



UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

JOSÉ MARTÍNEZ COLÍN

## LA LEY SEGÚN PLATÓN

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

1996



Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 16 mensis octobris anni 1995

Dr. Ioseph Aloisius FERNÁNDEZ

Dr. Modestus SANTOS

Coram tribunali, die 15 mensis martii anni 1995, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Excerpta e Dissertationibus in Philosophia  
Vol. VI, n. 6



## PRESENTACIÓN

Es considerable el resurgimiento que ha tenido el interés por el pensamiento de Platón en los últimos años. En parte se ha debido a la influencia que ha supuesto el esfuerzo de grandes investigadores, como los de la Escuela de Tubinga. Si se han retomado los más diversos temas de la filosofía platónica, no lo ha sido menos el dedicado al campo de su filosofía política. Y dentro de ella, la ley es un tema central, que adquiere especial interés al ser un punto clave para explicar y ubicar ordenadamente los diferentes ámbitos que constituyen para Platón tanto el régimen político, como la sociedad misma.

La teoría de la ley es para Platón una parte integrante de su filosofía general, y ayuda a comprender e iluminar todo el *corpus* platónico; es significativo que Platón haya dedicado los últimos años de su vida a escribir sobre la ley su diálogo más extenso, *Las Leyes* —más de un quinto de su obra—, y que junto a *La República* y *El Político*, constituyan un pilar de su pensamiento.

Como en todo gran pensador que ha tenido una comprensión clarificadora de la realidad, sus postulados cobran actualidad al responder a varios interrogantes que plantea la sociedad contemporánea. Incluso pareciera que la etapa histórica de Platón se repitiera y pudieran verse a los viejos sofistas reencarnados: un Trasímaco en un Hobbes o un Calicles en un Nietzsche. En efecto, la situación de crisis, sobre todo política y moral, a la que se enfrentó Platón es semejante a la contemporánea, de aquí que su respuesta vuelva a adquirir valor y sentido.

El objetivo del presente trabajo de investigación es precisamente estudiar y analizar la noción platónica de la ley, para establecer el lugar que ocupa dentro de su filosofía política y poder así valorar su importancia y validez. La ley, en tanto que rige el obrar del ciudadano, viene a ser un elemento de su vida política del cual no puede prescindir; ocupa un lugar privilegiado en el conjunto de factores que acompañan la vida humana y que, para Platón, se reclaman y explican recíprocamente: el derecho, la ética, la educación, etc. Por ello se eligió considerar la ley tanto en sí misma —su

origen, definición, fundamento, finalidad, propiedades, etc.—, como las relaciones tan estrechas que guarda con esas otras realidades externas; éstas no se comprenden independientes, aunque tal vez, en la actualidad, algunas de ellas no se conciban tan íntimamente unidas a la ley, tales como la familia, la educación o las virtudes.

Se siguió un análisis directo de la obra completa de Platón, recogiendo las numerosas ideas sobre la ley que se hallan diseminadas a través de los diálogos, poniendo una especial atención en los tres diálogos políticos por excelencia: *La República*, *El Político* y *Las Leyes*; con una particular dedicación en este último, pues se considera que Platón escribió en él su pensamiento más maduro, reflexivo y decisivo. Además se tuvieron en cuenta diferentes interpretaciones que han hecho algunos de los principales estudiosos del tema, pretendiendo dar algunas luces sobre la dirección que sus teorías han tomado.

Sólo me resta agradecer a todos los que han hecho posible este estudio, en especial al Profesor Dr. D. José Luis Fernández que ha tenido la amabilidad de dirigir esta Tesis de Doctorado y cuya inestimable crítica y orientación la hicieron posible; al Profesor Dr. D. Carlos Kramsky por su gran ayuda y enseñanzas; también a la Fundación Rode que me facilitó los medios necesarios para la realización de estos estudios y, por último, al Decano de la Facultad Eclesiástica de Filosofía Dr. D. Mariano Artigas por las facilidades y el apoyo que me ha brindado para el desarrollo de este trabajo de investigación.



## ÍNDICE DE LA TESIS

INTRODUCCIÓN .....	1
--------------------	---

### CAPÍTULO I

CONCEPTO DE LEY Y SU FINALIDAD .....	11
A) Noción de nomos .....	12
1) Significado de nomos .....	12
2) Definición platónica de ley .....	22
B) Finalidad de la ley .....	29
1) La ley en vistas a la areté humana .....	30
2) La virtud, conductora a la eudemonía .....	38
3) El bien común .....	48

### CAPÍTULO II

FUNDAMENTO DE LA LEY .....	53
A) La razón, fuente próxima de la ley .....	54
1) La razón mide y es medida .....	54
2) El conocimiento, medida de la razón .....	60
3) Criterio de verdad .....	65
B) El legislador .....	71
1) El legislador-filósofo .....	71
2) El legislador, filósofo y virtuoso .....	79
3) Finalidad del legislador .....	84
C) La divinidad, fuente y fundamento último de la ley .....	87
1) La divinidad, medida del legislador .....	87
2) Inmutabilidad de la divinidad y la ley .....	102
3) La impiedad, enemiga de la ley .....	110



## CAPÍTULO III

NATURALEZA DE LA LEY .....	127
A) La ley, medida de la libertad .....	128
1) Persia o la libertad insuficiente .....	131
2) Atica o la libertad excesiva .....	134
B) Carácter ético de la ley .....	137
C) La ley, instrumento de unidad .....	143
1) Origen de la unidad en la humanidad .....	146
2) La política, arte de unir .....	150
3) Unidad en el hombre y en la ciudad .....	153
4) Causas de desunión .....	160
1ª) El enriquecimiento ilícito .....	160
2ª) Las guerras y sediciones .....	162
3ª) Las injusticias .....	164
D) Alcance de la ley .....	166
1) Generalidad de la ley .....	167
2) Necesidad de la ley escrita .....	171
E) La transgresión de la ley .....	174
1) Justificación de la ley penal .....	176
2) Finalidad de la ley penal .....	180
3) La ley penal, partícipe de la belleza .....	184
F) Promulgación de la ley .....	191
1) Redacción de la ley, la persuasión .....	192
2) Lenguaje preciso y adecuado .....	196

## CAPÍTULO IV

PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA LEY .....	201
A) La naturaleza humana, presupuesto de la ley .....	202
1) La ley natural en Platón .....	203
2) Jerarquía de valores en la ley .....	206
3) Igualdad del hombre y la mujer ante la ley .....	214



B) Extensión de las virtudes humanas a la polis .....	218
1) La phrónesis .....	224
2) La fortaleza .....	227
3) La sophrosyne .....	230
4) La ley, una forma de justicia .....	235
C) Condiciones favorables para la virtud .....	251
1) Bienes espirituales .....	253
2) Bienes para el cuerpo .....	259
3) Condiciones ambientales .....	264

#### CAPÍTULO V

LA FAMILIA Y LA EDUCACIÓN EN LA LEY .....	269
A) La leyes y el matrimonio .....	270
1) Origen y fin del matrimonio .....	271
2) La vida matrimonial en la ley .....	277
3) Deberes en las relaciones familiares .....	290
B) Legislación sobre la paideia .....	293
1) La paideia en la familia .....	296
2) Legislación sobre un plan educativo .....	303
a) Letras .....	305
b) Música y gimnasia .....	308
c) Matemáticas .....	315
d) La educación superior, la dialéctica .....	320
3) Principios generales de la paideia .....	331
4) Carácter educativo de las leyes .....	342

#### CAPÍTULO VI

LA LEY Y EL PODER POLÍTICO .....	347
A) La autoridad .....	348
1) Necesidad y tipos de autoridad .....	348
2) Distribución de la autoridad .....	353
B) La ley y la política .....	356



---

1) La política como una forma de justicia .....	357
2) La justa medida, criterio del político .....	360
3) Los gobernantes, rectores de la ley .....	367
C) La ley y el régimen político .....	373
1) El régimen subordinado a la ley .....	374
2) Tipos de régimen .....	378
3) Elección del mejor régimen .....	385
4) La decadencia en el régimen político .....	390
5) ¿Viabilidad o utopía? .....	392
CONCLUSIONES .....	399
BIBLIOGRAFÍA .....	427
I) Fuentes .....	427
II) Bibliografía principal .....	428
III) Bibliografía secundaria .....	439





## BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

### I) FUENTES

PLATÓN, *Œuvres complètes*, textes établis et traduits, "Les Belles Lettres", Paris, 1975.

PLATÓN, *Platonis Opera*, anotación crítica por Ioannes Burnet, 5 voll., Oxonii, 1900-1907.

PLATÓN, *El Político*, introducción, texto crítico, traducción y notas de Antonio García Laso, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1955.

PLATÓN, *La República*, introducción, texto crítico, traducción y notas de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969.

PLATÓN, *Las Leyes*, introducción, texto crítico, traducción y notas de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960.

PLATÓN, *La República (Platonos Politeia)*, Versión, notas e introducción de Antonio Gómez Robledo, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1971.

PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1982.

### II) Bibliografía principal

ALDERISIO, F., *Il Nómos di Pindaro nel Gorghias e nei Nómoi de Platone*, "Rassegna di Scienze Filosofiche", 13 (1960) 22-46.

ALVIRA, R., *La noción de finalidad*, Eunsa, Pamplona, 1978.

ARISTÓTELES, *Política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951.

BARKER, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, New York, 1959.

BURNET, J., *Greek philosophy: Thales to Plato*, Macmillan, London, 1960.

BURNET, J., *Platonism*, Berkeley, 1928.

CAIRNS, H., *The collected dialogues of Plato including the Letters*, Princeton University Press, Princeton, 1989.

CAIRNS, H., *Legal philosophy from Plato to Hegel*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1967.

CAMASSA, G., *La codificazione delle leggi nella Grecia Arcaica*, "Filosofía Política", 2 (1991) 259-269.

CECI, G., *L'ideale politico di Platone*, Tipog. Ficcadendi, San Benedetto del Tronto, 1971.

COLLI, G., *Lo sviluppo del pensiero politico di Platone*, "Nuova Rivista Storica", 23 (1939) 161-192 y 449-476.

CORNFORD, F., *Antes y después de Sócrates*, Ariel, Barcelona, 1980.

CORNFORD, F., *De la religión a la filosofía*, Ariel, Barcelona, 1984.

CORNFORD, F., *La filosofía no escrita y otros ensayos*, Ariel, Barcelona, 1974.

CORNFORD, F., *Lo sviluppo del pensiero politico di Platone*, "Nuova Rivista Storica", 23 (1939) 161-192 y 449-476.

COTTA, S., *Il concepto di legge nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, Giappichelli, Torino, 1956.

CROMBIE, I. M., *Análisis de las Doctrinas de Platón*, Alianza Universidad, Londres, 1962.

CRUZ VÉLEZ, D., *Platón entre la filosofía y la política*, "Diálogos", Rio Piedras, Puerto Rico, 35 (1980) 7-26.

DE VOGEL, C. J., *Ripensando Platone e il Platonismo*, Vita e Pensiero, 1990.

DEMOS, R., *The Philosophy of Plato*, Scribner, New York, 1948.

ELLUL, J., *The Theological foundation of law*, Transl. by Marguerite Wieser, S. C. M. Press, London, 1961.

FAUCCI, D., *Morale e politica in Platone*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 2 (1952) 129-161.

FERGUSON, *Marriage Regulations in the Republic*, "Classical Quarterly", 10 (1910) 177-199.

FIELD, G. C., *Plato's Political Thought and his Value Today*, "Philosophy", 16 (1941) 227-241.

FOUILLÉE, A., *La filosofía de Platón*, La España Moderna, Madrid, 1888.

FRIEDLÄNDER, P., *Plato, I: An Introduction*, Pantheon Library, New York, 1958.

FRIEDLÄNDER, P., *Plato, II: The Dialogues, First period*, Pantheon Library, New York, 1965.

FRIEDLÄNDER, P., *Plato, III: The Dialogues, Second and Third Periods*, Princeton University Press, Princeton, 1968.

FRIEDLÄNDER, P., *Platón, verdad del ser y realidad de la vida*, Tecnos, Madrid, 1989.

GADAMER, H. G., *The idea of the good in platonic-aristotelian philosophy*, Yale University Press, New Haven (Conn.) and London, 1986.

GAISER, K., *La Metafisica della storia in Platone*, Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Vita e Pensiero, Milano, 1992.

GAISER, K., *Platone come scrittore filosofico*, Bibliopolis, Napoli, 1984.

GALLI, U., *Platone e il NOMOS*, casa editrice Guiseppe Gambino S.A., Torino, 1937.

GARCÍA MÁYNES, E., *Tesis del 'Critón' sobre el deber de obediencia a las leyes del estado y las sentencias de sus jueces*, "Diánoia", México, 1974.

GARCÍA MAYNES, E., *Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón: Eutifrón, Apología, Critón, Trasímaco, Protágoras y Gorgias*, UNAM, México, 1981.

GARCÍA MÁYNEZ, E., *Teorías sobre la justicia en los Diálogos de Platón*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1987.

GENTILE, M., *La politica di Platone*, Padova, 1940.

GIGANTE, M., *Nomos basileus*, Napoli, 1953.

GÓMEZ ROBLEDO, A., *Platón. los seis grandes temas de su filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

GRUBE, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid, 1987.

GRUBE, G. M. A., *Marriage Laws in Plato's Republic*, "Classical Quarterly", 21 (1927) 95-99.

GUADALUPE MORENO, B., *Ética y política en Platón*, "Logos", México, 30 (1982) 49-74.

GUARDINI, R., *El mesianismo en el mito, la revelación y la política*, ediciones Rialp, Madrid, 1956.

GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la Filosofía Griega*, Gredos, Madrid, 1984.

GUTHRIE, W. K. C., *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967.

GUTHRIE, W. K. C., *The Greeks and their Gods*, London, 1935.

ISNARDI PARENTE, M., *Filosofía e politica nelle Lettere di Platone*, Guida, Napoli, 1970.

ISNARDI PARENTE, M., *Nomos e basilea nell'Academia antica*, "La Parola del Passato", 11 (1957) 401-438.

JAEGER, W., *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, ediciones Fondo de Cultura Económica España, S.A., México-Madrid-Buenos Aires, 1984.

JAEGER, W., *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1981.

JAEGER, W., *Alabanza de la Ley: los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953.

JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

JAEGER, W., *Humanismo y Teología*, ediciones Rialp, Madrid, 1964.

JAEGER, W., *La Teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952.

JASPERS, K., *Plato and Augustine*, Edited by Hannah Arendt, Harcourt Brace & Company, New York, 1962.

KLOSKO, G., *Rational persuasion in Plato's political theory*, "History of Political Thought", 7 (1986) 15-31.

KLOSKO, G., *The development of Plato's political theory*, Methuen Inc., New York, 1986.

KOYRE, A., *Introducción a la lectura de Platón*, Alianza Editorial, Madrid, 1966.

KRÄMER, H. J., *Dialettica e definizione del Bene in Platone: interpretazione e commentario storico-filosofico di "Repubblica" VI 534 B3-D2*, Vita e Pensiero, Milano, 1989.

KRÄMER, H. J., *La nuova immagine di Platone*, Lezioni della Scuola di Studi Superiori in Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, Bibliopolis, Napoli, 1987.

KRÄMER, H. J., *Platone e i fondamenti della metafisica*, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Vita e Pensiero, Milano, 1982.

KRAMSKY STEINPREIS, C. DE J., *Perennidad de la Filosofía Política de Platón*, Tesis doctoral en Filosofía por la Universidad de Navarra, México-Pamplona, 1992.

LISI, F. L., *Fundamentación de la ley en «El Político» y «Las Leyes» de Platón*, "Ethos", Buenos Aires, 8 (1980) 139-53.

LODGE, R. C., *Plato's theory on education*, Russell & Russell, New York, 1970.

MONDOLFO, R., *Momenti del pensiero greco e cristiano*, A. Morano, Napoli, 1964.

MORROW, G. R., *Plato and the Law of Nature*, Essays G. M. Sabine, Ithaca, (1948) 17-44.

MORROW, G. R., *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton, 1960.

