lograrlo, la comunidad como tal se destruirá a sí misma. Esto nos permite tomar conciencia de lo que hasta ahora sólo veíamos es esbozo, me refiero a la función pedagógica del legislador.

3.2 La legislación como *paideia*

Hemos observado que la crítica platónica, aunque en principio se dirige a las legislaciones dorias, alcanza a Persia, e incluso a Atenas. El objeto de la crítica varía en los dos últimos casos; sin embargo, hay un aspecto común en las cuatro ciudades que el Ateniense rechaza, a saber, su descuido acerca de la educación. Respecto a Creta y Esparta, se manifiesta en contra de su política tradicional de guerra hasta que haya vencidos, y en contra de la parcialidad de la educación en

²¹⁸ Cf. *Ibid.*, 689a10-b.

la que se concreta dicha política. De Persia rechaza la esclavitud a la que el pueblo se vio sometido, así como la ceguera de sus reyes sobre cualquier forma de educación en la virtud²¹⁹. Acerca de Atenas, le resulta inaceptable que, por permitir un gran poder en el pueblo, una *polis* tan noble degenerara en teatrocracia inculta²²⁰. Las cuatro ciudades prometían grandeza en un principio²²¹, pero su desconocimiento en relación al ser del hombre los condujo a la ruina. Ciertamente, en la legislación doria no se encuentran los excesos propios de la tiranía ni de la democracia, además de que sus instituciones responden al fin que se propone, siendo éste una parte de la virtud²²². De cualquier manera, es claro que para Platón todo legislador auténtico debe proyectar una educación que evite la peor ignorancia en aras de la virtud.

Ahora aparece la verdad de la aserción que encontramos en el libro I: la educación es el bien más importante que los hombres mejores pueden adquirir²²³. No hay que perder de vista, sin embargo, que este bien deberá considerar en todo momento la naturaleza humana, puesto que de no ser así tendríamos un ideal inalcanzable. En este sentido, la cuestión de inicio es dar cuenta del grado de maleabilidad que Platón confiere al ser humano, ya que si éste fuera totalmente plástico no sería posible hablar de naturaleza humana, o en todo caso ésta sería una construcción; por otra parte, si no existiera la posibilidad de aprender a orientar las apetencias, la concordia en el alma sería una ficción. La cita con la

²¹⁹ La valoración que Platón realiza al respecto es contundente: “Adivino ahora acerca de Ciro que si bien era un buen general y amante de su ciudad, en absoluto se ocupaba de la buena educación ni prestaba ninguna atención a la organización de su casa” (*Ibid.*, 694c5-8). La interpretación de Jaeger a este pasaje resulta por demás interesante; según él, Darío y Ciro no podían educar a sus sucesores porque ellos mismos carecían de una *paideia*. Agrega que con esto Platón borra con un sólo tiro la *Ciropedia* de Jenofonte (*Op. Cit.*, pág. 1045).

²²⁰ Dada la novedad del término “teatrocracia”, citamos el pasaje en el Platón lo menciona, oponiéndolo categóricamente al de aristocracia: “De donde los teatros, de silenciosos se volvieron clamorosos, como si conocieran lo bello y lo que no lo es en las artes, y una teatrocracia malvada suplantó en la música a la aristocracia” (*Ibid.*, 701a).

²²¹ Platón reconoce incluso la grandeza de Persia, afirmando que durante el gobierno de Ciro progresó “libertad, amistad y cooperación de la inteligencia de todos” (*Leyes*, 6945-b7).

²²² Quizá la verdadera razón de que el Ateniense se encuentre en Creta es que ve en ella la posibilidad de desarrollar una legislación óptima. También Aristóteles reconoce en las legislaciones de Creta y Esparta su tendencia a la virtud, “desde el momento en que quieren hacer de sus ciudadanos hombres de bien y obedientes de la ley” (*Política*, 1102a8).

²²³ *Leyes*, 644b-2.

que iniciamos este párrafo es reveladora de los límites de la educación en las *Leyes*, ya que anuncia que ella es el bien más grande de los hombres que de alguna manera son ya mejores²²⁴. Si estamos en lo correcto, Platón no está postulando una “ilustración”; sino apuntando los riesgos que se corren cuando el hombre que tiende a la virtud no recibe una educación auténtica.

Aquellos a los que les acontece poseer una naturaleza recta pero una educación contraria, o una educación correcta y una índole contraria, suelen alabar de manera contraria a lo que los deleita, pues dicen que cada una de estas cosas es placentera pero mala. Y frente a los que creen prudentes, se avergüenzan de hacer movimientos semejantes con el cuerpo, [...] aunque se alegran en su interior”²²⁵.

La incompatibilidad entre naturaleza y educación es la causa de la desarmonía del alma; tanto en el caso de que la naturaleza sea recta y la educación incorrecta, como en el caso de que ésta sea correcta pero la naturaleza no. Entonces, la posibilidad de que la armonía realmente prospere es cuando un alma de naturaleza recta tiene una educación adecuada. Es claro que cuando alma y educación son de naturaleza desviada tenemos a un hombre totalmente corrompido, que alaba la injusticia y se complace en el ello. Pero ¿puede una educación correcta modificar una índole contraria? La postura de Platón al respecto no parece ser muy optimista: la educación es el mayor bien del hombre bueno. En todo caso, el legislador debe procurar que florezca la armonía en el hombre bueno, e impedir la corrupción absoluta.

²²⁴ El extranjero parece ser a los ojos de Megilo un ejemplo de hombre bueno por naturaleza, ya que después de afirmar que los Atenienses que son buenos lo son de manera excepcional, agrega: “Pues son los únicos que de manera espontánea, sin coacción, por fortuna divina, verdaderamente y no de manera artificial son buenos” (*Ibid.*, 642c5-d2).

²²⁵ *Ibid.*, 655e4-656a6.

a. Educación musical: la virtud como armonía

No sin antes alertarnos para no dejarnos extraviar por el argumento²²⁶, Platón examina qué es y cómo actúa la educación partiendo del análisis de la temprana infancia²²⁷. Sostiene que la educación es “la virtud que surge en los niños por primera vez. Si en las almas de los que aún no pueden comprender con la razón se generan correctamente placer y amistad, dolor y odio y si, cuando puede captar la razón, coinciden con ella en que han sido acostumbrados por las costumbres adecuadas, esta concordancia plena es la virtud”²²⁸. Esta es la razón por la cual en la infancia la educación tiene que ocuparse exclusivamente de las sensaciones de placer y dolor y de su encauzamiento hacia lo que debe amarse y odiarse, despertando en el alma infantil el deseo de lo que más tarde se desarrollará en el adulto.

Educar no significa principalmente formar en cualquier profesión, ni tampoco desarrollar una serie de capacidades especiales sin meta que les encauce; la auténtica educación es la formación del hombre hacia la virtud total, lo cual implica, en primera instancia, procurar no sólo la educación en cuanto al dolor, sino también en cuanto al placer; ya que ambos, placer y dolor, ejercen un poderoso influjo en el carácter del hombre. El problema es cómo poner al servicio de la educación las reacciones de lo agradable y lo desagradable para que el niño se acostumbre desde el primer momento, a través del juego, a desear lo que más tarde su razón aprobará.

Si, como ya se ha dicho, lo natural en el hombre son el placer y el dolor, conviene tener presente en dónde se originan. El Ateniense sostiene que: 1) el movimiento de los niños es incesante; 2) el hombre, a diferencia de otros animales, posee el sentido del orden y del desorden, 3) a los movimientos con orden los llamamos ritmo y armonía, y 4) en ellos nos gozamos. Si por naturaleza el hombre es

²²⁶ Esta expresión de advertencia nos hace pensar en el argumento como un Minotauro, por el que podemos extraviarnos en un laberinto. En 653d5-6 el Ateniense insiste: “Debemos ver si estamos repitiendo ahora un discurso cuya verdad se adecua a la naturaleza o no”.

²²⁷ El método para exponer el discurso acerca de la *paideia* es el que caracteriza la indagación dialéctica, que integra la explicación de la esencia de la cosa y su potencia. “En primer lugar, definamos, a efecto de la argumentación, la educación y qué efectos puede tener” (*Ibid.*, 643a3-5).

²²⁸ *Ibid.*, 652b-b6.

movimiento y también por naturaleza posee el sentido del orden, la verdadera educación será aquella que logre ritmo y armonía, de tal manera que el ser humano no sólo experimente el movimiento, sino que además pueda gozar de él. De ahí que para Platón la educación debe comenzar por la música. La importancia de este inicio es fundamental, ya que siendo Apolo y las Musas quienes presiden la danza coral como actividad que comprende armonía, ritmo, canto y melodía, conducen al ser humano a la expresión de la belleza. Es decir, el placer de la danza -presente desde la niñez- es la primera prueba de armonía en el hombre, ya que al ser un movimiento con orden, un placer racional²²⁹, en ella se resuelve el conflicto entre tendencias contrarias²³⁰.