MORROW, G. R., *The Nocturnal Council in Plato's Laws*, Archiv für Geschichte der Philosophie, Berlin, 1960.

NETTLESHIP, R. L., *La educación del hombre según Platón*, "Atlántida", Buenos Aires, 1946.

NETTLESHIP, R. L., *La teoria dell'educazione nella Repubblica di Platone*, (Educatori antichi e moderni, 249), "La Nuova Italia", Firenze, 1970.

PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona, 1984.

PLANINC, Z., *Plato's political philosophy. Prudence in the Republic and the laws*, The University of Missouri Press, Columbia (Mo.), 1991.

REALE, G.-ANTISERI, D., *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Ed. Herder, Barcelona, tomo I, 1988.

REALE, G., *I problemi del pensiero antico dalle origini ad Aristotele*, (Scienze umane, 5-I), Celuc, Vol. I, Milano, 1973.

REALE, G., *I tre paradigmi storici nell'interpretazione de Platone e i fundamenti del nuevo paradigma*, Instituto Suor Orsola Benincasa, Nápoles, 1991.

REALE, G., *Platone: per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «dottrine non scritte»*, pubblicazioni della Università del Sacro Cuore, Vita e Pensiero, Milano, 1993.

REALE, G., *Per una rilettura e una nuova interpretazione di Platone*, Cusl, Milano, 1984.

REALE, G., *Storia della Filosofia Antica*, pubblicazioni della Università Cattolica, Vita e Pensiero, Milano, Volumen II, 1992.

RITTER, K., *Platon: II*, München, 1923.

RITTER, K., *The Essence of Plato's Philosophy*, Clarendon P., Oxford, 1969.

ROBIN, L., *Platon*, Les Grands Penseurs, P. U. F., Paris, 1968.

ROBIN, L., *Platon et la science sociale*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 18 (1913) 211-255.

ROGGERONE, G. A., *Studi Platonici*, Università degli studi di Lecce, Edizioni Milella, Lecce, 1992.

ROSS, D., *Aristóteles*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957.

SANTO TOMÁS de AQUINO, *Prefacio a "La Política"*, Editorial Tradición, México, 1976.

SANTO TOMÁS de AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 90-97, Editoris Eq. Petri Marietti, Taurini, Italia, 1915.

SAUNDERS, T. J., *Bibliography on Plato's Laws 1920-1970, with additional citations through May 1975*, Arno Press, 1975.

SAUNDERS, T. J., *Notes on the Laws of Plato*, Institute of Classical Studies, Bulletin Supp. n. 28, University of London, London, 1972.

SAUNDERS, T. J., *The Socratic paradoxes in Plato's Laws. A commentary on 859c-864b*, Hermes, Weisbaden, 1968.

SHOREY, P., *Plato's Laws and the Unity of Plato's Thought*, "Classical Philology", 9 (1914) 345-369.

SHOREY, P., *The Unity of Plato's Thought*, University of Chicago Press, Chicago, 1960.

SHOREY, P., *What Plato said*, University of Chicago Press, Chicago, 1957.

SOLMSEN, F., *Some passages in Plato's Laws (IV and V)*, "Illinois Classical Studies", 5 (1985) 44-8.

STRAUSS, L., *The argument and the action of plato's Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 1975.

STRAUSS, L., *On a new Interpretation of Plato Political Philosophy*, "Social Research", 13 (1946) 326-367.

SZLEZÁK, TH. A., *Come leggere Platone*, Rusconi, Milano, 1991.

TAYLOR, A. E., *El pensamiento de Sócrates*, Fondo de Cultura Económica, México, 1961.

TAYLOR, A. E., *Plato: The man and his work*, Methuen, London, 1963.

TSATSOS, C., *Plato's political philosophy. Some comments by R. Demos replied by Const. Tsatsos*, "Philosophia", 1 (1973) 206-207.

VILLEY, M., *El pensamiento jus-filosófico de Aristóteles y de Santo Tomás*, Ghersi editor, Buenos Aires, 1981.

VLASTOS, G., *The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic*, edited by Helen F. North, Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava, Supplementum 50, Leiden, 1977.

VLASTOS, G., *Plato*, Anchor Book, Garden City, New York, 1971.

VOEGELIN, E., *Ordine e storia. la filosofia politica di Platone*, Il Mulino, Bologna, 1986.

VOEGELIN, E., *Plato*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1966.

WILAMOWITZ, M.-MOELLENDORFF, *Platon*, Nachdruck der 3. Aufl., Weimann, Dublin, 1969.

ZELLER, E., *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, Parte seconda, a cura di Marghrita Isnardi Parente, La Nuova Italia, Firenze, 1974.

### III) Bibliografía secundaria

AA. VV., *A guide to the political classics. Plato to Rosseau*, edited by Murray Forsyth and Maurice Keens-Soper, Oxford University Press, Oxford, 1988.

AA. VV., *Convenio Internazionale «Verso una nuova immagine de Platone»*, Nápoles, Octubre, 1991.

AA. VV., *European political theory. Plato to Machiavelle*, Edited by Michael A. Soupios, University Press of America, Lanham, Md., 1986.

AA. VV., *Justice, law and method in Plato and Aristotle*, Edited by Spiro Panagiotou, Academic Printing and publishing, Edmonton (Alberta), 1987.

AA. VV., *Plato. A collection of critical essays*, vol. II: Ethics, politics., Ed. by Gregory Vlastos, Doubleday, Anchor Books, New York, 1971.

AA. VV., *Plato, Popper, and Politics: Some contributions to a modern controversy*, Ed. by Renford Bambrough, Cambridge, W. Heffer, 1967.

ADAM, A. M., *Platón: Sus Ideales Morales y Políticos*, Editorial Saturnino Calleja, Madrid, 1922.

ADKINS, A. W. H., *Theoria versus praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic*, "Classical Philology", 73 (1978) 297-313.

ADORNO, F., *Il Pensiero Politico de Platone (antologia)*, Ed. Loescherr, Torino, 1957.

AHUJA, R. L., *The Aims and Bases of Education (from Plato to Gandhi)*, Ambala Vant, Indian Press, India, 1962.

ALVIRA, R., *Reivindicación de la voluntad*, Eunsa, Pamplona, 1988.

ALLEN, R. E., *Law and Justice in Plato's Crito*, Symposium: Plato on the language of justice, The Journal of Philosophy, New York, 1972.

AMIT, M., *Plato, Republic 566e*, "The Classical Review", 1 (1969) 4-6.

ARNHART, L., *Political questions. Political Philosophy from Plato to Rawls*, Macmillan pub. Co., New York, 1987.

BALABAN, O., *The Myth of Protagoras and Plato's Theory of Measurement*, "History of Philosophy Quarterly", 4 (1987) 371-84.



BARGELIOTES, L. C., *Beyond Plato and Aristotles. Pletho's conception of justice and law*, "Energiea", 1 (1986) 44-49.

BARKER, E., *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, Methuen & Co. LTD., Londres, 1917.

BARROW, R., *Plato and education*, Students Library of Education, Routledge & Kegan Paul, London, 1976.

BATTEGAZZORE, A. M., *La dimensione deontologica nella Repubblica platonica*, Il Pensiero Politico, Firenze, 1975.

BAUTAIN, L., *Filosofía de las leyes bajo el punto de vista cristiano*, Imprenta del Heredero de D. Pablo Riera, Barcelona, 1865.

BAYLES, MICHAEL D., *Principles of law. A normative analysis*, Law and Philosophy Library, D. Reidel pub. Co., Dordrecht, 1987.

BAYONAS, A. C., *Législation et dialectique d'après La République de Platon*, "Filosofía", Athens, 1971.

BAYONAS, A. C., *The Idea of Legislation in the earlier Platonic Dialogues*, Athens, 1966.

BEATTY, JOSEPH, *Why should Plato's philosopher be moral and, hence, rule?*, The Personalist, Los Angeles, 1975.

BEATTY, J., *Plato's happy philosopher and politics*, Review of Politics, Notre Dame, Ind., 1976.

BEDU-ADDO, J. T., *A theory of mental development. Plato's Republic*, "PLATON", 28 (1976) 288-301.

BÉGIN, R. F., *Natural law and positive law*, The Catholic University of American Press., Washington, 1959.

BELFIORE, E., *Wine and catharsis of the emotions in Plato Laws*, "Classical Quarterly", 80 (1986) 421-437.

BERTMAN, M., *A Hobbes' science of politics and Plato's Laws (in the writings of Leo Strauss)*, "Independent Journal of Philosophy", 2 (1978) 47-53.

BEST, J., *What is law? The Minos reconsidered*, "Interpretation", New York, 2-3 (1979) 102-113.

BOBONICH, C., *Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's Laws*, "Classical Quarterly", 2 (1991) 365-388.

BODÉÛS, R., *Pourquoi Platon a-t-il composé les Lois?*, "Les Études Classiques", 53 (1985) 367-375.

BOECKH, A., *In Platonis qui vulgo fertum Minoem*, Halis Saxonum, 1806.

BONAGURA, P., *Exterioridad e Interioridad: la tensión filosófico-educativa de algunas páginas platónicas*, Eunsa, Pamplona, 1991.

BOURQUE, V. J., *A millenium of Christian Platonism: Augustine, Anselm and Ficino*, Proceedings of the PMR Conference, Villanova, 10 (1985) 1-22.

BREMER, J., *On Plato's polity*, Institute of Philosophy, Houston, 1984.

BROCHARD, V., *La Théorie des idées dans les Lois de Platon*, "Anée Philosophie", 13 (1902) 1-17.

BROCHARD, V., *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Ed. Lusada, Buenos Aires, 1945.

BROWN, R., *The nature of social laws, Machiavelli to Mill*, Cambridge University Press, London, New York, 1986.

BRUN, J., *Platón y la Academia*, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1969.

BRYANT, J. M., *Enlightenment psychology and political reaction in Plato's social philosophy. An ideological contradiction?*, "History of Political Thought", 3 (1990) 377-395.

CACOULOS, A. R., *Philosophy and politics: some notes of the paradoxes of the philosopher-king*, "Diotima", Athènes, 1975.

CARDONE, D. A., *La politica dei filosofi per una morale giuridica universale*, IV Congreso nazionale di Filosofia del Diritto, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", Milano, 1962.

CESARINI SFORZA, W., *La crisi della legge*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", Milano, 1954.

CLARCK, M., *Platonic Justice in Aristotle and Augustine*, The Downside Review Bath., 1964.

COBB, W. S., *The religious and the just in Plato's Euthyphro*, "Ancient Philosophy", 5 (1985) 41-46.

COHEN, B., *Introducción al pensamiento educativo: Platón, Rousseau, Fröbel, Dewey*, Cultural, México, 1976.

COLEMAN, W. R., *Knowledge and freedom in the political philosophy of Plato*, "Ethics", 1960.

COOPER, J. M., *Platos's Theory of Human good in the Philebus*, American Philosophical Association, Symposium: The Philosophy of Plato, "The Journal of Philosophy", 11 (1977) 714-30.

CORNFORD, F., *Plato: The Republic of Plato*, Oxford University Press, London, 1981.

CORNFORD, F., *Platón y Parménides*, Visor, Madrid, 1989.

CORNFORD, F., *Principium Sapientiae: los orígenes del pensamiento filosófico*, Visor, Madrid, 1987.

COSENZA, P., *L'incommensurabile nell'evoluzione filosofica di Platone*, Studi Filosofici, "Il Tripode", Napoli, 1977.

COTTA, S., *Itinerarios humanos del derecho*, Eunsa, Pamplona, 1974.

CHANCE, R., *Until philosophers are kings. A study of political theory of Plato and Aristotle in relation to the modern state. With a foreward by H. J. Laski*, Kennikat Press, Port Washington (New York), 1968.

CHANTEUR, J., *La loi chez Platon*, "Archives de Philosophie du Droit", 25 (1980) 137-46.

CHASE GREENE, W., *The Paradoxes of the Republic*, Harvard Studies, "Classical Philology", 63 (1958) 199-216.

CHASE, J. A. H., *The Influence of Athenians Institution upon the Laws of Plato*, Harvard Studies, "Classical Philology", 44 (1933) 131-192.

CHENOT, B., *Des idées de Platon*, Institut de France, Académie des sciences morales et politiques, Paris, 1983.

CHROUST, A. H., *A second (and closer) look at Plato's political philosophy*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Berna, 1962.

DAVID, E., *The Spartan syssitia and Plato's Laws*, "The American Journal of Philology", 99 (1978) 486-95.

DAVITT, T. E., *The basic values in law*, Ann Arbor (Mich.), London, University Microfilms International, 1978.

DE STEFANO, R., *Legge etica e legge giuridica*, Giuffrè, Milano, 1955.

DECLEVA CAIZZI, F., «*Hysteron proteron*». *La nature et la loi selon Antiphon et Platon*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 91 (1986) 219-310.

DEL VECHIO, G., *El concepto de naturaleza y el principio del derecho*, Ed. Hijos de Reus, Madrid, 1916.

DES PLACES, É., *Les Lois de Platon et la Préparation évangélique d'Eusèbe de Césarée*, Aegyptus, 1952.

DES PLACES, É., *Un thème platonicien dans la tradition patristique: le juste crucifié (Platon République 361e4-362a2)*, Studia patristica IX, Ed. F.L. Cross, Akademie-Verlag, 1966.

DESPLAND, M., *Légitimation et délégitimation de la loi. Réflexions à partir de Platon, Calvin et Hegel*, "Laval Théologique et Philosophique", 39 (1983) 55-67.

DESPLAND, M., *The education of desire. Plato and the philosophy of religion*, University of Toronto Press, Toronto, 1985.

DESPOTOPOULOS, C., *Un grave malentendu sur la doctrine politique de Platon*, "Revue Philosophique de la France et de l'Étranger", Paris, 1975.

DI LEONARDO, G., *Il problema dello Stato presso i Sofisti, Platone, Aristotele*, U. Manfredi, Palermo, 1962.

DILLER, A., *Petrarch's Greek codex of Plato*, "Classical Philology", Chicago, 1964.

DRUAT, T., *Un sommaire du sommaire farabien des «Lois» de Platon*, "Bulletin de Philosophie Médiévale", 19 (1977) 43-45.

DUPONT, F., *Le plaisir et la loi. Du «Banquet» de Platon au «Satiricon»*, Textes à l'appui, Histoire classique, F. Maspero, Paris, 1977.

DYSON, M., *The structure of the laws' speech in Plato's Crito*, "Classical Quarterly", 72 (1978) 427-36.

STRYCKER, E. DE, *La distinction entre l'entendement (Dianoia) et l'intellect (Nous) dans la République de Platon*, in: AA. VV. Estudios de Historia de la Filosofía en homenaje al prof. R. Mondolfo, vol. I, Tucumán, (1957) 209-226.

EBESTEIN, W., *Great political thinkers. Plato to the present*, Rinehart & Winston, New York, 1969.

EGGERS, C., *Platon: Los diálogos tardíos*, Recopilación de las Actas del Symposium Platonicum, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

ESTEBAN, O., *Platón. Paideia y Sistema*, "Helmántica", Salamanca, 89 (1978) 145-159.

FALKE, R., *Thomas More -imo, velut Plato*, Bulletin Assoc. G. Budé, 1956.

FASSÒ, G., *Legge naturalistica e legge pratica*, Stud. Parmensi, Milano, 1955.

FEHL, N. E., *A guide to the study of Plato's Republic; and the Euthyphro, Apology and Laws X (Philosophy of life ser. 1)*, Hong Kong, Chung Chi college, Ma Liu Shui, N. T., 1962.

FERRARI, L., *The origin of the state according to Plato*, "Laval Théologique et Philosophique", Quebec, 1956.

FIELD, G. C., *The Philosophy of Plato*, Cumberlege, London, 1949.

FIREMAN, P., *Justice in Plato's Republic*, Philosophical Library, New York, 1957.

FODERARO, S., *Il concetto di legge*, Bocca, Milano, 1948.

FOSTER, M. B., *Masters of political thought. Vol. I: Plato to Machiavelli*, Houghton Mifflin Co., Boston, 1961.

FOSTER, M. B., *The political philosophies of Plato and Hegel*, Russell & Russell, New York, 1965.

FOX, A., *Plato and the Christians*, Philosophical Library, New York, 1957.

FRAISSE, J. C., *Mesure, loi et longueur de temps selon Platon*, "Reveu de Métaphisique et de Morale", 93 (1988) 435-446.

FREUND, J., *La esencia de lo político*, Editora Nacional, Madrid, 1968.

FRIEDRICH, C. J., *The philosophy of law in historical perspective*, University of Chicago Press, Chicago, 1963.

GADAMER, H.G., *Verità e Metodo*, Milano, 1985.

GAISER, K., *Philodems Academica: die Berichte Über Platon und die Alte Academie in zwei herculanensischen papyri*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1988.

GALLINARI, L., *Platone. Politica ed educazione. Governo dei Migliori*, I. S. C. , Roma, 1986.

GASTALDI, S., *Educazione e consenso nelle Leggi di Platone*, "Rivista di Storia della Filosofia", 39 (1984) 419-52.

GASTALDI, S., *Legge e retorica. I proemi delle Leggi di Platone*, "Quaderni di Storia", 20 (1984) 69-109.

GIORGINI, G., *La «filosofia della polis» e l'attuale dibattito filosofico-politico*, Convegno su 'La filosofia della polis', Napoli, 5-7 maggio 1987, "Elenchos", 9 (1988) 239-252.

GOLDSCHMIDT, V., *La Théorie platonicienne de la dénonciation*, "Reveu de Métaphisique et de Morale", 58 (1953) 352-375.

GOLDSCHMIDT, V., *Les dialogues de Platon, structure et methode dialectique*, P. U. F., Vendôme, Paris, 1947.

GÖRGEMANNS, H., *Beiträge zur Interpretation von Platon Nomoi (Zetemata. H. 25)*, Beck, München, 1960.

GOROSPE, V. R., *Plato's natural-law theory in the Republic*, The Modern Schoolman, St. Louis, Missouri, 1965-1966.

GOULDNER, A. W., *Enter Plato. Classical Greece and the origins of social theory*, Routledge & Kegan Paul, London, 1967.

GREGORY, J., *Cicero and Plato on democracy*, Latomus, Bruxelles, 3 (1991) 639-644.

GRENE, D., *Man in his Pride, A study in the Political Philosophy of Thucydides and Plato*, University of Chicago Press, Chicago, 1950.

GROSS, B., *The Great Thinkers on Plato*, Putnam, New York, 1968.

GUARDINI, R., *La morte de Socrate: interpretation des dialogues philosophiques Euthiphron, Apologie, Criton, Phedon*, Sevil, Paris, 1956.

GULLEY, N., *The interpretation of "no one does wrong willingly" in dialogues*, "Phronesis", A Journal for Ancient Philosophy, Van Gorcum, Assen., 1965.

GUMNEL, J. G., *Political philosophy and time. Plato and the origins of political vision*, University of Chicago Press, Chicago 1987.

HACKFORTH, *The Authorship of the Platonic Epistles*, Manchester, 1913.

HALL, R. W., *Justice and the individual in The Republic*, "Phronesis", A Journal for Ancient Philosophy, Van Gorcum, Assen., 1959.

HALL, J., *Plato's Legal Philosophy*, "Indiana Law Journal", 1 (1956) 171-206.

HARMON, M. J., *Political thought: from Plato to the present*, Mc Graw-Hill Book Co., New York, 1964.

HART, H. L. A., *The concept of law*, Clarendon law series, Oxford University Press, London-New York, 1976.

HART, H. L. A.-HONORÉ, T., *Causation in the law*, Oxford University Press, London-New York, 1985.

HATHAWAY, R. F., *Law and the moral paradox in Plato's Apology*, "Journal of the History of Philosophy", Berkeley, 1970.

HAVELOCK, E. A., *The Greek concept of justice. From its shadow in Homer to its substance in Plato*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1978.

HAVELOCK, E. A., *Preface to Plato*, Backwell, Oxford, 1963.

HEINIMANN, *Nomos und Physis*, "Basel", 24 (1945) 119.

HENLE, R.J., *Saint Thomas' methodology in the treatment of 'positiones' with particular reference to 'positiones platonicae'*, Gregorianum, 1955.

HENLE, R.J., *Saint Thomas and Platonism: A Study of the Plato and Platonici texts in the writings of Saint Thomas*, Nijhoff, The Hague, 1956.

HERNÁNDEZ RUÍZ, S., *Antología pedagógica de Platón*, ed. Fernández, México, 1965.

HESS, CH. R., *Aquina's organic synthesis of Plato and Aristotle*, Angelicum, Roma, 58 (1981) 339-350.

HITTINGER, R., *A critique of the new natural law theory*, Ed. University of Notre Dame Press, Notre dame (Indiana), 1987.

HOURLANI, G. F., *The education of the third Class in Plato's Republic*, "Classical Quarterly", 1949.

HUISMAN, B.-RIBES, F., *Les philosophes et le droit. Les grands textes philosophiques sur le droit*, Série dirigée par Jean Céard, Bordas, Paris, 1988.

ISNARDI PARENTE, M., *La VII Epistola e Platone esoterico*, "Rivista Critica di Storia della Filosofia", 24 (1969) 416-431.

ISNARDI PARENTE, M., *Per l'interpretazione della dottrina delle idee nell'Academia antica*, "Annali Istituto Italiano Studi Storici", I (1967) 9-33.

ISNARDI PARENTE, M., *Recensione a H. Krämer e i fondamenti della metafisica*, "Gnomon", 57 (1985) 120-127.

ISNARDI PARENTE, M., *Studi e discussioni recenti sul Platone esoterico, l'Accademia antica, il Neoplatonismo*, "De Homine", 22/23 (1967) 217-240.

ISNARDI PARENTE, M., *Techne: Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, "Nuova Italia", 1966.

JASPERS, K., *Los grandes filósofos*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1968.

JENOFONTE, *La República de los Lacedemonios*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951.

JONES, N. F., *The organisation of the Kretan city in Plato's Laws*, "Classical World", 83 (1989-1990) 473-492.

JONES, *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford, 1956.

JOSHI, NIRMAL, *Political Ideals of Plato*, P. C. Manaktala & Sons, Bombay, 1965.

KALLA, S., *Plato's political thought. A critique of Popper's interpretations*, "Journal of Indian Council of Philosophical Research", 2 (1984-1985) 77-88.

KAUFMANN, A., «*Stato della legge*» e «*Stato di diritto*», "Rivista Internazionale di filosofia del Diritto", Milano, 1964.

KLIBANSKY, R., *The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages*, Warburg Inst. München, Kraus International Publ., 1981.

KLOSKO, G., *The «Straussian» interpretation of Plato's Republic*, "History of Political Thought", 7 (1986) 275-293.

KNOCH, W., *Die Stafbestimmungen in Platons NOMOI*, Klassisch-Philolog. Studien, 23, Wiesbaden, Harassowitz, 1960.

KRAMM, L., *The notion of «tecne» in Plato*, "Philosophical Studies", 31 (1986-1987) 148-174.

KRÄMER, H. J., *Mutamento di paradigma nelle ricerche su Platone*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 78 (1986) 342-352.

KRAUT, R., *Reason and justice in Plato's Republic*, in *Exegesis and argument, Studies in Greek philosophy presented to Gregory Vlastos*, Edited by E. Lee, "Phronesis", supplementary volume (1973).

KUHN, H., *El Estado, una exposición filosófica*, Ediciones Rialp, Madrid, 1979.



LACHIÈZE-REY, P., *Les Idées morales, sociales et politiques de Platon*, Paris, Vrin, 1951.

LAERCIO, D., *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Biógrafos Griegos, Ed. Aguilar, Madrid, 1964.

LANZA, D., *La critica aristotelica a Platone e i due piani della 'Politica'*, Athenaeum, Pavia, 1971.

LASSO DE LA VEGA, J., *Ideales de la formación griega*, Ediciones Rialp, Madrid, 1966.

LÉGIDO LÓPEZ, M., *El problema de Dios en Platón*, Instituto "Antonio de Nebrija", Colegio Trilingüe de la Universidad, 1963.

LEMPEREUR, A., *Law: from foundation to argumentation. Transl. form the French by Michel van Strijthem*, "Communication & Cognition", 24 (1991) 97-110.

LINZ, M., *The philosophy of law*, Livraria Freitas Bastos s/a, Rio de Janeiro, 1971.

LIRA, O., *Ontologia de la ley: ley eterna, ley natural, ley humana*, Conquista, Santiago de Chile, 1986.

LISI, F. L., *El 'nomos' como principio regulativo en la Carta VIII de Platón*, ponencia presentada al VI Simposio Nacional de Estudios Clásicos, Universidad Nacional de Mar de Plata, 15-20 Septiembre de 1980.

LOMBA F, J., *Ethos, techné y Kalon en Platón*, "Anuario Filosófico", XX/2 (1987) 23-70.

LÓPEZ SALGADO, C., *Platón: Filosofía y Política*, Sapientia, La Plata, 1977.

LUTOSLAWSKI, W., *Plato's Change of mind*, Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy, Edited by E.W. Beth, H. Pos, H. Hollak, Amsterdam, Agosto, 1948.

LYCOS, K., *Plato on justice and power. Reading Book I of Plato's Republic*, The Macmillan Press, London, 1987.

LYNCH, R. M., *One Theory of Politics. (Anthology of quotations from Plato to John F. Kennedy)*, The Exposition Press, Jericho (New York), 1968.

LLAMBIAS DE AZEVEDO, J., *El Pensamiento del Derecho y del Estado en la Antigüedad. Desde Homero hasta Platón*, Librería Jurídica, Valerio Abeledo, Buenos Aires, 1956.

LLAMBÍAS DE AZEVEDO, J., *Platón. La Teoría del Estado Justo*, "Diánoia", México, 1957.

MACDONALD, C., *Plato, Laws 704 a- 707 c and Thucydides II*, 35-46, "Classical Review", London, 1959.

MAGUIRE, *Plato's Theory of Natural Law*, "Yale Classical Studies", 10 (1947) 151-178.

MASTANDREA, D., *Il concetto di educazione nelle opere platoniche della Repubblica e delle Leggi*, Mercato S. Severino, Linotip. B. Moriniello, 1970.

MAZZARELLI, C., *Bibliografía medioplatónica*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 72 (1980) 108-144.

MCMINN, J. B., *Plato as philosophical theologian*, "Phronesis", Assen., 1960.

MEATTINI, V., *L'orizzonte etico e politico di Platone*, Lito-Tipografia Vigo Cursi, Pisa, 1984.

MELLING, D. J., *Understanding Plato*, Oxford University Press, Oxford, 1987.

MENN, S., *Aristotle and Plato on God as nous and as the good*, "Review of Metaphysics", 3 (1991-1992) 543-573.

MERLAN, Ph., *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, Vita e Pensiero, 1990.

MIGIORI, M., *Il recupero della trascendenza platonica ed il nuovo paradigma*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 79 (1987) 351-381.

MOHR, R., *Plato's final thoughts on evil: Laws X*, 899-905, in Plato II, G. Vlastos, "Mind", 87 (1978) 572-575.

MOMEYER, R. W., *Socrates on obedience and disobedience of the law*, "Philosophy Research Archives", 8 (1982) 21-53.

MOREAU, J., *Le platonisme dans la Somme théologique*, in Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero, Edizione Domenicane Italiane, Napoli, 1975.

MORERA DE GUIJARRO, J. I., *Filosofía y mundo de valores en Platón*, "Revista de Filosofía", 8 (1985) 205-221.

MORRIS, C., *Western Political Thought, I: Plato to Augustine*, Basic Books, New York, 1967.

MORROW, G. R., *Popular Courts in Plato's Laws*, Scientia, 1951.

MORROW, G. R., *Plato's law of Slavery in its relation to Greek Law*, Arno Press, New York, 1975.

MORROW, G. R., *Aristotle's comments on Plato's Laws*, in "Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century", Göteborg, 1 (1960) 145-162.

MORROW, G. R., *Plato and the Rule of the Law*, "Philosophical Review", 50 (1941) 105-126.

MORROW, G. R., *The Demiurge in Politics: The Timaeus and The Laws*, "Proceeding American Philosophical Ass.", 27 (1954) 5-23.

MÜLLER, GERHARD, *Studien zu den Platonischen Nomoi (Zetemata, 3) 2.*, durchges. Aufl. mit e. Nachw., München, Beck, 1968.

MURPHY, N. R., *The Interpretation of Plato's Republic*, Oxford Univ. Press., New York, 1951.

NATALI, C., *Il Politico di Platone e la natura del sapere pratico in Aristotele*, "Elechos", 2 (1981) 109-146.

NELSON, B. R., *Western Political Thought: from Socrates to the age of ideology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N. J.), 1982.

NETTLESHIP, R. L., *Lectures on the Republic of Plato*, London, 1927.

NEUMANN, H., *Goethe's Faust and Plato's Glaucon: the political necessity for philosophy*, Studium Generale, Berlin, 1966.

NEUMANN, H., *Plato's Republic: utopia or dystopia?*, The Modern schoolman, Saint louis, 1966-1967.

NUSSBAUM, M. C., *Shame, separateness, and political unity. Aristotle's criticism of Plato*, in *Essay on Aristotle's ethics*, University of california Press, (1980) 395-435

O'MEARA, J. J., *The Platonist Augustinian inheritance of St Thomas*, "Irish Theological Quarterly", Maynooth, 1974.

OLGIATI, F., *El concepto de juridicidad en Santo Tomás de Aquino*, Barañain, Ed. Universidad de Navarra, 1977.

ORTEGA ESTEBAN, J., *Platón. Eros, Política y Educación*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1981.

OSGNIACH, A. J., *The philosophic roots of law and order*, The

Exposition Press, Jericho (New York), 1970.

OSTWALD, M., *Plato on law and nature*, in *Interpretations of Plato*, edited by Helen F. North, "Mnemosyne", Bibliotheca Classica Batava, Supplementum 50, E. J. Brill, Leiden, 1977.

PARESCHE, E., *La Problematica storica della Filosofia del Diritto*, Ed. Ferrare, Messina, 1949.

PENNOCK, J. R.-CHAPMAN, J. W., *Religion, Morality on the Law, (Outgrowth of a meeting of the American Society for Political and Legal Philosophy held in conjunction with the Assn. of American Law Schools in New Orleans (La.) Jan. 1986)*, ("Nomos", 30), New York University Press, New York, 1988.

PERLMAN, P., *Plato Laws 833c-834d and the bears of Brauron*, "Greek, Roman and Byzantine Studies", 24 (1984) 115-30.

PESCE, D., *Alcune Recenti Interpretazioni della "Repubblica platonica"*, Atene e Roma, 1956.

PHILLIPS, C., *En torno a la estructura social y de poder en los proyectos políticos de Platón y Aristóteles*, "Cuadernos Americanos", 39 (1980) 90-113.

PIEPER, J., *Entusiasmo y delirio divino: Sobre el dialogo platónico "Fedro"*, Ediciones Rialp, Madrid, 1965.

PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona, 1970.

PLANELLA GUILLE, J., *Los sistemas de Platón y Aristóteles*, Editorial Iberia, Barcelona, s.d.

POST, L., *The Preludes to Plato's Laws*, "Trans. American. Philological Association", 60 (1929) 5-24.

POPPER, K. R., *The Open Society and its Enemies, The Spell of Plato*, Princeton University Press, Princeton, 1971.

POPPER, K. R., *Plato*, International Encyclopedia of the Social Sciences, Londres y New York, 1968.

POUND, R., *Ideal element in law (tagore law lectures 1948)*, Univ. of Calcutta, Calcutta, 1958.

QUARTA, C., *L'utopia platonica. Il progetto politico di un grande filosofo*, Franco Angeli, Milano, 1984.

QUINTON, A., *Filosofía Política*, Fondo de Cultura Económica,

México, 1979.

REEVE, C. D. C., *Philosopher-kings. The argument of Plato's Republic*, Princeton University Press, Princeton (N. J.), 1988.

REINHARDT, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen philosophie*, Frankfurt, 1959.