Si la primera educación se produce mediante la música, la cuestión es saber distinguir lo bello en el canto y la danza; ya que de no ser así, tampoco sería posible identificar al que está correctamente educado. Es necesario entonces caracterizar las posturas, melodías, danzas y cantos bellos. Acerca de las dos primeras, el de Atenas dice:

Para que no nos extendamos demasiado en todo esto, sean bellas simplemente todas las posturas y melodías que se atienen a la virtud del alma o del cuerpo, sea de ella misma o de una imagen, y las que dependen del vicio, todo lo contrario²³¹.

A pesar de que esta apresurada propuesta del Ateniense es aceptada por Clinias, no es difícil percibir su insuficiencia, ya que define las posturas y melodías bellas como aquellas “que se atienen a la virtud del alma y del cuerpo”, cuando la cuestión que condujo al problema de la belleza en la música fue precisar el contenido de la educación correcta, es decir, de la educación que conduce a la virtud. De tal manera que el afán del Ateniense por no extender la discusión acerca de la belleza puede entenderse como una suerte de argumento circular; no

²²⁹ Cf. *Ibid.*, 664e3-665a3.

²³⁰ Esto justifica el análisis de la llamada danza coral, en el que Platón emprende un debate contra la poesía que hasta entonces había venido dominando el espíritu griego. Su crítica versa sobre la forma y el contenido, refiriéndola en último término al problema del conocimiento del bien.

²³¹ *Ibid.*, 655b.

obstante, pensamos que el valor de dicha afirmación se encuentra en que nos lleva a pensar la relación educación-virtud-placer-belleza.

Esta relación -lo mismo que el argumento aparentemente circular- se aclara en la medida en que se resuelve el problema del verdadero juez del arte poética. Mientras que la mayoría sostiene que la música bella es la que proporciona placer a las almas, el Ateniense califica esta concepción de inaceptable e impía²³², dado que si lo que se escenifica suele ser imitación de conductas de toda clase, es fácil que un hombre alabe como hermosas aquellas que concuerdan con su naturaleza y costumbres, mientras que desprecie aquellas cuya índole sea contraria a su carácter²³³. De tal manera que lo bello y lo feo estarían determinados por la naturaleza y forma de ser de cada individuo, que no en todos los casos es virtuosa. Si el criterio del placer no es aceptable para juzgar la belleza de la música, ¿cuál es entonces el método para conducir a la correcta apreciación de este arte? El camino a seguir es calificado por el de Atenas como “extraordinariamente político”²³⁴: tal como se hizo en Egipto, el legislador no debe aceptar ningún canto y ningún baile que no infunda en el alma de los niños la idea de que el placer y la virtud, la belleza y la justicia son inseparables.

Estas palabras no dejan lugar a dudas acerca de la necesidad de legislar sobre la música²³⁵, sobre todo cuando ésta se dirige al alma del niño, puesto que es entonces cuando su huella penetra con más fuerza. Exige que el legislador posea conocimiento de los caracteres generales que los poetas toman como base de sus relatos, para que sólo acepte los ritmos que imiten a hombres virtuosos. Además,

²³² Cf. *Ibid.*, 655d.

²³³ Platón nos enseña que si hubiera un certamen en el que se otorgara el premio a quien produjera mayor placer en los espectadores, el resultado dependería del carácter de quien juzgara. Si los jueces son niños, ganaría quien utilizara marionetas; si fueran más grandes, ganaría quien presentara una comedia; si fueran mujeres educadas y jóvenes adolescentes, el primer lugar sería para un poeta trágico; por último, si los jueces fueran ancianos, los laureles serían colocados sobre las sienes de un rapsoda que hubiese recitado a Homero o a Hesíodo (Cf. *Ibid.*, 658a5-d11).

²³⁴ *Ibid.*, 657a5.

²³⁵ El en libro VII, el Ateniense utiliza una expresión que Lisi califica como juego de palabras, para enfatizar esta necesidad: “Por tanto, tiene que quedar prescrito este hecho curioso: que las canciones se nos conviertan en leyes, como parece que también los antiguos denominan entonces la canción acompañada de cítara”. De manera inmediata se especifican cinco leyes al respecto (Cf. *Ibid.*, 796e4-804c. La nota de Lisi a la que nos referimos es la 52 del libro citado).

es importante aclarar que la música bella no se halla desvinculada del placer, porque de hecho éste es común a todo tipo de música²³⁶. Pero la música bella es la que deleita a los mejores y suficientemente educados. Así que sólo podrá identificarla aquel que, por su correcta educación, puede también diferenciar el placer conveniente del que no lo es. Su función consiste en encantar el alma del niño para que no se acostumbre a gozar o apesadumbrarse en contra de la ley²³⁷. Platón afirma que para que la educación sea eficaz hay que utilizar las mismas afecciones naturales. En la infancia, el juego de la danza y el canto son imprescindibles; pero en la medida en que el hombre crece se tendrán que adecuar los recursos. Así, el miedo a los males por venir y la vergüenza resultan de gran utilidad al legislador, ya que el juego adecuado de honras y sanciones es un medio sobre el cual se establece el sistema moral en las leyes.

En suma, la resolución del conflicto entre elementos racionales y no racionales en el ser humano se logra a través de la educación. Si la virtud descansa en la armonía de la razón con el hábito, entonces la educación –entendida como la formación de los sentimientos de lo agradable y lo desagradable- sirve de base a esta armonía. De ahí que el Ateniense afirme que lo realmente útil para determinar la superioridad de una ciudad es la educación, pues es ella la que efectivamente produce la victoria. Clinias sostenía que la victoria en la guerra es el bien absoluto de una *polis*, porque sin ella no es posible disfrutar de los demás bienes; el Ateniense muestra que la educación es el mayor bien del hombre, porque trae consigo el resto de los bienes, incluyendo el éxito en la guerra²³⁸.

De esta manera, siendo el hombre el animal más salvaje de todos los que engendra la tierra, con una educación correcta -y una naturaleza afortunada- suele llegar a ser el más divino²³⁹. A condición de que la educación musical persista en todo momento. Por eso la importancia de que el legislador vele por la existencia

²³⁶ Cf. *Ibid.*, 802c6

²³⁷ Cf. *Ibid.*, 659d.

²³⁸ Bien es verdad que para Platón lo realmente serio es la paz, pero es claro que no desprecia la victoria en la guerra, razón por la que, de manera paralela a la educación musical, prescribe una educación gimnástica, dentro de la cual ubica –además de la danza- la lucha (ver 794c-796e; 813a5-814d5).

²³⁹ Cf. *Ibid.*, 766a.

de tres coros, cuya principal canción sostenga que la vida más placentera y la mejor son la misma: el coro de las Musas para cantar a toda la ciudad; el coro de Peán -conformado por los que tienen hasta treinta años- propicio para persuadir a los jóvenes; en tercer lugar, el que está integrado por los que tienen entre treinta y sesenta años, destinado para aquellos que son escépticos de las bondades del canto y del baile, y se avergüenzan de ejecutarlos; es el coro de Dioniso, un regalo contra la dureza del alma que caracteriza a la decrepitud, disponiendo al pasatiempo a los más ancianos y redundado en la amistad²⁴⁰. Este último coro cobra relevancia porque de él forman parte quienes, por su educación, perciben de manera adecuada los tiempos de las danzas y las combinaciones tonales; de tal manera que tienen la capacidad para distinguir los tipos de imitación, así como de elegir las que son convenientes para la virtud²⁴¹.

Ésta es la educación que olvidaron los legisladores dorios, razón por la cual promovieron una música que es más bien propia de campamento, no así de ciudad²⁴².

No obstante lo anterior, la advertencia del propio Ateniese sobre el peligro de dejarnos envolver por el argumento aparece nuevamente, esta vez con la interpelación de Clinias: ¿es la ley la que prescribe los cambios en la música, o son los placeres desordenados?²⁴³ Con esta pregunta, el viejo cretense apunta la tensión existente entre proyecto y concreción. La respuesta del Ateniese dirige la atención hacia el principio legislativo examinado en el capítulo II del presente trabajo: lo mejor –afirma- es que el legislador persuada a los poetas a decir que el hombre prudente y justo es también el hombre feliz, y a que utilicen los tiempos de danza y los tonos de voz adecuados para conducir al niño hacia la virtud. Lo mejor es que el legislador convenza –u obligue- a todos los habitantes de la ciudad a identificar lo útil con lo justo, lo bello con lo bueno, lo mejor con lo placentero. Es decir, al igual que la música, los preámbulos legislativos son una parte

²⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 664b2-666d.