REYES, A., *La Filosofía Helenística*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959.

RICCATI, C., *La imagen de Platón en Tomás de Aquino, I-II*, "Revista de Filosofía", 19 (1986) 481-500; 20 (1987) 6-27.

RICO, M., *La esencia del derecho. La justicia. La ley. Gramática filosófica del derecho*, Biblioteca de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales, Buenos Aires, 1970.

RICH, A., *The Platonic Ideas as Thoughts of God*, "Mnemosyne", (1954) 123-133.

RICHARD, M. D., *L'enseignement oral de Platon*, Paris, 1986.

RICHARDSON, W. J., *Heidegger and Plato*, "The Heythrop Journal", Oxford, 1963.

ROBERTS, J., *Plato on the causes of wrongdoing in the Laws*, "Ancient Philosophy", 17 (1987) 23-37.

ROBIN, L., *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, Ed. Cervantes, Barcelona, 1926.

ROBIN, L., *La morale antique*, P. U. F., Paris, 1963.

RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *La interpretación de Platón en el s. XX*, Actas del II Congreso Español de Estudios Clásicos, Madrid, 1964.

RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *El héroe trágico y el filósofo platónico*, Taurus, Madrid, 1961.

RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Ilustración y política en la Grecia Clásica*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1966.

ROGGERONE, G. A., *La funzione del "Político" nella dottrina platonica dello Stato*, "Sophia", 1950.

ROGGERONE, G. A., *La Natura Pedagogica del diritto in Platone*, Rassegna di Pedagogia, 1950.

ROSS, D., *Plato's Theory of ideas*, Clarendon Press, Oxford, 1966.

ROSSETTI, L., *Éléments d'une morale juridique dans les Lois de*

Platon, "Archives de Philosophie du Droit", 33 (1988) 229-242.

ROSSETTI, L., *Il Symposium Platonicum di Città del Messico (luglio 1986)*, 16 (1987) 425-427.

RUBIO CARRACEDO, J., *La utopía ética del estado justo. De Platón a Rawls*, Ediciones Rubio Esteban, Valencia, 1982.

RUIPEREZ, M.S., *Historia de QEMIS en Homero*, "Emérita", XXVIII (1960) 99-125.

RUSSELL, B., *El Filósofo y la Ley*, Versión de Alonso Campos, Cultura Universitaria, 1961.

SALAZAR MALLÉN, R., *Desarrollo histórico del pensamiento político, II.*, UNAM, México, 1981.

SANTONASTASO, G., *Il pensiero politico de Platone ed Aristotele*, Orientamenti Filosofici e Pedagogici, Italia, 1963.

SARTORIUS, R., *Fallacy and political radicalism in Plato's Republic*, "Canadian Journal of Philosophy", Alberta, 1973-1974.

SAUNDERS, T. J., *Plato's penal code. Tradition, controversy, and reform in Greek penology*, Clarendon Press: Oxford University Press, Oxford, 1991.

SAUNDERS, T. J., *Penology and Eschatology in Plato's Timaeus and Laws*, "Classical Quarterly", (1973) 232-244.

SAUNDERS, T. J., *The Structure of the soul and the state in Plato's Laws*, "Eranos", (1962) 37-55.

SAUNDERS, T. J., *The Alleged Double Version in the Sixth Book of Plat's Laws*, "Classical Quarterly", (1970) 232-236.

SAUNDERS, T. J., *On Plato, Laws 850a b.*, "Philologus", 1962.

SAUNDERS, T. J., *Two passages in Plato's Laws: 794a-c, 848a*, "Classical Review", (1961) 101-117.

SAUNDERS, T. J., *The Property classes and the value of the 'cleros' in Plato's Laws*, "Eranos", Göteborg, 1961.

SCHAERER, R., *L'itinéraire dialectique des Lois de Platon et su signification philosophique*, "Revue Philosophique", 143 (1953) 379-412.

SCHLEIERMACHER, F., *Opere scelte*, Paideia, Brescia, 1985.

SCHLEIERMACHER, F., *Introduction to the Dialogues of Plato*, Arno Press, New York, 1973.

SCHMITZ, H.-G., *Physis versus Nomos. Platons politiktheoretische Auseinandersetzung mit Kallikles, Thrasymachos und Protagoras*, "Zeitschrift für Philosophische Forschung", Schlehdorf a. Kochelsee, Meisenheim/Glan., 42 (1988) 570-96.

SCHUCHMAN, P., *Comments on the criminal code of Plato's Laws*, "Journal of the History of Ideas", New York, 1963.

SCHUHL, P., *Sur le mythe du «Politique»*, "Revue de Methaphysique et de Morale", XXXIX (1932) 47.

SEMERARI, G., *La Repubblica di Platone e l'ordine politico dell'Alto Medioevo*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", 1953

SENGUPTA, *Evolution of Law*, 2d ed., Calcutta, Eastern Law, 1951.

SHAPER, D., *Descartes and Plato*, "Journal of the History of Ideas", New York, 1963.

SHIELL, T. C., *The Unity of Plato's Political Thought*, "History of Political Thought", 3 (1991) 377-390.

SIDER, D., *The apolitical life. Plato, Hippias maior, 218c*, L'Antiquité classique, Bruxelles, 1977.

SISON, A. G., *La virtud: síntesis de tiempo y eternidad*, Eunsa, Pamplona, 1992.

SILVERTHORNE, M. J., *Militarism in the Laws? (Laws 942 a 5-943 a 3)*, Symbolae Osloenses, Oslo, 1973.

SINCLAIR, TH., *A History of Greek Political Thought*, London, 1951.

SINCLAIR, TH., *Il Pensiero Politico Clasico*, Laterza, Roma, 1973.

SMITH, N. D., *An argument for the definition of justice in Plato's Republic (433 e 6-434 a 1)*, "Philosophical Studies", Dordrecht, 35 (1979) 373-83.

SMITH, N. D., *Socrates on trial*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

SMITH, J.M., *A critical estimate of Plato's and Dewey's educational philosophies*, Educational Theory, 1959.

SOLIGNAC, A.-AUBENQUE, P., *Une nouvelle dimension du Platonisme. La doctrine <non écrite> de Platon*, "Archives de philosophie", 28 (1965) 251-265.

SPARSHOTT, F., *Aristotle's Ethics and Plato's Republic. A Structural comparison*, "Dialogue", 21 (1982) 483-499.

STALLEY, R. F., *An introduction to Plato's Laws.*, Hackett Publishing Company, Indianapolis (Ind.), 1983.

STEINER, P.- KUHN, H., *Nomoi X*, Ed. Akademik-Verlag, Serie: Collegia Philosophische texte, Berlin, 1992.

STENZEL, J., *Platone educatore*, Biblioteca di Cultura Moderna, Laterza, Bari, 1966.

STEPHENS, J., *Socrates on the rule of law*, "History of Philosophy Quarterly", 2 (1985) 3-10.

STOCKHAMMER, M., *Plato Dictionary*, Philosophical Library, New York, 1963.

STRAUSS, L., *How Farabi read Plato's Laws (Extr. M<sup>el</sup> L. Massignon)*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1959.

STRAUSS, L., *History of political philosophy*, Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, University of Chicago, Chicago (Ill.), 1987.

STRAUSS, L., *¿Qué es Filosofía Política?*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1970.

STRAUSS, L., *An introduction to political philosophy: ten essays*, Wayne State University Press, Detroit, 1989.

SZLEZAK, Th. A., *Platone e la scrittura della filosofia*, Vita e Pensiero, Milano, 1988.

TATE, J., *On Plato: Laws X 899 c d*, "Classical Quarterly", (1936) 48-54.

TAYLOR, A. E., *Plato and the authorship of Epinomis*, Haskell House, New York, 1975.

TAYLOR, A. E., *Sócrates*, London, 1933.

THAYER, H. S., *Models of moral concepts and Plato's Republic*, "Journal of the History of Philosophy", Berkeley, 1969.

THOMAS, Y., *Politique et Droit chez Platon. La nature du juste*, Archives de Philosophie du Droit, 1971.

THOMSON, W. E., *The demes in Plato's Laws*, "Eranos", Göteborg, 1965.

TOOLEY, M., *The nature of laws*, "Canadian Journal of Philosophy", 7 (1977) 667-698.



UCASTECU, J., *Fundamentos éticos del estado platónico*, "Revista de Estudios Políticos", 193 (1974).

VALLET DE GOYTISOLO, J., *Metodología de las leyes*, Edersa, Madrid, 1991.

VANHOUTTE, M., *La philosophie politique de Platon dans Les Lois*, Louvain, 1954.

VANHOUTTE, M., *La Réalisation d'un plan politique selon Platon*, in Actes du XIe Congrès International de Philosophie, XII, Bruxelles, 1953.

VELÁSQUEZ, O., *La teología de las Leyes X de Platón*, "Revista de Filosofía", 1-2 (1978) 69-93.

VERNEAUX, R., «Asemejarse a Dios». *Libre comentario de Platón*, "Anuario Filosófico", 1 (1978) 149-167.

VILLEY, M., *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique*, Presse Universitaires de France, Paris, 1987.

VLASTOS, G., «Self-predication» in *Plato's later period*, "The Philosophical Review", Ithaca, 1969.

VLASTOS, G., *Plato: a collection of critical essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 1978.

VLASTOS, G., *Platonic studies*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1981.

VOEGELIN, E., *Nueva ciencia de la política*, Ediciones Rialp, Madrid, 1968.

WARE, K., *Nous and noesis in Plato, Aristotle and Evagrius of Pontus*, Diotima, "Athènes", 13 (1985) 158-163.

WATSON, G., *The early history of «natural law»*, "Irish Theological Quarterly", Maynooth, 1966.

WEBB, R., *The Nomoi of Gemistos Plithon in the light of Plato's Laws*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 52 (1989) 214-219.

WEINBERGER, O., *Law, institution and legal politics. fundamental problems of legal theory and social philosophy*, Law and philosophy library 14, Dordrecht, Boston, London, Kluwer, 1991.

WEINGARTNER, R. H., *Vulgar justice and Platonic justice*, Philosophy and Phenomenological Research, Buffalo, 1964-1965.



WILD, J., *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, University of Chicago Press, Chicago, 1953.

WOOD, E. M. - WOOD, N., *Class ideology and ancient political theory: Socrates, Plato Aristotle in social context*, Blackwell's classical studies, Basil Blackwell, Oxford, 1978.

WOZLEY, A. D., *Law and obedience. The arguments of Plato's Crito*, Chapel Hill (N. C.), University of N. C. at Chapel Hill Press, 1979.

ZANNONI, G., *La Repubblica di Platone (Qadroa sonnotico)*, Faenza, Tipografia Lega, 1950.



## LA LEY SEGÚN PLATÓN

### INTRODUCCIÓN

Si bien los griegos vivían de hecho bajo un gobierno de leyes y costumbres, sin embargo no habían logrado captar el profundo sentido y fundamento que tenía dicha ley. En tiempos de Platón la palabra *nomos* servía para designar la ley. Sin embargo, no siempre fue así. Homero, por ejemplo, usaba la palabra *themis* para referirse a la práctica judicial que descansaba íntegramente en la autoridad de la costumbre y en la tradición oral<sup>1</sup>; Hesíodo, por su parte, prefiere la noción de *diké* para señalar a la justicia como el bien supremo de la vida: la justicia es el fundamento de la sociedad humana y del orden divino del universo<sup>2</sup>. Algunos como Píndaro, Sófocles o Heráclito la habían exaltado al intuir su valor.

Desde el momento en que el procedimiento para administrar la justicia se racionalizó, y se codificó la *costumbre* de las ciudades por sabios legisladores designados por el pueblo, se originó el concepto de ley. De aquí vino que “*nomos* sirviera para designar la forma escrita que a la costumbre se diera, surgiendo de esta manera el nuevo concepto de «Ley»”<sup>3</sup>.

Los sofistas, por su parte, llegaron incluso a enseñar el desprecio por la ley; sostenían que el *nomos* era contrario a la naturaleza, y que surgía solamente del arbitrio del hombre, su único legislador. Con ello la ley quedaba sujeta al capricho y opinión de cualquier legislador. Este enfrentamiento se manifestó también en la literatura griega como se puede observar en obras de Esquilo<sup>4</sup> o Sófocles<sup>5</sup>. Para los sofistas la ley, como la religión, era algo específicamente humano: el hombre *crea* la ley y el Estado se emancipa de la naturaleza y triunfa sobre el imperio del caos<sup>6</sup>. En palabras de Calicles, Platón nos muestra claramente la posición sofista: “Por lo general son estas contrarias entre sí, naturaleza y ley... en mi opinión, son los hombres débiles y la masa los que establecen las leyes. Para sí mismos, para su propia utilidad”<sup>7</sup>, pues la finalidad buscada consiste en atemorizar a los que son más fuertes. Protágoras, si bien no es considerado un sofista que contraponía absolutamente la ley a la naturaleza —dado su relativismo—, sí llega a definir a la ley como un «tirano de los hombres» que opone su coacción a la naturaleza, y postula, no obstante, a la ley como base de su civilización, como el pedagogo de las *polis*<sup>8</sup>. Su proposición fundamental es el

axioma en que dice que “el hombre es la medida de todas las cosas, de aquellas que son por lo que son, y de aquellas que no son por lo que no son”<sup>9</sup>. Entendiendo por *medida* la norma de juicio. Este axioma viene a ser celebrísimo y considerado casi como *carta magna* del relativismo occidental. Con el principio del *hombre-medida*, Protágoras intentaba negar que existiera un criterio absoluto que discriminara el ser del no ser, lo verdadero de lo falso y, en general, todos los valores entre sí: el criterio es solamente relativo, es el hombre, el hombre individual, quien lo sustenta<sup>10</sup>.

El tiempo en que Platón escribió sus obras era crítico. Una crisis que abarcaba diversos ámbitos de la sociedad griega: político, moral, filosófico, económico, social, etc. El poder y la estima de la *polis* decaía a grandes pasos<sup>11</sup>. La concepción que se tenía de la ley como una mera convención originaba un estado de inseguridad tanto del régimen de turno como de los ciudadanos. Al haber una ruptura de la relación entre la ley y la naturaleza, el fin de la ley consistiría solamente en imponerle unos límites arbitrarios a la naturaleza humana que de suyo haría lo que le place, sería limitar simplemente una guerra de todos contra todos; la ley sería impuesta, forzando a la naturaleza y, por tanto, sería *contra naturam*.

La teoría política de Platón no sólo no violenta el estado de la naturaleza, sino que la ley encuentra su fundamento próximo precisamente en la misma naturaleza, en la *physis*. Para Platón, el hombre naturalmente vive en sociedad, naturalmente erige autoridades, y éstas, observando y conociendo la misma naturaleza humana dictan las leyes humanas que sirven al hombre para guiar su débil naturaleza a vivir conforme le corresponde. La ley, por tanto, no es arbitraria. Al estar la ley conforme con la misma naturaleza se puede decir que es una *ley natural*, pues sigue las propias inclinaciones naturales del hombre. Es notorio el interés explícito de Platón en cuidar y poner como condición de viabilidad en sus prescripciones el ajustarse a la naturaleza. Con ello Platón deja asentada la necesidad de basar su filosofía política en una antropología filosófica. Si ha habido alguien que se enfrentara a la concepción sofista de la ley, si hubo un “filósofo que planteó el problema de la justicia y el derecho en todas sus dimensiones y volvió a considerarlo en conexión con el conjunto del problema de la naturaleza de la realidad como tal, fue Platón”<sup>12</sup>. La filosofía de Platón no es un “simple producto de una síntesis abstracta de dos o más filósofos anteriores... antes bien, procede directamente de aquella gran tradición del pensamiento jurídico que había plasmado en la primitiva literatura griega y sobre todo en la herencia política del Estado-ciudad griego”<sup>13</sup>.

Platón considerará qué finalidad persigue la ley y cuáles son los medios idóneos para alcanzarla, como se desarrolla a continuación.