²⁴¹ Cf. *Ibid.*, 670a3-b8; 812b9-c6.

²⁴² *Ibid.*, 666d12.

²⁴³ Cf. *Ibid.*, 660b-c.

fundamental de la educación, y en este sentido, su fin es la unidad entre *lógos* y *epithumía*.

b. Preámbulos persuasivos y sinfonía del alma

Para Platón, el legislador auténtico es un educador. No podría ser de otra manera ya que dirige su actividad a la consecución del mayor bien para la *polis*, el cual es impedir que brote entre los ciudadanos la ignorancia (*amathia*) más peligrosa; o en caso de que se haya surgido, destruirla de raíz²⁴⁴. Con relación a la importancia de oponerse a la *amathia*, Irwin sostiene que entre las virtudes, Platón otorga una especie de primacía a la *phrónesis*, al llamarla “rectora de toda virtud” porque es la que regula nuestra gusto por el placer y nuestra aversión al dolor por preferencia a la consideración a lo que es mejor y peor²⁴⁵.

En primera instancia, la actividad del legislador debe procurar la educación musical en las diferentes etapas de la vida humana; velando para que los poetas plasmen en los tiempos de danza y en los tonos musicales las posturas y melodías de hombres buenos²⁴⁶. La meta suprema de esta exigencia es que el ciudadano se duela ante la injusticia, y se complazca ante la justicia. Como dice Jaeger, las odas de los poetas son para Platón “exhortaciones dirigidas al alma del que las escucha para que, bajo el dulce encanto de la forma, se asimile dócilmente el contenido serio que encierra [...]”²⁴⁷. Es así como a través de la educación, el legislador conduce las almas de los niños hacia la definición dada justamente por la ley.

Una de las enseñanzas del diálogo es, sin embargo, que el riesgo de la discordia

²⁴⁴ Utilizamos esta expresión porque la posibilidad de una limpieza en la ciudad no queda descartada. Esta posibilidad la encontramos en la afirmación que hace Platón a través del Ateniese: “Pero investigar los asuntos humanos y decir lo adecuado a cada uno en el caso de la purificación y del resto del tratamiento es para el legislador de la mayor seriedad” (*Leyes*, 735c4-7).

²⁴⁵ El autor apunta aquí a la cuestión que pregunta por la diferencia entre *phrónesis* y *sophia*. Ya que si se contraponen *phrónesis* a *amathia*, como de hecho lo hace Platón, entonces se estaría identificando a la prudencia con la sabiduría. Al respecto, Irwin encuentra elementos para sostener que, en las *Leyes*, la armonía del alma es una condición necesaria de la *sophia*, pero no ella misma (Cf. *Op. Cit.*, pp. 565-567). Al respecto, es importante recordar que además de la mayor ignorancia -o la ignorancia más peligrosa, Platón habla de una ignorancia vergonzosa, de tal suerte que en este diálogo pueden distinguirse –paralelamente- dos tipos de sabiduría.

²⁴⁶ Cf. *Leyes*, 660a4-9

²⁴⁷ *Op. Cit.*, p. 1037.

es constante, debido a la fuerza natural de las apetencias y a la debilidad – también natural- de la razón; de suerte que la acción educativa del legislador no se restringe al ámbito musical, como parte de ella debe persuadir a los ciudadanos de que la vida justa es la vida feliz, y que ésta es la más placentera. Por último, en su carácter remedial, la acción de legislador es reorientar al alma mediante la fuerza de la ley.

Al que cometa un delito grande o pequeño, la ley le enseñará y lo obligará o bien a no hacer jamás en el futuro tal cosa adrede o a hacerla de una manera mucho menor, además de la reparación del perjuicio. Lo hará con obras o palabras, con placeres o dolores o, en general, de cualquier manera en que uno haga odiar la injusticia y amar o no odiar la naturaleza de lo justo²⁴⁸.

El principio legislativo innovado por Platón en las *Leyes* muestra la necesidad del uso de los preámbulos persuasivos. Por un lado, al modificar la voluntad de aquellos a quienes va dirigida la ley, abre la posibilidad para que se dé la concordancia entre la apetencia y la razón, con lo cual el legislador está en condiciones de combatir la ignorancia que quebranta la unidad de la *polis*. Por otro lado, la combinación entre preámbulo y ley, entre persuasión y mandato, representan una condición necesaria para el establecimiento del gobierno mixto: la persuasión guarda el principio democrático en tanto que sólo se da entre hombres libres; mientras que la coacción encierra el principio monárquico de autoridad. Podemos afirmar que la analogía examinada en el segundo capítulo entre el arte médica y la legislativa es un ejemplo de preámbulo, mediante el cual Platón dispone a los ciudadanos dorios –y a sus lectores- para recibir el siguiente precepto en el terreno legislativo.

Es necesario que el legislador ponga a sus leyes un preámbulo, delante de todo el código y también de cada una de ellas, de esa manera serán mejores que ellas mismas²⁴⁹.

²⁴⁸ *Leyes*, 862d.

²⁴⁹ *Ibid.*, 723b4-6.

La analogía entre el médico y el legislador tiene tal fuerza persuasiva en Clinias que, siendo lacónico por tradición, deja ver su disposición a legislar utilizando preludios cuando afirma: “Yo, por mi parte, no pediría que el conocedor de estas cosas nos legislara de una manera diferente”. Aunque es justo hacer notar que a lo largo del diálogo, tanto Clinias como Megilo han mostrado gran hospitalidad para con el extranjero, la cual se traduce en beneplácito ante su palabra. En este sentido, cabe preguntarse por el resultado del discurso si el interlocutor del Ateniense hubiera sido de alma menos flexible.

Es decir, la forma platónica de concebir la legislación presenta el problema que interroga por la manera en que se podrá persuadir a diferentes tipos de hombres, y la posible multiplicidad de razones que se tendrían que argüir para lograr el cometido; lo que en último término puede devenir contraproducente para la claridad que requiere la ley. El uso de preámbulos exige que el legislador posea el arte de persuadir sobre una misma cuestión a diferentes tipos de almas, de tal suerte que en todos los casos obtenga buena disposición hacia la ley; para ello, el proemio que utilice deberá contener elementos tan variados como tipos de alma hay. Si esto es así, el legislador platónico, además de médico que cura almas, debe contar con capacidad retórica.

En el libro II, Clinias anuncia una dificultad que ningún legislador deseoso de educar con métodos persuasivos puede excusar: “La verdad es bella y firme; mas no parece que sea fácil de hacer creer”²⁵⁰. En contraposición, existen relatos que son fáciles de creer aunque ellos mismos son increíbles. El extranjero cita como ejemplo de lo segundo, el cuento -seguramente bien conocido entre los atenienses- que afirma el nacimiento de los hoplitas a partir de dientes plantados²⁵¹; y agrega que el legislador tiene aquí un gran ejemplo de aquello en lo que alguien puede eventualmente persuadir a las almas jóvenes. El legislador entonces debe observar y descubrir de qué tendría que convencer a la ciudad

²⁵⁰ *Ibid.*, 663e3-4.

²⁵¹ La trascendencia de este mito podría explicar la tradición que se guarda en otro horizonte cultural, como es el caso de algunos pueblos mexicanos, en el que el padre de familia entierra en el monte los dientes de leche de su hijo, con el fin de que éste se convierta en un hombre valiente.

para hacer el mayor bien y encontrar todos los medios para ello. Éstos tendrán que elegirse de acuerdo al carácter de la ley que habrá de emitirse y al tipo de almas al que se dirigen. En algunas ocasiones precisará de una argumentación dialéctica, en otras de un mito escatológico, de una imagen, de una analogía, etcétera²⁵²; pero en todos los casos tendrá que evocar a la pasión y a las apetencias, en búsqueda de la armonía psicológica. Los diferentes caracteres que de hecho tienen los preludios legislativos que encontramos en el diálogo, han merecido observaciones como las de Laks, quien en *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*, afirma que mientras la descripción teórica que acerca de los preámbulos encontramos en los libros IV y IX, refiere la persuasión racional; los ejemplos de preámbulos que ofrece el Ateniese podrían caracterizarse como persuasión irracional o retórica, en tanto que incluyen mitos²⁵³. Este señalamiento dirige la atención hacia la discusión hermenéutica acerca de la relación entre persuasión y razón. Bobonich, por ejemplo, rechaza la posibilidad de un idealismo en cuanto a la persuasión racional en de los preludios²⁵⁴; por su parte, en *Préambule sur les préambules*, Laks aclara que la oposición entre discurso racional y discurso irracional es burda, ya que no distingue forma de contenido. Para este autor, la verdadera dificultad es explicar la coexistencia de preámbulos con forma racional-argumentativa y preámbulos con forma de discurso irracional, en el sentido de no-argumentativo, o retórico en el sentido estrecho del término²⁵⁵.

Considerando las precisiones del filósofo francés, pensamos que en los preámbulos esbozados para las leyes de Magnesia, bien puede existir un aspecto retórico –en el sentido amplio del término– con el que se desea persuadir, pero no necesariamente irracional, aunque ciertamente se dirija al elemento no racional que hay en el ser humano. Si el análisis realizado en el segundo capítulo es correcto, el preludio para la ley del matrimonio y el relativo a las leyes de impiedad

²⁵³ Cf., *Op. Cit.*, p. 59.

²⁵⁴ Cf. *Op. Cit.* 2.4.

²⁵⁵ Cf. *Op. Cit.*, pp. 57-58.

hacen patente el uso de elementos tanto lógico-demostrativos como retórico-persuasivos.

Es importante aclarar que en el diálogo no se utiliza el vocablo *rhétor* para referirse al legislador; no obstante, es imposible pensar la composición y el uso adecuado de preludios legislativos si se carece del arte de la persuasión²⁵⁶.

No debemos pasar por alto, sin embargo, el severo análisis al que es sometida la retórica, tanto en el *Fedro* como en el *Gorgias*. Precisamente en este último, Sócrates la rechaza por ser una práctica que se inclina al placer y es indiferente al bien²⁵⁷, mientras que en las *Leyes*, como en el *Fedro*, parece ser valorada porque, con la persuasión que le es propia, armonizaría el bien con la tendencia natural que en el hombre hay hacia placer.

En efecto, el *Fedro* distingue la retórica entendida como experiencia que busca la persuasión sin más, del arte que conduce a las almas (*psicagogía*) por medio de la palabra²⁵⁸; colocándola con ello muy cerca de la dialéctica. Además, al indagar sobre el poder de la retórica, Sócrates presenta a Fedro una comparación entre este arte y las de la medicina y la música. El médico no es tal si sólo sabe modificar el estado de los cuerpos, pero desconoce qué cuerpo es oportuno modificar y cuándo; el músico no es músico si sólo sabe hacer que una cuerda suene aguda o grave, desconociendo lo que es la armonía. Ambos tienen conocimientos previos de su arte pero no el arte mismo. Asimismo, el hablar breve o extenso, con imágenes o analogías, con proemio y recapitulación, son sólo conocimientos previos de la retórica, pero no la retórica misma²⁵⁹.

¿No es necesario que, para que esté bien y hermosamente dicho lo que se dice, el pensamiento del que habla deberá ser conocedor de la verdad de aquello sobre lo que se va a hablar?²⁶⁰

²⁵⁶ Laks sostiene incluso que las *Leyes* pueden ser leídas como una reflexión sobre retórica; y, explícitamente, provoca una comparación entre este diálogo y la *Retórica* de Aristóteles (Cf. *Préambule sur les préambules*, pp. 57-58).

²⁵⁷ Cf. *Op. Cit.*, 500a8-501c5. En 449a-458c Sócrates condena a la retórica sin concesiones, aunque en los pasajes 503d-504e y 507e-508c habla del buen orador.

²⁵⁸ Cf. *Op. Cit.*, 261a7-9.

²⁵⁹ Cf. *Ibid.*, 268b-269c5.

²⁶⁰ *Ibid.*, 259e4-7

De manera similar al médico que está obligado a conocer la naturaleza de los cuerpos para volverlos a la salud, y al músico que está obligado a conocer la armonía para tocar la cítara, el *rhétor* debe conocer la naturaleza del alma si es que quiere ofrecer las palabras con arte, y no como mera experiencia. En el *Fedro*, Platón aclara que cuando un maestro de retórica que no sabe lo que es el bien ni el mal se encuentra ante una ciudad en las mismas condiciones, y la lleva a hacer el mal en lugar del bien, es como si la persuadiera de que un asno es en realidad un caballo²⁶¹. Esta idea la encontramos también en las *Leyes*, pues es evidente que si el legislador desconoce la naturaleza de la *polis* justa, hará un caballo de la sombra del asno; en cambio, si posee la retórica como técnica, pondrá de manifiesto lo esencial de la naturaleza de aquello hacia lo que se dirigen sus proemios, y se empeñará en persuadir sobre esto. Esto es, un legislador debe poseer la verdad sobre la naturaleza de la justicia, para que los preludios que dispone estén “bien y hermosamente dichos”, constituyéndose como *psicagogía* hacia la ley. Si recuperamos las condiciones expuestas en el *Fedro* para el verdadero *rhétor*, y las aplicamos al legislador verdadero, podemos decir que éste debe: a) Poseer ciencia de aquello de lo que desea persuadir, b) conocer la naturaleza y función del alma, c) distinguir los géneros de los discursos y de las almas. Adaptando cada uno a cada una, y d) atender cómo obran los discursos en los casos concretos.

En otros términos -y aplicando el concepto de retórica en el análisis de las *Leyes*- el legislador que busque persuadir a los ciudadanos de la importancia de acatar la ley, deberá darse la unión entre ciencia y ejercicio²⁶². De suerte que aun cuando use, por ejemplo, narraciones increíbles para convencer a los ciudadanos para que sean justos, él sea poseedor de la verdad sobre lo que es la justicia, tanto en el individuo como en la *polis*.

En el *Fedro*, Platón insiste en que quien intenta ser un auténtico *rhétor* debe poseer la verdad en asuntos relacionados con lo justo y lo bueno, además de

²⁶¹ Cf. *Ibid.*, 260b-d.

²⁶² Por cierto que en el *Fedro*, Sócrates menciona a Pericles como “el más perfecto en la retórica” (269e1).

contar con el conocimiento acerca de si los hombres son de tal índole por naturaleza o por educación. Su insistencia no se deriva de una actitud dogmática, sino del diálogo con quienes sostienen que para persuadir sólo se necesita parecer convincente, debiendo en todo caso orientarse hacia lo verosímil; según estos, algunas veces –incluso– ni siquiera habría que decir las cosas tal como ocurrieron si no son verosímiles. A éstos, que defienden una postura sofística de la retórica, Platón muestra que lo verosímil surge por su semejanza (*homoiótes*) con la verdad; de tal manera que si no se posee conocimiento de ésta, nunca podrán encontrarse las semejanzas.

El *Fedro* nos enseña entonces que utilizar las palabras con arte sólo es posible cuando se conoce el tipo de alma de los oyentes, y se distinguen las cosas de las que se hablan según su naturaleza y poder²⁶³. Por su parte, las *Leyes* nos muestra que el legislador que desea educar mediante preámbulos, no puede dejar de moverse en la esfera de una retórica dialéctica, guiándose en todo momento por la verdad; ésta se vuelve definitoria para la conformación de una legislación que tiene como fin la virtud.

[...] 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 tal ciudad que le sobrevenga un legislador que se guíe por la verdad²⁶⁴.

¿Es el legislador que educa el ideal de las *Leyes*? Sí, porque de hecho es la condición de la legislación en la comprensión platónica, lo cual explica el vínculo en las afirmaciones –citadas ya– que aparecen en 776a y 874e9: en el primer caso se sostiene que sin leyes el hombre se igualaría a las fieras más salvajes; en el segundo, que siendo el animal más salvaje, con una educación adecuada el

²⁶³ El *Fedro* condena el tipo de retórica que no cumple con estas condiciones, por eso, en 267b, Sócrates pregunta “¿Y vamos a dejar dormir, olvidados a Tisias y a Gorgias, que descubrieron que se debe estimar más lo verosímil que lo verdadero, que saben, por la fuerza del discurso, volver grandes las cosas pequeñas y pequeñas las grandes, presentar lo antiguo como nuevo, y hablar, en fin, sobre un mismo tema, ya de una manera concisa, ya de una manera prolija [...]?” Pero en 271 afirma que la verdadera retórica es la misma dialéctica, es decir, la filosofía.