## I) LA *EUDEMONÍA*, FIN DEL HOMBRE Y DE LA LEY

Cuando Platón considera en *Las Leyes* cuál sería la legislación ideal para una nueva ciudad, empieza por cuestionarse la finalidad de las leyes y qué bien habrán de alcanzar<sup>14</sup>. Y puesto que las leyes están hechas para el hombre, imprescindible será considerar también el fin del hombre.

### 1) El bien, fin general de la ley

Platón presenta primeramente de un modo general que el fin de la ley es el *bien*. El legislador debe promulgar leyes hermosas que proporcionen un bien, tanto a la ciudad como al hombre, pues “las cuestiones relativas a las leyes y las profesiones, si son hermosas, no lo son independientemente de lo dicho; es decir, de la utilidad o del placer, o de ambas cosas juntas”<sup>15</sup>. Para ello el legislador debe tener en cuenta y garantizar por medio de leyes el orden que guardan entre sí los diferentes tipos de bienes con que puede contar el ciudadano: conocer, fomentar y conservar una verdadera escala de valores. En varios diálogos se encuentra una clasificación de los diversos bienes, y se observa que persiste la coherencia: siempre postula la superioridad de los bienes espirituales, los del alma, sobre los materiales o del cuerpo<sup>16</sup>.

Platón en el *Gorgias* concluye frente a los sofistas Calicles y Polo — quienes se lo conceden— que todo debe hacerse con la mira puesta en el bien. Un paso se ha dado al poner el bien como fin de todos nuestros actos, y que no puede subordinarse a nada, ni al propio placer<sup>17</sup>.

De la alegoría del *mito de la caverna*, Platón sostiene que a partir de la *Idea de Bien*, una vez percibida, hay que colegir “que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas... y que tiene que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada y pública”<sup>18</sup>. Será labor de los fundadores de una ciudad obligar a los mejores —que serán los futuros gobernantes—, a percibir la *Idea de Bien*, no sin gran esfuerzo y mediante un proceso de aprendizaje. Una vez gozado de esa visión, compartirán ese saber entre los ciudadanos buscando que toda la ciudad, y no sólo una clase particular, consigan la felicidad<sup>19</sup>.

Al buscar en qué consiste específicamente ese *Bien* y participar de él, Platón alude en *La República* a la *medida suprema y exactísima*<sup>20</sup>, pero sin explicitarla<sup>21</sup>; es después, en *Las Leyes*, donde Platón proporciona indicios sobre el fin de la ciudad y de la ley; aquí se analiza la situación que vivía de hecho la ciudad en su época, y postula su teoría sobre lo que debería constituir su objetivo. Sostiene Morrow que el diálogo de *Las Leyes* es fundamental para entender realmente el pensamiento político de Platón<sup>22</sup>.

En *Las Leyes* Platón presenta el pensamiento espartano personificado en Clinias, quien propone que la finalidad de la ley es prepararse para la guerra. Platón razona que la finalidad no puede ser esa, pues se legisla en razón de lo mejor y “lo mejor no es la guerra ni la sedición... sino la paz recíproca acompañada de la buena concordia”<sup>23</sup>; la guerra más importante es otra “y en esta guerra... el vencerse uno a sí mismo es la primera y la mejor de todas las victorias; y el ser derrotado uno por sí mismo, el peor y más vergonzoso de los males”<sup>24</sup>. Para Platón todo legislador “no dará nunca leyes sino puesta la vista precisamente en la mayor virtud... que podríamos llamar justicia perfecta”<sup>25</sup>. Y esa *justicia perfecta* debe constituirse primeramente en el hombre y después en la ciudad. El orden de las leyes deberá tener “la vista puesta en la virtud del régimen... sin tener como la multitud por lo más honroso para los hombres el salvarse y existir, sino el hacerse mejores en la medida posible y continuar siéndolo mientras existan”<sup>26</sup>.

Pero al cuestionarse Platón en qué clase de bienes se incluye la virtud responde que “en la de las cosas que si se quiere ser feliz, hay que amar tanto por sí mismas como por lo que de ellas resulta”<sup>27</sup>. Platón subordina el obrar justo a la felicidad, a la *eudemonía*<sup>28</sup>. Si cada hombre debe buscar ser virtuoso es porque así llega a un estado de feliz prosperidad. La tesis de Platón es clara al respecto y lo dice frecuentemente en sus escritos: “el hombre de bien, siendo templado y justo, es feliz y dichoso”<sup>29</sup>, no importando su salud, hermosura, riqueza u otros dones, incluyendo la misma inmortalidad<sup>30</sup>. En cambio “si es injusto es desdichado y vive en la miseria”<sup>31</sup>. Y así, no es el vivir lo que ha de ser estimado en el más alto grado, sino el *vivir bien*, esto es, vivir justa y honestamente<sup>32</sup>.

El fin que la ley pretende alcanzar es el mismo fin que el hombre y la ciudad persiguen, que no es otra cosa que la felicidad misma. Y el medio de conseguirla es, para Platón, a través de la virtud, como se desarrolla a continuación.

## 2) La virtud, conductora a la *eudemonía*

La virtud produce que los dones realmente sean bienes; si un hombre no tiene la virtud, aun los *bienes* que pareciera que tiene se le convierten en *males*. Basta considerar el mal que resulta cuando un malvado, no obstante contar con algunos *bienes*, como podrían ser una gran riqueza y poder, puede hacer mucho mal a la ciudad si no es virtuoso, pues “los llamados males son buenos para los injustos y males para los justos, y los llamados bienes son bienes en realidad para los justos y males para los injustos”<sup>33</sup>. Cualquier obra ha de ir acompañada de la virtud, ya que sin ella toda

actividad y riqueza no son más que vergüenza y vicio<sup>34</sup>. Incluso la inmortalidad, que podría parecer un bien en sí, en el caso del hombre vicioso se vuelve intolerable, pues no habría felicidad; más que desear no morir, se debe perseguir la virtud y la gloria<sup>35</sup>.

Clinias, en *Las Leyes*, se resiste a aceptar que se establezca siempre la tesis del *ateniense* —su interlocutor en el diálogo—, sobre la relación esencial entre la virtud y la felicidad; no ve claro que el malvado viva mal en este mundo<sup>36</sup>. Su punto de vista es la antítesis del *ateniense*, y representa lo que comúnmente el pueblo cree y lo que han afirmado muchos poetas. Esta discordia no sólo se presenta en el diálogo de *Las Leyes*; se puede deducir que para Platón es un punto de capital importancia resaltar la verdad de la relación que hay entre el ser justo y ser feliz, pues en ella se decide la utilidad y finalidad de la ley y, por ende, la conveniencia de seguirla. Si el hombre virtuoso no alcanzara la felicidad, de nada serviría educarlo bajo la norma de la ley, y los sofistas, a su vez, tendrían razón en su noción opresora de la ley sobre la naturaleza<sup>37</sup>.

Platón trata de demostrar que este principio es válido para cualquier tipo de hombre, desde el supremo gobernante hasta un simple ciudadano. Y que igualmente resulta cierta su aplicación en sentido contrario: el hombre más perverso es también el más desgraciado e infeliz<sup>38</sup>. Así como el hombre que se deja esclavizar por sus pasiones es el más desdichado, si se aplica a la ciudad este principio, se encuentra que la ciudad tiranizada es también la más infeliz. De esta manera, se establece una relación directa entre el tipo de régimen con la felicidad. Si por un lado, el tirano y la ciudad son las más infelices, por otro lado, el rey y su reino resultan ser los más felices<sup>39</sup>.

Resulta lógica la postura platónica, pues si el hombre virtuoso, al cumplir la ley no fuera feliz, vano sería cumplir la ley y vano el mismo legislar. La felicidad es lo que mueve al hombre a actuar, pues “el razonamiento que no separa lo grato de lo justo, lo bueno y lo decoroso... sirve para mover a uno a la voluntad de vivir vida piadosa y justa”<sup>40</sup>.

Y los medios que tienen los hombres para ser buenos, piadosos, justos y moderados, en una palabra, virtuosos, son la ley y la justicia<sup>41</sup>. Quien posea estas virtudes y cualidades necesariamente será dichoso y afortunado. Este es el objetivo que se debe buscar durante toda la vida y, por ende, también para las leyes, para cada uno y para la ciudad entera: obrar de modo que la justicia y la moderación asistan al que quiere ser feliz, frenando sus deseos desordenados.

La virtud es el medio que conduce al ciudadano a su felicidad. El hombre que vive atenido a la justicia y busca ser modesto y templado está

destinado a la felicidad: “todo hombre virtuoso y toda mujer virtuosa son felices y, por el contrario, los injustos y malvados son desgraciados”<sup>42</sup>. Esta es una tesis que no sufre alteración a través de los diálogos y que se mantiene incluso en los discípulos de la Academia<sup>43</sup>.

## II) PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA LEY

Puesto que la ley dirige al hombre hacia su felicidad<sup>44</sup>, hacia lo que más le corresponde, mediante la virtud, y ésta conduce al hombre a ordenar sus diversas facultades bajo el dominio de la razón, se requiere precisar entonces, cómo entiende Platón la naturaleza humana. A partir del establecimiento de lo esencial para el hombre y de aquello que le conviene, se desarrollarán los diversos contenidos de la ley. Por ello el desarrollo de las virtudes ocupa para Platón un lugar especial, son medio imprescindible para el perfeccionamiento de la naturaleza humana, y que, por extensión, se propaga a la ciudad. La ley propiciará las condiciones apropiadas para facilitar la obtención de dichas virtudes.

### 1) La naturaleza humana, presupuesto de la ley

Para Platón todos los hombres lo que buscan a lo largo de la vida entera es gozar más y sufrir menos, pero es necesario dirigir esos placeres y deseos sólo hacia lo que es debido; y ello ocurre “si en un caso existe concordancia con nuestra naturaleza”<sup>45</sup>. El legislador se ocupará de establecer como ley el género de vida que sea más conveniente, más connatural, para que el hombre elija lo deseable y pueda vivir de la manera más dichosa<sup>46</sup>.

El fundamento próximo e inmediato del obrar humano, que se manifiesta reflejado en la ley, viene a ser la propia naturaleza humana. Aunque Platón no mencione explícitamente esta ley con el nombre de *ley natural*, bien se la podría calificar con esta terminología, pues expresa la coherencia y correspondencia que debe existir entre *nomos* y *physis*.

Por ello, Platón analiza en *Las Leyes* diversos aspectos de la vida, a fin de encontrar dónde se encuentra lo más *natural*. Concluye que una vida templada, sensata, valerosa y sana supera en placer a sus opuestas tanto en magnitud, como en número y frecuencia. Una vida virtuosa resulta más bella y de buena reputación, que una viciosa, la cual suele venir por “ignorancia o incontinencia, o ambas cosas a la vez... En una palabra, que la vida que se atenga a la virtud en cuanto al cuerpo o también en cuanto al alma es más placentera que la vida que se atenga a la maldad”<sup>47</sup>.



El legislador será tanto más hábil, en tanto que sepa conjugar los placeres que deben ser permitidos con los dolores que se han de evitar<sup>48</sup>. El placer debe estar orientado al bien y no al revés. El bien de cada cosa lo es en virtud de un orden, de una medida o un arte, y no se da por azar<sup>49</sup>. Se puede afirmar con Cairns que si Platón estaba convencido “de que el fin de la ley era el producir hombres que fueran «completamente buenos»; eso pudo ser hecho porque, como los idealistas institucionales del siglo XIX afirmaban también, la naturaleza humana era capaz de modificaciones de forma ilimitada”<sup>50</sup>. En esto radica el optimismo platónico, en desarrollar todo un sistema educativo para lograr la felicidad humana.

Entre los saberes que deben poseer los legisladores y quienes gobiernan, hay uno que ocupa un lugar primordial: el conocimiento racional sobre la existencia y el poder de los dioses. Éste se adquiere como culminación y fruto del esfuerzo en el estudio y la educación<sup>51</sup>. Platón insiste en que no es difícil contar con dicho saber, pues es asequible a cualquiera, ya que “una de las cosas más hermosas es que el hombre está capacitado para conocer, hasta cierto grado, las cosas divinas”<sup>52</sup>.

Junto al saber sobre la eminencia de la divinidad, se encuentra otro no menos útil: el conocimiento sobre la naturaleza del hombre. Ambos harán que el legislador regule adecuadamente las relaciones del ciudadano con la divinidad. Estas dos realidades constituyen los pilares en los que se asentarán los contenidos de las diversas leyes y costumbres de la ciudad.

El conocimiento de la naturaleza humana marca el rumbo al legislador: el carácter inmortal del alma coloca a ésta muy por encima del cuerpo, contribuyendo a que la ley mire en primer lugar el bien del alma y sólo en un segundo lugar, pero sin ignorarlo, considere al cuerpo<sup>53</sup>. Las pasiones, por su parte, dan origen a las diversas virtudes o vicios. Siendo la virtud un objetivo de la ley, se precisa un conocimiento que las regule, pues estos *agentes* —como nombra Platón a las pasiones— “tuercen muchas veces en dirección contraria al hombre que va siguiendo su propia voluntad”<sup>54</sup> y lo llevan hacia el mal.

## 2) Igualdad del hombre y la mujer ante la ley

A Platón le interesa también dejar asentada si la distinción de sexo altera o no la legislación. La ley debe estar de acuerdo con la naturaleza; por ello, al observar que sus diferencias sólo son corporales y dirigidas a la procreación, concluye que siendo la distinción de sexos accidental, ambos pueden ocuparse de cualquier actividad relacionada con la administración de la

ciudad<sup>55</sup>. Esto es posible gracias a que “las dotes naturales están diseminadas indistintamente en unos y otros seres, de modo que la mujer tiene acceso por su naturaleza a todas las labores y el hombre también a todas”<sup>56</sup>. Y subrayando la igualdad de derechos para ambos sexos, afirma Platón que “también con respecto a las hembras mi legislación prescribiría todo lo mismo que en relación con los varones”<sup>57</sup>.

Más vale incorporar a la mujer en cualquier actividad fecunda que dejarlas en el ocio y la molicie. Su actividad no se reducirá a las acciones serviles o a la sola administración doméstica y del telar —como era el caso de la sociedad griega en tiempos de Platón—, sino que se les educará en la música y la gimnasia incluyendo las artes marciales; incluso pueden ocupar cargos superiores como el de inspectoras o magistradas<sup>58</sup>. Comenta Jaeger que este programa educativo no sólo es posible para la naturaleza femenina, sino que es conveniente en grado sumo, pues al establecer una unidad completa entre la cultura del hombre y la de la mujer se fortalece la unidad del Estado<sup>59</sup>. Se puede concluir que Platón, como comenta Villey, defiende su programa de legislación “audazmente feminista afirmando que en lo esencial (razón, corazón, estructura del alma) hombres y mujeres tienen la misma naturaleza”<sup>60</sup>.

### 3) Extensión de las virtudes humanas a la *polis*

Si se llevan a cabo las condiciones favorables para que se desarrollen las virtudes en el hombre, estas cualidades también se obtendrán en la ciudad. Conociendo las virtudes humanas es más fácil llevarlas a la ciudad. El cuerpo humano tiene sus virtudes: el orden y buenas proporciones reciben el nombre de salud y fuerza; para el alma corresponden, en cambio, la ley y normas de justicia<sup>61</sup>. Platón establece una relación entre la ley y el alma: la ley debe tender a conformarse con el conocimiento de lo verdadero, y entre los posibles objetos de conocimiento, cobra especial relieve el descubrimiento de la *buena proporción* que debe llegar a tener el alma. Esa *buena proporción* viene a ser la justicia misma, virtud esencial de todo buen gobierno.

De manera similar sucede con las otras virtudes humanas. Si en el hombre hay una parte que lo gobierna —a saber, la racional—, y otra parte que es por naturaleza súbdita —su parte irascible—, de igual modo en la ciudad habrá quien gobierne por tener la ciencia y la sabiduría —los gobernantes—, y quien deba ser mandado por carecer de este conocimiento —los ciudadanos—.