²⁶⁴ *Leyes*, 709c7-11.

hombre puede llegar a ser el más divino. No obstante; queremos señalar -una vez más- que Platón ofrece elementos suficientes para mirar los límites acerca del ideal que hace del legislador un educador; de ahí que, principalmente en el nivel dramático, haga patente que la persuasión puede no prosperar. Así entendemos, por ejemplo, el hecho de que después del preludio general -cuyo propósito es que los futuros magnesianos acojan el código legislativo que los regirá- se aluda la necesidad de una purga en la ciudad²⁶⁵; y no menos revelador de los límites del preludio que antecede al código legislativo, es que las primeras leyes pronunciadas se refieran a la propiedad²⁶⁶. La aparente tensión entre el proemio que -como vimos- describe una jerarquía de honras en la cual la apreciación de los bienes materiales se encuentra en último término, y el inicio del código legislativo que valora la propiedad, es en realidad la forma en la que Platón nos muestra la necesidad de un legislador prudente cuando la finalidad es que la ciudad sea virtuosa. El legislador prudente no concederá preeminencia a la salud por encima de la templanza, o a la riqueza por encima de la salud; sin embargo, no olvidará la existencia de almas que, ya sea por ignorancia o por incontinencia,

²⁶⁵ Antes de pasar al esbozo del código legislativo, el Ateniese reflexiona acerca del problema de la purificación, problema que, a nuestro juicio, permite ver los límites del preámbulo expuesto; pues si este fuera suficiente para lograr la buena disposición de los ciudadanos con respecto a la obediencia de la ley, no habría motivo para plantearse la necesidad de limpiar la ciudad como asunto de la “mayor seriedad” para el legislador. Sobre todo al anunciar la posibilidad de una limpieza que no descarta la muerte o el exilio de los que, por ser incurables, causan máximo daño a la ciudad. Hay que decir, sin embargo, que para Platón no toda limpieza debe ser sangrienta, por ejemplo, dadas las características de Magnesia, se opta por una purificación más “suave”, que debe hacerse al principio y que consiste en la formación de colonias. Aun así, el extranjero es consciente de que este método es peligroso, por eso afirma: “en toda estructura política hay, así parece, esfuerzo y peligro” y agrega: “pero puesto que esto ahora está hecho de palabra y no de manera efectiva, pongamos un fin a la selección y quede realizada su limpieza inteligente” (*Ibid.*, 736b).

²⁶⁶ Junto a la limpieza, y tratándose de una ciudad nueva, Platón hace hincapié en que el legislador debe evitar el surgimiento de odios mutuos por la distribución de la tierra y de las viviendas. Por eso se propone una forma correcta de distribución, como una acción legislativa prioritaria, que en última instancia motivaría el apego general a la ley. La importancia de legislar sobre la propiedad se hace patente no sólo por ser éste el primer acto legislativo después del preámbulo general, sino también porque su carácter es un determinante de la excelencia del régimen que adopta una ciudad. El mejor sistema político y las mejores leyes se dan en la ciudad en la que “las cosas de los amigos son realmente comunes” (*Ibid.*, 739d), extirpándose completamente de todos los ámbitos de la vida lo llamado particular, incluso el cuerpo -que por naturaleza es propio-, para que los ciudadanos honren y critiquen al unísono, alegrándose y doliéndose de las mismas cosas. Este primer orden político, sin embargo, es un modelo propio de dioses. En el Libro III de la *República* se muestra que los hombres completamente públicos son también completamente desnaturalizados -sin deseos- y totalmente infelices. En las *Leyes*, se evidencia cómo el placer y el dolor hacen imposible la absoluta unidad de la *polis*. El segundo orden político se caracteriza, en primer lugar, porque en él se reparten las tierras y las casas y no se cultiva en común. Es de esta manera como la abolición de la propiedad, que era la condición de posibilidad del mejor régimen, se convierte en el principal obstáculo del segundo.

prefieran ante todo lo que por naturaleza es último; razón por la cual debe promulgar en primer lugar leyes equitativas respecto a lo que constituye una extensión del cuerpo, la propiedad.

Después del recorrido que hemos realizado para comprender tanto la finalidad que Platón confiere a la legislación, como la necesidad de los medios que propone para lograr dicha finalidad, podemos observar la disolución de la paradoja que en un inicio se nos presentaba. La importancia del placer en las *Leyes* no hace de Platón un hedonista; bien es verdad que el diálogo entre ancianos nos enseña que una investigación sobre las leyes versa, casi en su totalidad, sobre los placeres y los dolores, pero porque el fin supremo de las leyes es que tanto la ciudad como los hombres que la habitan sean virtuosos; y la virtud es ante todo una sinfonía del alma, que no se podría lograr sin el razonamiento, pero tampoco sin el placer y el dolor.

CONCLUSIONES

Para finalizar, recordemos las palabras con las que se inicia la segunda parte del preludio general: “En efecto, estamos hablando con seres humanos, no con dioses. Por naturaleza lo humano consiste sobre todo en placeres, dolores y deseos [...]”²⁶⁷. Estas palabras nos permiten afirmar que en las *Leyes*, no sólo el destino de la legislación son los hombres, sino que también son hombres quienes la causan; lo cual explica, por un lado, que la investigación sea principalmente sobre aquello que es propiamente humano, a saber, la tendencia al placer; y por otro, el permanente interés de Platón para que la ley se adecue a la naturaleza humana²⁶⁸.

La presencia del placer en el diálogo nos obligó a enfrentar en el primer capítulo la discusión sobre la posibilidad hedonista por parte de su autor; sin embargo, el análisis sobre el preámbulo general, en el cual aparecen las tesis más controvertidas al respecto, alejó la sospecha de hedonismo ético y psicológico. De manera general, constatamos que si bien es cierto que en el preámbulo central Platón defiende la vida que tiende al justo medio en cuanto al placer y al dolor, al mismo tiempo insiste, no sólo en que el justo medio es accesible únicamente a la razón, sino que la vida justa es la mejor forma en que un ser humano puede vivir.

En el segundo capítulo mostramos la atención al placer en la novedosa propuesta legislativa de las *Leyes*, la cual hace de los preámbulos persuasivos una instancia pedagógica fundamentada tanto en la finalidad que Platón confiere al arte legislativo, como en su concepción de ser humano, a la que nos acercamos en el tercer capítulo, con el objeto último de comprender la necesidad de la ley, así como la imprescindible función pedagógica del legislador, pues sin ella la prosperidad práctica de la ley sería imposible.

²⁶⁷ *Ibid.*, 732d8-e8.

²⁶⁸ En una polémica tesis, L. Strauss sostiene que “las *Leyes* es la única obra política propiamente dicha de Platón”; ya que, si bien es cierto que la *República* y el *Político* echan los cimientos para resolver la cuestión sobre el mejor orden de la ciudad compatible con la naturaleza humana, no indagan sobre el mejor orden posible; tarea que es propia de las *Leyes* (Strauss, L. y Cropsey, J. (comp). *Historia de la filosofía política*, 1963, traducción de Leticia García Urriza *et al*, México, FCE, 1996, pp. 85-86).

El diálogo nos revela al hombre como una compleja unidad en la cual conviven elementos racionales y no racionales; estos últimos, caracterizados por la búsqueda de placer y su paralela fuga del dolor, son múltiples y difícilmente maleables. El elemento racional, por su parte, aunque tendiente al bien, es único y quebradizo. Nuestra investigación ha mostrado la insistencia de Platón acerca de que el legislador que desee ser realmente útil a su ciudad no debe ignorar estos datos; errará tanto si sobrevalora la facultad del *lógos*, como si minimiza el poder de los elementos no racionales. Por otra parte, nos enseña que puesto que lo propiamente humano depende de placeres, dolores y deseos, es necesario que la investigación sobre las leyes sea casi en su totalidad sobre estas afecciones, pues el problema primordial del legislador es saber cómo tratarlos para no fracasar en su finalidad, la que –como vimos- es lograr, no sólo la valentía, sino la virtud total, tanto en el individuo como en la ciudad. En este sentido, las *Leyes* es una obra que demuestra que la adecuación entre la ley y naturaleza humana depende de la concordia entre *lógos* y *epithumía*; concordia que hemos llamado sinfonía del alma, con lo cual hacemos hincapié en que la finalidad es lograr la proporción de los elementos que constituyen la *psikhé*, no la abolición o el sometimiento de alguno de ellos. Si fuera éste el caso, en lugar de sinfonía, tendríamos homofonía; esto es, las apetencias hablarían la misma voz de la razón²⁶⁹. Lo anterior sería prueba de la tiranía de esta última; pero para Platón, el ideal de excelencia humana se sintetiza en la justicia, sinónimo de la armonía que el hombre logra en su alma, cuando con la guía del razonamiento se muestra valiente, no sólo ante los dolores –como afirma el espíritu dorio- sino también ante los placeres. Es decir, la valentía no es tal sin la templanza; pero suponiendo que pueda actuar aisladamente, tarde o temprano deviene en un poder inútil cuando se enfrenta a enemigos externos; y peor aún, puede provocar la sedición.

²⁶⁹ Es interesante observar que en el libro I de la *Ética Nicomaquea*, al distinguir las facultades del alma, Aristóteles hace referencia tanto de imperio de la razón como a la *homophonía*: “Con todo, según dijimos, también esta parte del alma [la irracional] parece participar de la razón, puesto que en el hombre continente está de cierto sometido al imperio de la razón. Y sin duda es más dócil aún en el temperante y el valiente, en los cuales el elemento irracional habla en todo con la misma voz de la razón” (1102b25-30).

Derivado de lo anterior, el vocablo “sinfonía” ha resultado altamente significativo, principalmente porque emerge de la imagen con la cual Platón expone su concepción acerca del alma; nos referimos a la marioneta divina tirada de variadas cuerdas diferentes entre sí. Siguiendo la imagen, el sonido de las cuerdas se advierte en principio carente de toda armonía; la idea de virtud, en cambio, hace referencia a la belleza musical lograda mediante la proporción justa de los sonidos propios de nuestra alma.

Esta concepción de virtud anticipa las consecuencias que para la tarea legislativa tendría el ignorar cualquiera de las facultades del alma; pero ante todo insiste en lo negativo que resultaría intentar cancelar la tendencia humana hacia el placer. En sentido estricto, sería un propósito imposible en tanto que el placer es inherente al mundo de la pasión y el deseo, y este mundo es irrenunciable para el hombre. De suerte que un legislador prudente, antes de buscar anular o reprimir la tendencia humana al placer, deberá ordenarla a través de la educación, en la que los preámbulos legislativos juegan un papel sustancial, ya que predisponen al alma a aprehender el significado de la ley. Asimismo, debemos decir que orientar el anhelo de placer hacia la virtud impide que el ser humano se arroje en cuerpo y alma a una vida voluptuosa, que en todo caso en manera alguna estaría exenta de dolores.

Por otra parte, el análisis de la psicología de las *Leyes* nos deja ver que la posibilidad de la virtud entendida como armonía se debe, en primera instancia, a que en el alma existen elementos contrarios; en segunda instancia, a que en el hombre existe un aspecto que si bien no es simplemente humano, le pertenece: la capacidad divina de la razón para distinguir el bien. Pero la razón es por naturaleza débil, por eso precisa ayuda. En tercera instancia entonces, la virtud del alma es posible porque el aspecto racional acepta refuerzos, que en este caso se presentan como externos²⁷⁰.

²⁷⁰ En la *República*, lo mismo que en el *Fedro*, hay un elemento interno que se inclina a la razón, el *thumos*.

Puesto que el razonamiento es bello, suave y no violento, la conducción necesita asistentes para él, para que se imponga en nosotros la raza áurea sobre las otras razas. De esta manera, quedaría a salvo la leyenda de la virtud²⁷¹.

Entendemos que la tarea del legislador representa una fundamental asistencia a la razón en dos principales formas: a través de la educación musical, proporciona al ciudadano una base para comprender lo que más tarde la razón le mostrará; con los preámbulos legislativos, dispone al alma para aprender el significado de la ley. Bien es verdad que la ley es la expresión de la razón²⁷², porque a diferencia de las apetencias, la razón tiende a comprender lo que es mejor y a dirigir los deseos en su consecución. En otras palabras, para que el *lógos* alcance su cometido, no puede estar solo: tanto su concreción en ley, como su aceptación por parte de los ciudadanos requieren la acción de un verdadero legislador, un educador.

Como lo hace notar Jaeger, aunque los libros I, II y VII versan exclusivamente sobre educación, la actitud platónica ante la *paideia* está expuesta con mayor claridad en la analogía entre el médico de esclavos y el mal legislador. Escuchemos la forma en la que Jaeger expresa esta idea.

Pues bien, los legisladores actuales, dice Platón, se hallan todos a la altura del médico de esclavos. No son verdaderos médicos, porque no son educadores. Y 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 ciudadanos²⁷³.

Esta cita nos ayuda a entender porque, a pesar de que el diálogo presenta varias innovaciones²⁷⁴, la máxima de ellas es el uso de preámbulos educativos como principio legislativo. El legislador auténtico dispone de un preludio persuasivo como condición necesaria de la sinfonía del alma.

²⁷¹ *Leyes*, 645a5-b2.

²⁷² *Ibid.*, 644d-d3.

²⁷³ *Op. Cit.*, p. 1018.

²⁷⁴ De manera previa a la afirmación acerca de que la erudición es peligrosa para los niños, el Ateniense advierte: “Pues no es en absoluto fácil, decir cosas contrarias a varios miles de bocas” (*Ibid.*, 810d2). Asimismo, al señalar las versiones erradas de los griegos sobre el movimiento de los cuerpos celestes, anticipa decir un discurso que va en contra de la opinión habitual (Cf. *Ibid.*, 820e9-822d).

Entonces, la necesidad de considerar la parte apetitiva del alma en la formulación de las leyes procede tanto de la concepción del ser humano como de la comprensión misma de la ley.

Podríamos suponer que la presentación doble de la ley responde a la naturaleza doble de la parte apetitiva del alma. Es decir, que mientras el castigo concomitante a la ley conduce al ser humano a acatar la orden para evitar el dolor propio del castigo, el carácter persuasivo del preámbulo satisface la búsqueda de placer. No obstante, la relación entre formulación doble de la ley y el elemento apetitivo del alma no es uniforme, ya que como lo vimos en el segundo apartado del primer capítulo, algunos preludios incluyen aspectos que advierten la posibilidad de experimentar dolor en el caso de no aprender el significado de la ley.

Derivada de la función educativa del legislador, en el libro IX, el Ateniense alumbra la idea de que el legislador es también un poeta, pues afirma que al igual que las obras de otros poetas, las de los legisladores son discursos; de suerte que si en estas obras existen afirmaciones erradas sobre la vida y las costumbres, será más vergonzoso aún que si esto sucediera en los poemas de Homero y Tirteo, por ejemplo, sobre todo si pensamos que sólo al legislador le compete dar consejos sobre las acciones bellas, buenas y justas²⁷⁵. Con esta antesala, Platón presenta las *Leyes* como un ejemplo de obra educativa que, por lo tanto, los jóvenes deben escuchar y aprender.

No podría dar al guardián de la ley y educador, así creo, un ejemplo mejor que éste, es decir que no sólo debe mandar a los maestros que enseñen a los niños esta conversación, sino que las obras relacionadas y semejantes a ésta, si acaso tropieza con ellas en algún lugar cuando lee poemas de autores o escritos e incluso cuando escucha sólo conversaciones, que no estén escritas, pero con alguna relación con la presente discusión, no debe dejarlas pasar de ninguna manera sino escribirlas²⁷⁶.

²⁷⁵ Cf. *Ibid.*, 858c6-859b3.

²⁷⁶ *Ibid.*, 811d5-e6

Es así que considerando su espíritu educativo, las *Leyes* es una obra semejante a la *Iliada* y la *Odisea*; aunque –según el propio Ateniese- superior a éstas porque explícitamente orienta hacia acciones bellas, buenas y justas. Esta es una razón más para enfatizar el interés de Platón por transitar de la teoría a la práctica; sin embargo, ello no es motivo suficiente para afirmar la practicidad del segundo mejor Estado. Platón mismo nos advierte sobre ello, cuando afirma:

Amigos, no creáis que se me oculta que lo dicho ahora con estas palabras es, en cierto sentido, 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 a fin a lo que conviene hacer entre las demás posibilidades [...]²⁷⁷.

Es decir, sería por demás ingenuo pensar que la lectura y –si fuera el caso- comprensión de las *Leyes* son condiciones suficientes para legislar con prudencia una ciudad; no obstante, un ciudadano puede encontrar en ellas las bases para planear lo que podríamos llamar tercer mejor Estado; siempre que, además de la habilidad para calcular y el ingenio para expresarse, dicho ciudadano no tenga deseo de dominio y haya superado la peor de las ignorancias.

Como dice Koyré, “leer a Platón es gran placer”²⁷⁸. Un placer que, sin embargo, se mezcla con singular dolor, porque ¿acaso no es ésta la experiencia ante una obra que, al tiempo que presenta lo mejor para una *polis*, se advierte trágica?

²⁷⁷ *Ibid.*, 746b3.

²⁷⁸ Koyré, A., *Introducción a la lectura de Platón*, edición de José M. Cajica Jr. Puebla, Biblioteca de Filosofía y Letras, No. 8, 1947, p. 7.

EPÍLOGO

Es difícil omitir la pregunta que cuestiona sobre las condiciones que han hecho posible que hombres pertenecientes a ciudades que por su educación son reacias al placer, hayan llevado a cabo una investigación que en su mayor parte versa sobre esta afección. Y no sólo eso, sino que abran la puerta a la propuesta de considerar las *Leyes* como *poiesis* que debieran leer los jóvenes dorios. Pensemos además que en el libro III, Clinias afirma que en Creta no se recitan demasiados poemas extranjeros, y Megilo aclara el rechazo espartano a las obras que no imitan una vida doria²⁷⁹. Bien puede verse este hecho como prueba de que el diálogo mismo referente a las leyes ha prosperado, y junto con él las innovaciones que al respecto propone Platón. Lo que ha requerido suma precaución, no sólo por el interés en la prosperidad del diálogo, sino por el peligro que para la filosofía platónica implica realizar cambios en un orden político²⁸⁰.