El alma debe regir sobre el cuerpo. Ello es debido a sus características divinas: inmortalidad, inteligibilidad, uniformidad, indisolubilidad e identidad<sup>62</sup>. De igual manera, la ciudad tiene la necesidad de contar con un alma que la rija, con un filósofo que la gobierne, por quien conozca mejor su *naturaleza*; en cambio, si se deja gobernar por su parte irracional, como lo es su parte irascible o concupiscible, ésta le conduciría al desorden, a las guerras y revoluciones, pues intenta adquirir los deseos del cuerpo, tales como las riquezas o los placeres corporales<sup>63</sup>. El filósofo, quien ha llegado a conocer el *divino* conocimiento, facilitará a los demás ciudadanos la manera de asimilarse a la divinidad.

Si la ciudad sigue las pautas marcadas por la naturaleza humana, alcanzará las exigencias que le marque esa misma naturaleza, logrando el bien de cada ciudadano, pues “la ciudad fundada conforme a naturaleza podrá ser toda entera prudente”<sup>64</sup>. En la *República* aparece enunciada y desarrollada de forma sistemática, por primera vez en la filosofía, la doctrina de las cuatro virtudes llamadas posteriormente *cardinales*<sup>65</sup>. En *Las Leyes*, a su vez, jerarquiza las virtudes proponiendo como primera y guía de todas las demás a la razón o *phrónesis*, siguiéndole la templanza, luego la justicia y por último el valor o fortaleza<sup>66</sup>. Siguiendo un paralelismo entre el estudio del alma humana y el de la ciudad, Platón traslada los actos de aquella sobre toda la *polis*<sup>67</sup>, y considera que para determinar la naturaleza y el valor de la justicia —principio sobre el cual es fundada la *polis*—, se hace necesario delimitar las otras tres virtudes, sabiendo que el hombre perfecto, como el Estado perfecto, deberán poseer por completo las cuatro.

Especial importancia adquiere la determinación de lo justo. En donde Platón lo acomete con más detenimiento es en *La República*; lo hace a partir del concepto de salud corporal, el cual lo aplica al de la justicia<sup>68</sup>. Platón recuerda cómo Hipócrates concebía el orden y equilibrio del universo en su medicina<sup>69</sup>. Hipócrates entendió la noción de salud como la buena proporción y buena mezcla de los componentes del cuerpo humano, siendo la enfermedad, en cambio, un exceso de alguno de ellos, ya que “el producir salud es disponer los elementos que hay en el cuerpo de modo que dominen o sean dominados entre sí conforme a naturaleza; y el producir enfermedad es hacer que se manden u obedezcan unos a otros contra naturaleza”<sup>70</sup>. El médico es, según Platón, el hombre que por conocer la naturaleza del hombre sano conoce también lo contrario de éste, es decir, al hombre enfermo; y puede, a partir de ese conocimiento, encontrar los medios y los caminos para restituirlo a su estado normal. A este ejemplo se atiene Platón para trazar su imagen del filósofo legislador, llamado a hacer otro tanto con el alma del hombre y su salud. Platón establece una semejanza entre su

ciencia, la terapéutica del alma, y la ciencia del médico, la terapéutica del cuerpo<sup>71</sup>. Como comenta Jaeger, lo que las hace posibles y fecundas, es algo que ambas comparten en común: su saber se deriva del “conocimiento objetivo de la naturaleza misma, el médico de su conocimiento de la naturaleza del cuerpo, el filósofo de su comprensión de la naturaleza del alma... El médico da a esta norma de la existencia física el nombre de salud y éste es precisamente el aspecto bajo el cual abordan la ética y la política platónicas el alma del hombre”<sup>72</sup>.

Platón, teniendo en cuenta esta observación, partirá de ella para definir casi idénticamente su concepción de justicia, entendiéndola por ella “el disponer los elementos del alma para que dominen o sean dominados entre sí conforme a naturaleza; y el producir injusticia, el hacer que se manden u obedezcan unos a otros contra naturaleza”<sup>73</sup>.

A la justicia le corresponde que cada parte del alma haga aquello que le es propio<sup>74</sup>. El concepto de armonía implica el imperio de la razón sobre los apetitos, tanto en el alma individual como en la ciudad. Platón, “en una época de creciente subjetivismo, restableció la idea griega tradicional de que la justicia es la expresión de la norma inherente a la naturaleza misma”<sup>75</sup>. Si el alma toda sigue al elemento filosófico, no tiene ninguna sedición y entonces sucede que cada una de las partes del alma hace lo que le es propio y tiene la virtud de la justicia<sup>76</sup>. En la ciudad, a su vez, si cada ciudadano se dedica a aquella actividad que le es propia, viviendo la justicia en la *polis*, favorecerá además a la unidad. Al estar cada uno ocupado en su propio trabajo se evitarán los conflictos y sediciones entre los ciudadanos<sup>77</sup>.

La justicia cobra con Platón un sentido nuevo y distinto, por decirlo de alguna manera, un sentido más *interior*<sup>78</sup>. Ya lo justo no será el simple sometimiento a las leyes del Estado, sino que es más profundo, pues como dice Jaeger, “el concepto platónico de lo justo está por encima de todas las normas humanas y se remonta a su origen en el alma misma. Es la naturaleza más íntima de ésta donde debe tener su fundamento lo que el filósofo llama lo justo”<sup>79</sup>. A fin de cuentas, concluye Platón, no importa si el Estado perfecto ha existido o existirá en alguna parte, pues el hombre justo actuará sólo en esa ciudad *interior*<sup>80</sup>.

Por otra parte, estaría incompleta la noción platónica de justicia si no se considerara la justicia retributiva después de la muerte, la cual Platón cree que existe y trata de demostrarla. El hombre justo es retribuido con la felicidad en esta tierra, sin embargo, puesto que el alma es inmortal, esa recompensa se continúa después de la muerte. Si bien, para señalar expresamente algunas verdades en aspectos que trascienden el ámbito puramen-

te terrenal, lo hace en forma de relatos míticos, con ello tal vez pretenda dejar como inmutable y fuera de discusión tales realidades, o también lo considere como una preparación al filosofar<sup>81</sup>. Tal es el caso, por ejemplo, de cuando afirma el destino de los hombres justos y piadosos después de su muerte a la *isla de los bienaventurados*, a disfrutar de su felicidad, mientras que los hombres injustos e impíos son dirigidos a la cárcel de castigo, llamada *Tártaro*<sup>82</sup>.

El mito en Platón no se puede considerar falso en su totalidad, “tanto en el *Gorgias* como en *La República* el mito escatológico se emplea como el argumento supremo y decisivo, después que la pura especulación racional ha llegado a su límite propio”<sup>83</sup>. Y, siguiendo a Pieper, se puede decir que “Platón atribuye siempre a los relatos míticos en sentido estricto una verdad incomparablemente válida, singularísima e intangible que está por encima de toda duda”<sup>84</sup>.

#### 4) Condiciones favorables para la virtud

Además de que para Platón las leyes tienen en consideración la naturaleza del hombre y las virtudes que la perfeccionan, le interesa también que se consideren las circunstancias que rodean al hombre, a fin de que, en unión con los otros conocimientos, coadyuven a conseguir su fin.

Una de las maneras de educar a la ciudad, indica Platón, es señalarle precisamente el orden que guardan los bienes entre sí. Siendo el alma lo que constituye lo más excelente para el hombre, se ha de procurar proporcionarle con prioridad sus necesidades, pues “de todos los bienes que uno tiene, el alma es, si se exceptúan los dioses, lo más divino que hay, y ello porque es también lo más personal”<sup>85</sup>.

En la adquisición de dinero y de bienes materiales sucede algo similar que en las virtudes: su exceso produce males y vicios tales como la envidia, la división y la discordia; a su vez, su defecto trae consigo la servidumbre. Tanto la riqueza como la indigencia conducen a vicios, ya que la una trae la molición, la ociosidad y el prurito de novedades, y la otra la vileza y el mal obrar<sup>86</sup>. Si se obtienen riquezas con medios injustos se deja de ser bueno y “si no son buenos tampoco dichosos”<sup>87</sup>. Platón considera que los hombres verdaderamente ricos “no lo son en oro, sino en lo que hay que poseer en abundancia para ser feliz: una vida buena y juiciosa”<sup>88</sup>. Tampoco es conveniente acumular la riqueza por causa de los hijos, pues no es lo que más les favorece. Lo más conveniente es dejarles un “patrimonio que no atraiga aduladores ni haga carecer de lo indispensable... A los niños lo que hay que legarles no es dinero, sino un gran sentido del respeto”<sup>89</sup>.

Las prescripciones que señala Platón, en *La República*, sobre la comunidad de bienes las propone solo a una pequeña parte de la sociedad, a la clase rectora<sup>90</sup>. No obstante, la ciudad en que todos consideren las mismas cosas como propias, es decir, que todos posean a la vez las mismas cosas, será aquella que tendrá mejor gobierno, pues favorecerá la unidad entre todos<sup>91</sup>.

Desde la fundación de una ciudad se contemplarán las condiciones favorables para ejercitarlas. Platón concreta este requisito con un ejemplo: para decidir sobre su situación geográfica se observará que no conviene situar la ciudad demasiado cerca del mar ni que los terrenos sean demasiados fértiles, ya que al generar demasiada riqueza, ésta trae peores males, pues “se llenaría a su vez de moneda de oro y plata, que, en resumidas cuentas, es el mayor mal que entre todos puede ocurrirle a una ciudad en lo que respecta a la adquisición de hábitos justos y generosos”<sup>92</sup>. El tamaño de la *polis* debe también asegurar la participación de los ciudadanos en la vida política<sup>93</sup>.

Estas condiciones para la adquisición de la virtud inciden directamente en el ciudadano a través de la educación recibida, primeramente, en el núcleo familiar y, después, en la suministrada por la ciudad. Si la legislación desea ser completa, también abarcará estos campos, como se desarrolla a continuación.

### III) LA FAMILIA Y LA EDUCACIÓN EN LA LEY

El marco más íntimo que circunda a cada hombre, su familia, viene a ocupar para Platón un lugar preponderante dentro de la *polis*. Y muy unida a este ámbito se encuentra la educación que, abarcando toda la esfera familiar, la sobrepasa incidiendo en toda la vida social del individuo. Al ser éstos unos ámbitos que inciden de un modo tan radical e íntimo en el ciudadano, Platón propone legislar sobre los fines y los modos de llevarlos a cabo. El espíritu de las leyes que Platón desea *informar* a los ciudadanos se logra en primer lugar dentro de la familia. Esa educación familiar se continúa y complementa por la que imparte la *polis*.

#### 1) La leyes y la familia

Platón al comenzar a legislar sobre la familia se remite al origen y los fines del matrimonio, pues le interesa consolidarlo desde su inicio para proponer, a partir de ahí, todo un programa educativo que lleve a los ciudadanos a la obtención de la *virtud total*.

Para Platón una *polis* se forma por la unión de familias, no es una colección de ciudadanos sueltos. El papel esencial de la familia en el Estado platónico es evidente en muchos puntos de su legislación. Platón dedica gran extensión de sus leyes en tratar todo lo relacionado al matrimonio: su origen, formación, integrantes, disciplina, etc. Dada la importancia del matrimonio, propone unas leyes que considera como fundamentales para la buena armonía de la ciudad; es difícil saber si realmente había rectificado todas las establecidas en *La República*, mas lo cierto es que en el *Timeo*, el *Político* y en su último diálogo, cambia algunas, otras ya no las menciona y, en cambio, dicta unas medidas que resultan más acordes con una digna moral<sup>94</sup>.

#### a) Origen y fin del matrimonio

Platón considera con particular atención la formación de los nuevos matrimonios<sup>95</sup>. Las festividades religiosas servirán para que se conozcan entre sí los ciudadanos y las familias que en un futuro establecerán parentesco. Se busca principalmente conjugar dos fines: uno *subjetivo*, que consiste en encontrar “en cualquier familia algo que agrade a su espíritu”<sup>96</sup>, un rasgo que simpatice y que logre que los cónyuges congenien y les sea fácil convivir; y otro *objetivo*, que consiste en el servicio que se hace a la ciudad con vistas a la procreación de la prole, pues es “imprescindible que cada cual contraiga las nupcias que vayan a convenir a la ciudad, no las más placenteras para sí”<sup>97</sup>, ya que el matrimonio es una colaboración con los dioses al dejarles una cadena incesante de hijos que le sirvan<sup>98</sup>.

Cabe observar la jerarquización de valores que Platón halla en sus prescripciones: la prioridad la tiene el sentido religioso del matrimonio; le sigue la obediencia al consejo de los padres; en tercer lugar se encuentra el servicio que se presta a la ciudad, insistiendo en que no se buscará el provecho propio. Y, en último lugar, mas no olvidado, la armonía y simpatía entre los pretendientes.

Platón descarta las causas económicas como un motivo digno para casarse<sup>99</sup>, y propone los consejos que un padre le daría a su hijo: “no rehuayas las bodas con pobres, ni tampoco persigas preferentemente el casarte con ricos, sino que, habiendo igualdad en lo demás, prefieras lo más humilde”<sup>100</sup>; e incluso son benéficas las uniones matrimoniales entre clases diferentes, en cuanto a lo económico, para favorecer el equilibrio y la unidad de la sociedad<sup>101</sup>.

Platón considera también la posibilidad de la ruptura del matrimonio. Cuando no ha habido prole, se puede llegar a la separación conyugal

“previa deliberación en común con los parientes y con las mujeres magistradas acerca de lo que más convenga a uno y al otro”<sup>102</sup>. No obstante, los guardianes de la ley se ocuparán de prestar atención ante cualquier discrepancia o desavenencia entre los miembros de una familia procurando arreglarla antes de llegar a una ruptura. Es de desear, sin embargo, que para mantener unida la familia, haya esos *lazos* humanos que son los hijos. De aquí el interés de Platón en considerar lo relativo a la procreación y dejar asentado sus principios en las leyes, como se verá a continuación.

### b) La vida matrimonial en la ley

Además de legislar según un orden natural en las condiciones para fomentar el noviazgo y las bodas, Platón procede a tratar sobre la procreación.

Para Platón el hombre necesita ser educado desde el mismo inicio de su vida y se le debe procurar lo mejor desde su misma procreación. Si ya se ha observado la necesidad de que en los convites se observe la templanza y se evite la embriaguez, con mayor razón los novios están obligados a ello. Y no sólo porque necesitan estar en todos sus cabales durante el cambio tan significativo que hacen en sus vidas, “sino también para que lo que en cada caso haya de nacer lo haga por obra de personas dueñas en el mayor grado posible de sus sentidos; y es cosa enteramente incierta la de cuál será la noche o el día en que se haya de concebir con la ayuda de la divinidad”<sup>103</sup>. Si bien en *Las Leyes* Platón muestra interés en la seriedad que conlleva lo relacionado con la procreación, en el *Banquete* enfatiza que la procreación es propiamente *la acción del amor*, adjudicándole un carácter divino e inmortal<sup>104</sup>. Por ello la procreación participa también de la belleza, pues algo sólo es bello si está en armonía con lo divino. De igual manera cuidarán todo lo relativo al período que comprende desde la procreación hasta el nacimiento del hijo, pues es deber de los esposos dar “a la ciudad los hijos más bellos y mejores que esté en su mano el tener”<sup>105</sup>. Ya que los cuidados con el hijo deberán comenzar desde el primer momento de su procreación, se puede deducir que para Platón el inicio de la vida no empieza con el nacimiento, sino con su procreación.

Las prescripciones sobre los nacimientos poseen un carácter religioso y van acompañados de sacrificios y plegarias<sup>106</sup>. No obstante, al observar Platón la facilidad con que se descuida el orden debido en lo relativo a la procreación, dicta unas leyes que refuercen y fomenten la virtud correspondiente: la castidad matrimonial.



En *Las Leyes* Platón quiere impedir la pederastia y los desórdenes sexuales, y para ello propone, primeramente, favorecer la templanza evitando el enriquecimiento excesivo; y, en segundo lugar, procurar que los magistrados tengan un continuo cuidado en el cumplimiento de las leyes<sup>107</sup>. Si la ley que protege la castidad y que debe guardar cualquier ciudadano, “alcanza permanencia y vigor, encierra en sí multitud de bienes”<sup>108</sup>. Entre éstos bienes está el vivir conforme a la naturaleza y fortalecer la amistad entre el marido y la mujer; además es ya un bien evitar la rabia, los adulterios y las destemplanzas de este tipo. No hay en la antigüedad seguramente, comenta don Antonio Gómez Robledo, otra exposición tan amplia y tan clara de la más elevada moral sexual<sup>109</sup>.