Cualquier joven, para no hablar de un anciano, que viera o incluso oyera algo extraño y completamente inusual, nunca aceptaría de inmediato, sin más, lo que desconcierta, sino que, deteniéndose eventualmente, como si hubiera llegado al cruce de tres caminos y no supiera muy bien la ruta –ya sea que marchara solo o con otros- se interrogaría a sí mismo y a los otros acerca de lo que lo desconcierta y no se movería sin antes haberse hecho una idea clara de adónde lleva la marcha²⁸¹.

Sin duda, los ancianos se han encontrado en más de una ocasión frente al cruce de tres caminos; no obstante, su andar no se ha detenido. Considerando esto, cobra especial interés la repentina manera en que se plantea la pregunta que da inicio al diálogo, y que cuestiona por la causa de la legislación cretense y espartana. Como lo hemos señalado, la pregunta anuncia que el diálogo tendrá

²⁷⁹ Ver 680c-d.

²⁸⁰ En el libro VII, el Ateniense expresa el peligro de cualquier cambio, con excepción de aquel que se realiza acerca de las cosas malas: “Venga, debemos superarnos a nosotros mismos como oyentes y hacernos el siguiente razonamiento. Descubriremos, en realidad, que un cambio, excepto en el caso de las cosas malas, es lo más peligroso que hay, en todas las estaciones, en todos los aires, en todo tipo de alimentación, en las formas de ser de las almas y, por decirlo así, no en una cosas sí y en otras no, con excepción, como acabo de decir ahora, de las cosas malas” (*Ibid.*, 797d8-e1).

²⁸¹ *Ibid.*, 899c3-d2.

como base el examen de una legislación altamente reconocida²⁸². Lo cual vuelve por demás comprensible la incomodidad por parte de los interlocutores del Ateniense en expresiones tales como las siguientes: “¡Ay, extranjero! Hemos degradado a nuestro legislador al nivel de los legisladores más ínfimos”²⁸³. “No entiendo, extranjero, cómo otra vez intentas denigrar a nuestros legisladores”²⁸⁴. “¿Qué haremos Clinias? ¿Permitiremos que el extranjero pisotee así a nuestra Esparta?”²⁸⁵

No obstante, el examen del orden político dorio no es sólo el pretexto para presentar uno propio; de ser así, el diálogo entre los ancianos difícilmente hubiera progresado. A pesar de los reproches iniciales de Clinias y Megilo, el recorrido al templo de Zeus se realiza en un ambiente de confianza y *philia*; ciertamente, la *philia* que puede existir entre los interlocutores posee un carácter relativo, identificado en la manera en que se dirigen entre ellos. Por ejemplo, localizamos una sola ocasión en que Megilo llama al Ateniense “amigo”²⁸⁶, aunque al final del diálogo es él quien le dice a Clinias que, o bien el extranjero debe ser parte de la fundación de la nueva ciudad, o deben desistir de la empresa. Por su parte, Clinias llama al Ateniense “amigo” en ocasiones muy singulares: al iniciar el examen de la educación gimnástica²⁸⁷, cuando hablan de la ignorancia más peligrosa²⁸⁸, en la elaboración del preámbulo para las leyes de impiedad²⁸⁹, así como en el marco de la definición del consejo nocturno²⁹⁰. El Ateniense, en cambio, en varias ocasiones se dirige a Clinias y a Megilo -ya sea de manera conjunta o por separado- como amigos²⁹¹. Cuando Megilo se dirige a Clinias o viceversa, la mayoría de las veces

²⁸² Los primeros tres libros, encierran un gran esfuerzo por ver qué cosas en la legislación doria están bien y qué no. En 638 b, al discutir la cuestión de los simposia y la embriaguez, el Ateniense propone alcanzar una convicción acerca de cada una de las instituciones y recién entonces decir que “tal institución es bella y tal otra no lo es”

²⁸³ *Ibid.*, 630d3.

²⁸⁴ *Ibid.*, 667a5.

²⁸⁵ *Ibid.*, 806c-d

²⁸⁶ Cf. *Ibid.*, 638a.

²⁸⁷ Cf. *Ibid.*, 637b6.

²⁸⁸ Cf. *Ibid.*, 689c3.

²⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 903b2.

²⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 965a9 y 968b1.

²⁹¹ Ver 658a4, 686c; 688d; 700a2; 708e; 711c6; 712e10; 751c3; 813c5; 821b3, 889e4; 918c8; 922e4.

se llaman por su nombre²⁹². Sólo al final de diálogo, Megilo nombra a Clinias amigo²⁹³.

Lo anterior muestra el especial cuidado que el Ateniese pone en el logro de este ambiente de confianza, como también cuando expresa su esperanza de que la conversación acerca de “la forma de gobierno y las leyes” sea agradable²⁹⁴; o cuando pregunta: “¿permite el legislador que, dada nuestra edad, hablemos de ellas [las leyes], de gente sola a gente sola, sin cometer ningún exceso?”²⁹⁵; asimismo, cuando de manera indirecta solicita a sus interlocutores que no se irriten contra él si reprocha algo de sus leyes, ya que su pretensión es ver lo verdadero y mejor de ellas²⁹⁶.

La buena disposición hacia el Ateniese se percibe a lo largo del diálogo, pero una expresión contundente al respecto se da por parte de Clinias en el libro III: “Pues bien extranjero, sería muy desagradable para ti que te alabáramos con la palabra, pero con nuestros hechos te alabaremos profusamente, pues prestaremos mucha atención a lo que digas; en ello el hombre libre muestra muy claramente si aprueba o no”²⁹⁷. A partir de aquí podemos afirmar que los largos discursos pronunciados en ocasiones por el Ateniese se deben, no a un descuido respecto al diálogo por parte de Platón²⁹⁸, sino a la libertad de Clinias y Megilo para atenderlo.

²⁹² Ver 688e; 712e10; 772a6; 806c6; 891b; 969c3 y 969c8.

²⁹³ *Ibid.*, 969c3.

²⁹⁴ Cf. *Ibid.*, 625a3-b6.

²⁹⁵ *Ibid.*, 635a4-7.

²⁹⁶ *Ibid.*, ver 634c4-9.

²⁹⁷ *Ibid.*, 688d6-10. Ya en el libro I, Megilo aclara que por pertenecer a una casa que representa los intereses de Atenas en Esparta, la voz de los Atenienses le resulta agradable; y concluye: “Con confianza, podrías decir por mí cuanto te agrade” (ver 642b3-d2).

²⁹⁸ Entre los autores que han proclamado la existencia de cierto descuido en el diálogo, se encuentra Ortega Esteban, quien como todos los especialistas (quizá con la única excepción de Catherine H. Zuckert) afirma que las *Leyes* es la última obra de Platón, atribuyendo a este hecho algunos inconvenientes: “[...] angustia por la vida que se va, labor esquemática ante el temor de no poder finalizar la obra, falta de método y revisión sosegada, largas perifrasis, manías y, sobre todo como ya dijimos, ese tamiz de melancolía y pesimismo que lo impregna todo” (Ortega Esteban, J., *Platón: Eros, Política y educación*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1980, p. 172)

En el libro XII, y a propósito de la conveniencia de que una ciudad cuente con observadores en el exterior, encontramos un pasaje de gran utilidad para reconocer el carácter de los interlocutores de las *Leyes*.

En efecto, siempre hay entre el vulgo algunos hombres superiores –no muy numerosos- con los que vale mucho la pena reunirse, puesto que en absoluto crecen más en las ciudades bien legisladas que en las que no lo están, cuyo rastro debe seguir el habitante de las ciudades bien legisladas que sea incorruptible, saliendo al exterior por mar y tierra, para asegurar las disposiciones legales que entre ellos están correctamente establecidas y corregir otras, si son defectuosas en algo, pues sin esta observación y búsqueda nunca una ciudad permanece en estado perfecto, ni tampoco si la observación se lleva a cabo mal²⁹⁹.

¿Cómo no ver en Clinias y Megilo ejemplos de hombres superiores cuyo rastro es seguido por el extranjero? Asimismo es difícil no identificar a éste como ejemplo de habitante incorruptible que desea la perfección de su ciudad, con capacidad tanto para aprehender lo que es correcto de las leyes de estos hombres, como para corregir lo que en ellas sea defectuoso. Observamos, sin embargo, que existe una suerte de movimiento dialéctico en los roles que juegan los tres ancianos: El Ateniense parece ser un hombre reputado que ha viajado a tierras dorias con el objeto de aprender de sus leyes, no obstante, es él quien muestra a sus anfitriones un ordenamiento legal mejor que aquel tan valorado; lo cual puede explicar que en algunos momentos el Ateniense se dirija a ellos como “extranjeros”, y en este sentido, observadores de una forma de vida de la cual hay que aprender. El resultado es un proyecto legislativo novedoso, cuya puesta en marcha sólo se concibe con el auxilio de los tres hombres. Escuchemos el final del diálogo:

Me.- Amigo Clinias, a partir de todo lo que hemos dicho ahora o bien debemos abandonar la fundación de la ciudad o no debemos dejar ir a este extranjero, sino que con todo tipo de artimañas, tenemos que hacerlo tomar parte en la fundación de la ciudad.

²⁹⁹ *Leyes*, 951b3-c5.

Cl.- Tienes toda la razón, Megilo, y yo haré así y tú ayúdame.

Me.- Ayudaré³⁰⁰.

Esta manera de terminar las *Leyes* nos lleva al inicio de la *República*; ahí, Sócrates refiere que cuando se dirigía a la ciudad, después de orar en el Pireo y contemplar las procesiones de los lugareños lo mismo que de los extranjeros, es tirado del manto para que se quede a conversar sobre la naturaleza de la justicia con varios interlocutores, quienes –como nos revela el diálogo- poco a poco dejan de intervenir en el diálogo; al final sólo quedan Sócrates y Glaucón. En las *Leyes*, en cambio, los tres interlocutores permanecen durante el recorrido; además de que es al término de éste cuando el extranjero es, en algún sentido, “tirado del manto” para contribuir en la fundación de una ciudad.

¿Cuál es el propósito de esta comparación? Pensamos que el diálogo sobre las leyes ha sido de gran utilidad para cuestionar lo aparentemente consabido, entre lo que se encuentra la causa de órdenes políticos legendarios y la finalidad atribuida tradicionalmente a la legislación.

³⁰⁰ *Ibid.*, 969c3-10. Ya en el libro VI, Clinias pregunta: “A propósito, extranjero, ¿por qué no os habéis incluido también tú y Megilo en el gobierno de nuestra ciudad?” A lo que el extranjero responde: “Presuntuosa es Atenas, Clinias, y presuntuosa también Esparta, y ambas se encuentran lejos” (*Ibid.*, 753a5-9). El diálogo termina sin que se revele la respuesta del Ateniense a la propuesta de Megilo.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES PRIMARIAS

ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*, edición bilingüe, traducción, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 1983.

_____. *Política*, edición bilingüe, traducción, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 1963.

_____. *Retórica*, edición bilingüe, traducción, introducción y notas de Arturo E. Ramírez Trejo. México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 2002.

_____. *Poética*, edición bilingüe, traducción, noticia preliminar y notas de José Alsina Clota, Barcelona, Bosch, 1985.

_____. *Metafísica*, edición trilingüe, versión de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 2012.

LAERCIO, D. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, 2 vols. Traducción de José Ortiz y Sanz, prólogo y notas de Félix F. Corso, Buenos Aires, Perlado, 1940.

PLATÓN. *Leyes*, 2 vols. Edición bilingüe, traducción, estudio preliminar y notas de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960.

_____. *Leyes*, traducción, introducción y notas de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, vols. VIII y IX, 1999.

_____. *República*, traducción, introducción y notas de Conrado Eggert Lan, Madrid, Gredos, vol. IV, 1992. También revisamos la edición bilingüe, versión, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 2000.

_____. *Filebo*, traducción, introducción y notas de Ma. Ángeles Durán, Madrid, Gredos, vol. VI, 1992.

_____. *Protágoras*, traducción, introducción y notas de C. García Gual, Madrid, Gredos, vol. I, 1993. También revisamos la edición bilingüe, versión, introducción y notas de Ute Schmidt Osmanczik, México,

Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 1993.

_____. *Eutifrón*, traducción, introducción y notas de J. Calonge Ruíz, Madrid, Gredos, vol. I, 1993.

_____. *Gorgias*, traducción, introducción y notas de J. Calonge Ruiz, Madrid, Gredos, vol. II, 1992. También revisamos la edición bilingüe, versión, introducción y notas de Ute Schmidt Osmanzik, México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 2008.

_____. *Fedro*, traducción, introducción y notas de E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, vol. III, 1992. También revisamos la edición bilingüe, versión, introducción y notas de Juan David García Bacca, México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 1945.

_____. *Fedón*, traducción, introducción y notas de C. García Gual, Madrid, Gredos, vol. III, 1992.

_____. *Banquete*, traducción, introducción y notas de M. Martínez Hernández, Madrid, Gredos, vol. III, 1992.

PLUTARCO, *Vidas paralelas*, introducción de Francisco Montes de Oca, México, Porrúa, "Sepan cuantos" Núm. 26, 1982 (versión que adopta, sin correcciones ni anotaciones, la de Antonio Ranz Romanillos, Madrid, 1821-1830).

2. LITERATURA SECUNDARIA

BOBONICH, C. *Plato's Utopia Recast: His later Ethics and Politics*, Clarendon Press, Oxford, 2001.

BRISSON, L. *Platón, las palabras y los mitos*, 1982, traducción de José Ma. Zamora calvo, Madrid, Abada, 2005.

BRISSON, L. y Pradeau, *Les Lois de Platón*, PUF, Paris, 2007.

BRAVO, F. *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*, Academia Verlag, *Internacional Plato Studies* 17, Berlin, 2003.

COLLI, G. *Platón Político*, 1937-1939, edición de Enrico Colli, 2007, traducción de Jordi Reventós, México, Sexto piso, 2011.

GARCÍA-MÁYNEZ, E. "Introducción general a las *Leyes* de Platón y Estudio del Libro primero de la obra", *Diánoia* 31, 1985, pp. 1-23; "Estudio del segundo Libro de las *Leyes* de Platón", *Diánoia* 32, 1986, pp. 1-12; "Estudio del tercer Libro de las *Leyes* de Platón", *Diánoia* 33, 1987, pp. 1-15; "Algunas reflexiones sobre la doctrina platónica de los preámbulos de las *Leyes*", *Diánoia* 34, 1988, pp. 35-48, México, UNAM.

GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*, 1978, versión de Alberto Medina González, Madrid, Gredos, vol. V, 1992.

Irwin, T. *La ética de Platón*, 1995, traducción de Ana Isabel Stellino, México, UNAM, 2000.

JAEGER, W. *Paideia*, 1933, traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, FCE, 1996.

KOYRÉ, A. *Introducción a la lectura de Platón*, edición de José M. Cajica Jr. Puebla, Biblioteca de Filosofía y Letras, No. 8, 1947.

LAKS, A. *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*, traducción del francés y del inglés británico, Nicole Ooms, México, UNAM, 2007.

_____ *Médiation et coercition: Pour une lecture des Lois de Platon*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

_____ "Préambule sur les préambules": derechef, sur les *Lois* de Platon, *Rhetorica: A Journal of the History and Rhetoric*, 25, University of California Press, 2007, pp. 53-71.

_____ *Una insistencia de Platón: a propósito de la "verdadera tragedia" (Leyes, 817a-d)*, *Journal of Ancient Philosophy* Vol. V, 2011, Issue 2. Consultado el 14 de diciembre de 2012 en: <http://www.journals.usp.br/filosofiaantiga/article/view/43306>

"Les *Lois* de Platon", *Revue philosophique de la France, et de l'Étranger*, I, 2000 (coordonné par J-F Pradeau), pp. 3-122.

ORTEGA ESTEBAN, J. *Platón: Eros, Política y educación*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1980.

SMITH, N. D. Plato: Critical Assessments, en *Plato's Later Works IV*, N.Y., Routledge, 1998.

Schöpsdau, K. "Vertu et Plaisir" en "Les *Lois* de Platon", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, I, 2000 (coordonné par J-F Pradeau).

STRAUSS, L. y Cropsey, J. (comp). *Historia de la filosofía política*, 1963, traducción de Leticia García Urriza et al, México, FCE, 1996.

VALLEJO CAMPOS, A. *Mito y persuasión en Platón. Estudio de las analogías en que se expresa la ética de Platón*, Sevilla, Er, Revista de Filosofía, 1993.

VÁZQUEZ, J. y GUIBAN, E. *Aproximación analítica al pensamiento platónico*, Salamanca, Universidad de Santiago de Compostela, 1982.

VLASTOS, G. *Plato's Universe*. Oxford, Clarendon Press, 1975.