Los principios que custodian la castidad matrimonial, y que deben ser observados por la legislación, descubren, por una parte, un aspecto del pensamiento platónico que muchas veces queda ignorado por los estudiosos sobre Platón que resaltan más algunas normas establecidas en *La República*. Pero es válido pensar que lo dicho en *Las Leyes* adquiere más valor al ser un diálogo posterior y que, por tanto, ha habido la posibilidad de rectificación.

Y una vez dejado asentados los principios sobre cómo fundar el matrimonio y conducirlo por el orden, Platón procede a dictar lo relativo a la educación.

## 2) Legislación sobre la *paideia*

Sólo al que es político y buen legislador<sup>110</sup> le corresponde la facultad de educar según la opinión realmente cierta y segura que existe sobre lo bello, lo justo, lo bueno y sus contrarios. El legislador ocupa un lugar especial en la educación, al ser el artífice de las prescripciones que han de regirla<sup>111</sup>. Platón trata de realizar el *Bien* en la ciudad, pero no sólo de cubrir con él toda la estructura del Estado, sino de realizarlo en el alma de todos y cada uno de los ciudadanos<sup>112</sup>; estas verdades ayudan a las almas a perfeccionarse: a un alma enérgica, la dulcifica; a un temperamento moderado lo hace realmente ecuánime e inteligente<sup>113</sup>. Gracias a la ley se consigue la *divina atadura* que une a los ciudadanos con su *polis*. De esta manera se puede afirmar con Barker<sup>114</sup> y Morrow<sup>115</sup> que para Platón la ley es un *espíritu* que transmitir y el legislador se vuelve un educador que transmite ese espíritu a las almas; si bien, es una gran contribución de Platón encontrar que la razón, por medio de la disciplina filosófica, pretenda a través de la ley obtener la virtud y la felicidad para la ciudad —continúa Morrow—, el genio de Platón descansa en hacer que esa autoridad sea efectiva a través de

una educación común que produzca la *eunomía* en las almas de los ciudadanos<sup>116</sup>.

### a) La *paideia* en la familia

Platón presenta un plan educativo para cada etapa del desarrollo humano comenzando con los primeros momentos que se viven en la familia. Una gran parte de la educación, y la primera, se da con la familia en el hogar. Esa educación se encamina a lograr la virtud y la gloria para los hijos<sup>117</sup>. Los hijos aprenden observando a sus padres; y éstos, así como enseñan a hablar griego a sus hijos, así también son quienes mejor les enseñan su propio oficio<sup>118</sup>. Con el proceso educativo propuesto para el ciudadano desde la infancia, Platón proporciona una solución profunda, sobre todo respecto a la adquisición de una moral, que Sócrates había dejado sin resolver<sup>119</sup>.

En el primer periodo de vida del hombre que va de la gestación al nacimiento, Platón parece reivindicar el papel del cuerpo, pues prescribe cuidados que se le deben procurar desde su mismo origen, es decir, cuando aún está desarrollándose dentro de su madre, pues sólo así se consigue que obtengan un recto crecimiento. El comportamiento de los padres influye en los hijos, y sobre todo en los primeros momentos de su vida. La madre, particularmente en el período de gestación de su hijo, debe esforzarse en ser templada en placeres y dolores<sup>120</sup>. En *Las Leyes* se mencionan numerosas e interesantes citas de costumbres de pueblos extranjeros y hace un estudio lo bastante extenso de las *nomina* helénicas y bárbaras para luego poder establecer un estudio comparativo con las verdaderas leyes<sup>121</sup>.

### b) Legislación sobre un plan educativo

Platón prescribe algunas leyes que se encarguen directamente de la educación y de establecer las bases para llevarla a cabo, y diseña un plan de estudios que está conforme a la edad y constitución del educando, encomendándole al Estado su elaboración. Jaeger comenta que el paso revolucionario dado por Platón en *Las Leyes*, “que constituye su última palabra sobre el estado y la educación, consiste en instituir una verdadera educación popular a cargo del estado”<sup>122</sup>.

La educación debe seguir la tradición de *largos siglos*. En cuanto que el hombre tiene dos constitutivos, la educación tiene que dirigirse a cada uno de ellos. La educación recta, objetivo de la legislación, es aquella “capaz de dar la máxima belleza y excelencia posibles a los cuerpos y a las

almas”<sup>123</sup>. Se cuenta con dos ciencias para cada campo: mientras que para su cuerpo le sirve la medicina, para el alma cuenta con la política<sup>124</sup>. La política comprenderá, a su vez, la legislación, que se asemeja a la gimnasia, y la justicia, que es similar a la medicina: así como la gimnasia proporciona a los hombres belleza y fuerza para sus cuerpos, la legislación provee al alma de la fuerza y belleza de sus virtudes; y así como la medicina le ayuda a sanar en caso de enfermedad y mantener la debida proporción corporal, la verdadera política, por su parte, mantiene y fomenta la *salud* de la ciudad, armonizando a los diversos ciudadanos para lograr su bien en una ciudad equilibrada. Platón menciona en el *Gorgias* que dichos saberes se corrompen cuando se pierde el verdadero objetivo, cambiando el mejor bien por el placer<sup>125</sup>.

Teniendo ello en cuenta, Platón marca los ámbitos principales que debe observar el plan de estudios impuesto por la magistratura: primeramente está el estudio referido a las letras, buscando la calidad del contenido estudiado. Por ello, ya no será necesario que los jóvenes se aprendan hasta la saciedad a poetas enteros, así como largos trozos de sus obras, pues vale más que sólo aprendan lo principal y mejor<sup>126</sup>. La segunda ley afirmará la cualidad veraz de la divinidad en palabras y obras, así como su carácter inmutable. De esta forma se refutan los pasajes de los poetas, no importando quienes sean los autores, en donde presentan a los dioses de manera indigna y contraria a estas leyes<sup>127</sup>. Respecto al contenido de la letra que acompaña a la música se imponen también las mismas normas éticas que para las narraciones<sup>128</sup>.

En el siguiente ámbito educativo se hallan la música y la gimnasia<sup>129</sup>. Pero Platón considera que las necesidades del adolescente deben ser satisfechas teniendo unos motivos superiores que le muevan a ser educado. Por ello prescribe que los ejercicios deberán llevarse a cabo en vistas al servicio de la ciudad y no sólo como un medio de favorecerse uno mismo obteniendo belleza y fuerza; en concreto, por ejemplo, el entrenamiento en gimnasia estará más directamente inspirado por un espíritu cívico que por el simple deseo de alcanzar un cuerpo hermoso; más que un ejercicio para fortalecer los músculos, son un medio para el fortalecimiento de la moral: se trata de que el maestro coopere con el joven en su esfuerzo en conseguir un autodomínio en vistas al servicio de la ciudad<sup>130</sup>.

El arte coral es en el ámbito musical un factor educativo primordial<sup>131</sup>. Así como el danzar no es algo postizo al hombre, tampoco lo es el canto<sup>132</sup>. Estos movimientos rítmicos y armónicos son también una manera de manifestar la alegría<sup>133</sup>. La música busca someter las almas a un orden mediante la ley del ritmo. Aprender a tener un *instinto* musical ayuda tam-

bién a ejercitar el arte de la imitación<sup>134</sup>, pero cuidando de que los modelos a imitar sean siempre dignos; se imitarán caracteres valerosos, sensatos, piadosos, magnánimos y otros semejantes; en cambio, las acciones innobles no deben ni hacerlas ni remedarlas<sup>135</sup>. El arte tiene una función educativa lo mismo que la política. Y así como “todo el sistema político consiste en una imitación de la más hermosa y excelente vida”<sup>136</sup> prescrita en la ley, de igual manera, los cantos y las danzas deben imitar a los únicos modelos prescritos sin permitir ninguna alteración o innovación. Un canto supera a otro, no en cuanto al placer o desagrado que causen, sino “en el hacer que cada uno de los educados, conforme a ella, sea mejor”<sup>137</sup>. Platón busca legislar atendiendo sobre todo a su conformidad con la naturaleza<sup>138</sup>.

En el canto habría que considerar, además de lo ya prescrito —su carácter ético—, su sentido religioso. Todo debe quedar consagrado y programado para celebrarse en las diversas festividades religiosas<sup>139</sup>. Según Platón, sólo la divinidad merece ser tomada en serio y el hombre en aquello que tiene de divino. No obstante, si los juegos del hombre incluyen sacrificios, cantos, danzas, a la vez que se juega, se es propicio a los dioses y se entrena, a la vez, para la guerra<sup>140</sup>. No se puede olvidar el lugar que ocupa el hombre, pues “la divinidad es por naturaleza digna de toda clase de bienaventurada seriedad, mientras que el hombre no es más que un juguete inventado por la divinidad”<sup>141</sup>.

Se llega así a comprender que ambas enseñanzas, música y gimnasia, forman conjuntamente al ciudadano. Platón lo expresa magistralmente por medio de la imagen de la lira: es preciso saber tocar el conjunto de ellas, pues si se toca una sola resulta una insoportable melodía, en cambio, si se tocan todas bien producirán una bella armonía<sup>142</sup>; y así, “el que mejor sepa combinar gimnasia y música y aplicarlas a su alma con arreglo a la más justa proporción, ése será el hombre a quien podamos considerar como el más perfecto y armonioso músico, con mucha más razón que a quien no hace otra cosa que armonizar entre sí las cuerdas de un instrumento”<sup>143</sup>.

Otro campo educativo es el de las matemáticas, que incluye, entre otras ciencias, el cálculo, la geometría, la astronomía y la armonía<sup>144</sup>. Este saber se halla en una posición intermedia entre el saber práctico —los fenómenos sensibles, las artes— y el saber filosófico alcanzado por la dialéctica<sup>145</sup>. La ciencia de las matemáticas cobra más valor para Platón al basarse en *medidas* exactas que la rigen<sup>146</sup>; gracias al número se logra precisar la *medida* justa<sup>147</sup>. También en la función política y de gobierno es útil la ciencia matemática, sobre todo para lograr la organización más justa de la ciudad. Las matemáticas logran la armonía en las cosas al facilitar la equidad y así, gracias a esta ciencia, se evitan disensiones en la sociedad<sup>148</sup>.

Dentro de las matemáticas se debe fomentar la investigación astronómica sin temor a contrariar a los dioses<sup>149</sup>. Y es que para entender a Dios y a la *Bondad* se debe aprender a entender *los cielos*, a entender la mente que mueve las estrellas y su razón de ser; se debe aprender a ver la música en su compañía y usar todo lo que se tiene comprendido en una total concordancia; y en virtud del control de esta concordancia<sup>150</sup>.

Las matemáticas representan, para Platón, un papel importantísimo en el proceso de la educación, pues “no hay ni una sola disciplina educadora de niños que tenga tan gran influjo como la que se ocupa de los números”<sup>151</sup>. Gracias a esta ciencia la propia naturaleza se puede superar, teniendo siempre presente que no basta con desarrollar las potencias de la memoria y la inteligencia, sino que es necesario acompañarlas de la virtud<sup>152</sup>.

Platón busca la máxima medida, el mejor modelo, que puede alcanzar a tener la educación para que, a partir de ahí, se desarrolle un programa educativo que tienda y participe de ese ideal. Por ello las matemáticas no son el máximo conocimiento posible, sino sólo una preparación para llegar al conocimiento del *Bien en sí*, lo cual le corresponde a la dialéctica<sup>153</sup>.

Esta última etapa proporciona el conocimiento supremo. Para alcanzarlo, Platón señala un recorrido por diferentes grados de conocimiento por los cuales se asciende: partiendo del conocimiento de lo sensible se ha de llegar al de las realidades inmutables y eternas. Este *largo recorrido*, que va de lo sensible a lo *supra-sensible*, de lo corruptible a lo incorruptible, es lo que Platón llama *segunda navegación*<sup>154</sup>. Se trata de formar mentes filosóficas que dirijan hacia arriba su *visión*, que indebidamente suele estar mirando hacia abajo. Por la ciencia suprema de la dialéctica<sup>155</sup>, y con la preparación de las disciplinas matemáticas —que proporcionan imágenes y representaciones—, se llegan a percibir las ideas u objetos inteligibles en toda su realidad y pureza.

Es una doble vía la propuesta por Platón para llegar al conocimiento supremo: una vía generalizadora, en la cual se pasa del particular a lo general<sup>156</sup>, y la segunda vía consiste en seguir el procedimiento metodológico de las matemáticas que se desarrolla descomponiendo el objeto tratado en partes cada vez más elementales hasta alcanzar la *estructura elemental*. En consecuencia, para Platón, los *Primeros Principios Supremos* se configuran al mismo tiempo como los géneros supremos, los más universales y más simples, y a la vez, como los elementos primarios<sup>157</sup>. Con el método dialéctico se llega al principio mismo para obtener la noción de la esencia de cada cosa<sup>158</sup>.

Platón postula un principio cognoscitivo que sustente todo el aprendizaje anterior: consiste en ser capaces de poder sintetizar la multiplicidad de cosas que se ven en una idea general; es decir, la aprehensión de la unidad conduce y hace dirigirse hacia la contemplación del ser<sup>159</sup>. Sólo al que salga airoso de las pruebas se le constituirá en gobernante y guardián de la ciudad<sup>160</sup>.

Sólo con la madurez de los años se está en condiciones de contemplar el *Bien* “y cuando hayan visto el bien en sí se servirán de él como modelo durante el resto de su vida, en que gobernarán, cada cual en su día, tanto a la ciudad y a los particulares como a sí mismos”<sup>161</sup>. La dialéctica es para Platón, apunta Reale, el saber fundado sobre la intuición intelectual, del mundo ideal, de su estructura, del lugar que cada *Idea* ocupa en relación con las otras y ésta es la *Verdad*<sup>162</sup>.

La belleza está muy relacionada con el bien<sup>163</sup>, ambas se implican mutuamente. Puesto que la ley procura el mayor bien para la ciudad, cuidará especialmente lo referido a la belleza. La ley evitará que los demás artistas —escultores, pintores, arquitectos, etc.— copien la maldad, intemperancia, vileza o fealdad, “para que no crezcan nuestros guardianes rodeados de imágenes del vicio, alimentándose... con una mala hierba que recogieran y pacieran día tras día... con lo cual introducirían, sin darse plena cuenta de ello, una enorme fuente de corrupción en sus almas”<sup>164</sup>. Al contrario, la ley procurará la mejor educación, buscando que los artistas sean guías hacia lo bello y agraciado, para que así los jóvenes vivan en lugar sano que “les indujera insensiblemente desde su niñez a imitar, amar y obrar de acuerdo con la idea de belleza”<sup>165</sup>. Una persona así educada estará más capacitada para percibir las deficiencias, fealdad y defectos en la confección o naturaleza de un objeto, para recibir y alabar lo bueno, para reconocer las formas de la templanza, valentía y de las demás virtudes<sup>166</sup>. En plena concordancia con el objetivo de las leyes, la educación persigue, en última instancia, “que los guardianes sean piadosos y que su naturaleza se aproxime a la divina, todo cuanto le está permitido a un ser humano”<sup>167</sup>.

### c) Principios generales de la *paideia*

Del sistema educativo de Platón se pueden hallar unos principios que no sólo rigen dicho proceso, sino también a la legislación. Para Platón la educación proporciona el conocimiento necesario para poder proceder sabiamente en la vida pública y privada<sup>168</sup>, y es mediante la *paideia* como se obtienen los elementos necesarios para decidir y obrar adecuadamente, consiguiendo, en último término, la felicidad deseada. Como señala acertadamente

damente Jaeger, con Platón “la *paideia* basada en la justicia se erige por vez primera en pauta para juzgar la vida y la obra de un gobernante y se expresa la idea fundamental de la educación de los príncipes”<sup>169</sup>.

El mito de la caverna<sup>170</sup> ha sido visto por los estudiosos de Platón desde varios ángulos, ya sea como un símbolo de la metafísica platónica, de su gnoseología y dialéctica, o también de su ética y mística; pero también simboliza su política y educación<sup>171</sup>. Ahí muestra el estado en que se encuentra el hombre respecto a su educación<sup>172</sup>. En este mito concluye Platón que la educación es el método por el cual se le facilita al hombre poder *mirar* y contemplar la realidad y en especial la *Idea de Bien*; la cual se concibe como el paradigma que debe llevar en su alma el regente y filósofo. Platón señala cuidadosamente, además, que debe haber un *retorno* a la caverna del que se había liberado de las cadenas. Ese retorno es precisamente el regreso del filósofo-político, el cual, si hiciera lo que desea, se quedaría contemplando la verdad, pero debe bajar para salvar a los demás —gobernándolos y educándolos—, a pesar de sus deseos particulares<sup>173</sup>.

El sistema platónico de educación y su relación con la legislación no se puede comprender completamente sin mirar detalladamente *Las Leyes*<sup>174</sup>. En este diálogo Platón sabe enlazar estos dos ámbitos de tal forma que se implican mutuamente. Primeramente, Platón anuncia de modo explícito que la educación es un camino para alcanzar la divinidad, así, “en relación con nuestro argumento debemos definir primero qué cosa es la educación y cuál es su eficacia, pues por ella, decimos, ha de caminar el discurso que tenemos entre manos hasta llegar al dios”<sup>175</sup>. El carácter religioso se halla íntimamente relacionado con la educación. Se puede decir con Jaeger que para Platón la *paideia* consiste precisamente “en la dirección de la vida humana bajo el hilo del *logos*, manejado por la mano de Dios”<sup>176</sup>.

Platón establece una relación muy estrecha entre la educación —*paideia*—, la ley —*nomos*— y la virtud —*areté*—; no se puede concebir la una sin las otras dos, y es el amor lo que inspira al educador los discursos de cómo debe ser el *hombre perfecto* y lo que éste debe ejercitar<sup>177</sup>. Esta nociones las concreta Platón en cuatro características fundamentales que debe alcanzar toda educación:

1ª) La educación es necesaria para alcanzar la excelencia en algún aspecto. Su plan infantil de enseñanza constituye el principio educacional fundamental que Platón suministra para el comienzo del largo proceso educacional del hombre y una de sus grandes innovaciones<sup>178</sup>. Por ejemplo, concreta Platón que el que “ha de ser buen labrador o arquitecto: el uno debe jugar a la construcción de casas de juguete y el otro a labrar la tie-

rra”<sup>179</sup>. La educación es diferente según esos *gustos y aficiones*, es individualizada, pues se dirige a llevar a su perfección las potencias y predisposiciones con que cuenta cada persona en particular. Esta peculiaridad de la educación en Platón es coherente con su doctrina de la especialización en una sola profesión u oficio que favorece la unidad en la ciudad. De la conexión íntima que guardan la educación con la niñez, Platón establece la definición de aquella, al llamar “educación a la virtud que se da primeramente en los niños”<sup>180</sup>.

2ª) Cualquier conocimiento o disciplina si no está acompañada de virtud es “indigna de ser llamada educación en absoluto”<sup>181</sup>. Tanto para gobernar como para ser gobernado se requieren diversas virtudes; en el primer caso, se requiere especialmente prudencia, valor y sabiduría; para el segundo, obediencia, templanza y lealtad. Y como la ley es un modo de educar, también debe participar de ese carácter ético.

3ª) La educación pretende dirigir las almas hacia el conocimiento de lo verdadero y consigue su objetivo, cuando ha formado verdaderos filósofos. Una de las cualidades principales que ha de poseer el filósofo es la veracidad, el amor a la verdad y el odio a la mentira<sup>182</sup>. La educación está dirigida a formar la inteligencia del educando en la verdad, a considerarla como un bien supremo. Ello le permitirá poseer la ciencia y tener los modelos correctos a imitar, ya que “pensar que las cosas son como son, es poseer la verdad”<sup>183</sup>. La educación dirige a los hombres para “que se hallen en condiciones de afrontar la contemplación del ser, e incluso de la parte más brillante del ser, que es aquello a lo que llamamos bien”<sup>184</sup>. A esa tarea de descubrir cuál es la manera más fácil y eficaz para que el hombre se vuelva hacia donde debe, hacia lo verdadero, es lo que Platón entiende por educación<sup>185</sup>.

4ª) La disciplina en la educación no está enfocada ni única ni principalmente a la adquisición de conocimientos, sino que se dirige también a fomentar el afecto hacia aquello que se tiene gusto y aptitud, es decir, dirige a la facultad de la voluntad a amar lo conveniente. La educación estará sobre todo en inculcarle al niño un fin noble: ser perfecto ciudadano, y hacer que lo desee y se apasione por él<sup>186</sup>.

Si entonces, debido a la edad de los educandos, resulta difícil tratar de explicarle los principios para su comportamiento a los niños, no por ello resulta imposible la conducción recta de sus gustos y afectos. A falta del *logos* en el educando, lo suple el *logos* del educador, y una vez que crece el niño comenzará a razonar y a reconocer las costumbres ya adquiridas por los hábitos inculcados, y “esa armonía es la virtud completa”<sup>187</sup>. El amor y



el odio, pasiones humanas, no son para Platón de suyo buenas o malas, sino que requieren ser conducidas al fin preciso, a que miren siempre el bien.

Interesante resulta que Platón dirija la educación no sólo a la posesión de la verdad, sino que en primer lugar lo que haga sea inculcar el amor hacia ella<sup>188</sup>. La relación entre el afecto y el conocimiento en la doctrina platónica están íntimamente relacionadas: si bien es necesario el conocimiento del bien para la perfección propia y para educar a los demás, se requiere además que el amor a ese bien sea de tal forma que conduzca a dirigir todos los esfuerzos en conseguirlo y conservarlo.

#### d) Carácter educativo de las leyes

Después de una primera educación recibida por los padres y en la escuela, Platón indica que será la ciudad quien eduque a sus ciudadanos por medio de las leyes forzándolos a aprenderlas y a conformar su vida con ellas. Cuando la ley señala una disposición, educa a los ciudadanos en sus opiniones, les dirige sus miradas hacia aquella norma. Es célebre la personificación que hace Platón en el *Critón* de las leyes, donde éstas le recuerdan a Sócrates cómo han estado presentes toda su vida dándole una educación: desde el casamiento de sus padres hasta los momentos en que se dispone a morir<sup>189</sup>. La ciudad, del mismo modo que un maestro traza las letras que deberán ser imitadas por sus alumnos, les trazará las leyes, que son obra de legisladores buenos y antiguos, obligando a que conformen a ellas su obrar, tanto los que mandan como los que obedecen. En este sentido la ley es un modo de educar y el legislador un educador<sup>190</sup>. Platón no se limita a formular preceptos, sino que induce a los hombres a una actuación debida que sea conforme con su pensar.

Se puede afirmar con Jaeger que para Platón “toda acción legislativa es educación y la ley su instrumento”<sup>191</sup>. Resulta lógico —sigue Jaeger—, que Platón acabase su carrera como legislador, si tenemos en cuenta que su filosofía era desde el principio hasta el fin una obra de educación y que este concepto adquiriría para él su sentido más profundo<sup>192</sup>.

Toda esta educación, dada su importancia para la ciudad, corresponde ser elevada a la categoría de ley. El poder político ha de ser el responsable de llevar a cabo la tarea educativa, como a continuación se presenta.

#### IV) LA LEY Y LA POLÍTICA

Al cuestionarse Platón si basta la prescripción de la ley para la adquisición de la virtud, concluye que no es suficiente la sola ley para que

el hombre la cumpla. Platón establece una relación muy íntima entre la autoridad y el ciudadano, en donde éste es dirigido por medio de la educación por la correspondiente autoridad. Después de considerar la necesidad de la autoridad, se verá cómo ésta debe estar guiada por un criterio de verdad y de servicio.

### 1) Necesidad de la autoridad

El ciudadano necesita de un guía en sus actividades. Precisamente cuando no hay jefe o éstos son ignorantes o viciosos, la comunidad en cuestión no alcanza su cometido, pues “en las uniones y sociedades para cualquier clase de negocios está bien que cada cual tenga su jefe”<sup>193</sup>.

Hay ciertamente la necesidad de una autoridad que sepa dirigir, pues el ciudadano por sí mismo es propenso a seguir las *tensiones* que no lo conducen a su bien. La autoridad mantendrá su relación con el individuo guiándolo mediante leyes. Platón considera que el hombre no prospera en un estado de aislamiento, sino en un mundo que sea adecuado a su ser y a su destino: “el Estado es necesario para que pueda existir una educación; necesario no sólo como autoridad legislativa, sino también como el medio ambiente, como la atmósfera que respira el individuo”<sup>194</sup>.

De la necesidad de la autoridad se deduce también la de la ley. Se establece dicha necesidad a partir de la incapacidad de los hombres para reconocer lo mejor para su vida, y aun cuando lo llegaran a conocer, no siempre pueden o escogen lo mejor<sup>195</sup>. La autoridad viene a ser la respuesta a un orden natural en la convivencia humana, y en una sociedad gobernada radicaré en la política..

### 2) La justa medida, criterio del político

La política será una tarea propia de filósofos, quienes, sin descuidar la filosofía, se dedicarán a impartir justicia<sup>196</sup>. En *El Político* sostiene Platón que para tener criterio cierto acerca del exceso o el defecto de una cosa no es suficiente la mutua relación entre los extremos, entre lo grande y lo pequeño, entre lo *demasiado* y lo *demasiado poco*, sino que es necesario su referencia a la *justa medida*<sup>197</sup>. La sustancia de cualquier producto artístico debe ser modelada por la *Idea de Bien*: el arte debe ser la exhibición de ese principio y, por tanto, poner de manifiesto la unidad, el bien y la belleza<sup>198</sup>.

Al varón político y real le corresponde tomar las riendas y conducir a la *polis*, pues es quien posee la ciencia adecuada, es él quien sabe qué

*medidas* se deben tomar<sup>199</sup>. La noción de *medida* adquiere en Platón un significado especial. Usa este término para establecer relaciones entre las diversas realidades que acompañan la noción de *ley*<sup>200</sup>. El *arte regio*, como llama Platón a la política, debe ser la causa de prosperidad en el Estado si gobierna y dirige todo a fin de que toda obra sea útil<sup>201</sup>. Este saber político se encuentra ubicado por Platón, entre el saber práctico y el saber teórico, es un paso adelante en el saber<sup>202</sup>.

Para Platón hay una medida natural a la cual han de hacer referencia los actos humanos y “que viene a ser esencialmente aquello en que entre nosotros se distinguen los malos y los buenos”<sup>203</sup>. En este caso *el medir*, más que ser una simple comparación, hace referencia a cierto *informar* de conocimiento al hombre, en que a partir de ahí, dirige su obrar práctico. La política es definida entonces como la capacidad de ligar de manera justa y equilibrada, sobre la base del conocimiento de la norma y de la medida suprema, las fuerzas del alma que se contraponen entre sí<sup>204</sup>.

Gracias a esa *medida* el alma puede estar cerca de la verdad; *medida* que se traduce en las normas y leyes de la vida que le dan al hombre el criterio para actuar; las leyes se imponen al ser una imitación de la verdad, en contraposición con el simple arte imitativo que, al no contar con conocimiento, se aleja de la verdad y cae en exageraciones en el obrar<sup>205</sup>. El gobierno de la ley debe intentar ser una *imitación* de la única constitución verdaderamente buena, la que se fundamenta sobre la directa actuación del poder del verdadero conocimiento, o sea, del conocimiento filosófico. El gobierno de aquél que tiene el verdadero conocimiento debe comportarse, frente a la constitución existente, como una divinidad frente a la humanidad<sup>206</sup>. Por ello, se llega a la misma conclusión antes vista: al filósofo le compete la posición directiva y determinante en la actividad política práctica, pues sólo él posee el verdadero saber político y tiene bajo su cuidado las normas supremas<sup>207</sup>. Una *imitación* sin conocimiento nunca podrá ocupar el lugar de una ley<sup>208</sup>.

Se puede concluir, siguiendo a Reale, diciendo que “en general, la noción de justa medida se halla presente desde el principio hasta el final de *Las Leyes*. Platón revela expresamente cuál es su fundamento, de una gran finura teológica, cuando afirma que para nosotros los hombres Dios es la medida de todas las cosas”<sup>209</sup>.

### 3) Los gobernantes, al servicio del ciudadano y de la ley

Para que haya armonía en la ciudad, el gobernante debe tener como propios los mismos objetivos que tuvo el legislador al redactar sus leyes,

pues sólo si tiene el mismo criterio podrá aplicar en su verdadero sentido el espíritu de la ley. El gobernante podrá asumir esos mismos objetivos si se educa como filósofo, siguiendo todas las etapas que lo conducen al conocimiento de lo verdadero<sup>210</sup>. Hasta ahora, los gobernantes —dice Platón en el *Gorgias*—, sólo han procurado, en el mejor de los casos, el proporcionar placer a sus ciudadanos, pero no hacerlos lo mejor posible; han actuado como un cocinero que sólo procura que sus alimentos causen placer sin observar si son saludables<sup>211</sup>. De hecho, hoy en día —continúa Platón—, el único que tiene su mente puesta en el verdadero arte político y el único que ejerce la verdadera política es Sócrates, quien en sus discursos no pretende proporcionar el mayor placer o halagar, sino de procurar el mayor bien aun a costa de su misma seguridad: si algo se ha de temer no es la muerte, sino obrar injustamente en contra de los hombres o de los dioses<sup>212</sup>.

A diferencia de Isócrates, quien veía como misión del Estado lograr el bienestar de la *polis* y hacerla más grande y fuerte<sup>213</sup> —como lo creían también los grandes políticos de Atenas, un Temístocles o un Pericles—, Platón la centra, en cambio, en la educación del ciudadano y en el perfeccionamiento personal y común de todos en la *polis*. Las magistraturas, a su vez, guardarán para Platón un equilibrio frente a la legislación, “ambas son correlativas y recíprocas: ninguna es viable sin la otra”<sup>214</sup>. El Estado, así como se había visto respecto a las leyes y la autoridad, es necesario para asegurar la mejor moral de los ciudadanos y esto no sólo en un aspecto, sino en todos. Por ello el legislador debe tener una clara concepción de la virtud entera<sup>215</sup>.

Mientras que Platón en *La República* había encarnado la razón en el Estado, haciendo con ello más un Estado modelo que realizable, en el *Político* y en *Las Leyes*, en cambio, se acerca más a un Estado realizable al someterlo a la ley. Al terminar su vida esforzándose por llevarlo a cabo, se puede decir con Wilamowitz, que la vocación política de Platón ha sido la tragedia de su vida<sup>216</sup>. Reale afirma que la componente “política” del platonismo ha sido comprendida en toda su relevancia y en todo su alcance, solamente en nuestro siglo, en gran parte debido a la reivindicación de la autenticidad de la *Carta VII* en la cual Platón dice expresamente que *la política fue la pasión dominante de su vida*<sup>217</sup>. Por su parte, Jaeger va más lejos diciendo, y tratando de demostrar, que el problema político constituye no sólo el interés central de Platón como *hombre*, sino que es la sustancia y la esencia de la misma filosofía platónica<sup>218</sup>.

Para Platón la ley debe estar por encima de cualquier régimen que gobierne, pues el fin de la ley no se orienta a proteger dicho gobierno, sino que su mira está en alcanzar la justicia, pudiéndose valer para ello de diver-

esos tipos de gobierno; sin embargo, para Platón no deja de ser cierto que hay algunos regímenes que facilitan la obtención de la justicia mejor que otros.

Mientras que en *La República* el Estado estaba gobernado por el *rey-filósofo* que ha conocido el *Bien*, en *Las Leyes* propone Platón un gobierno absoluto de la ley. Ello es debido a la imposibilidad de encontrar a ese filósofo *ideal* que pueda gobernar sin leyes escritas. El *Político* se halla en cierto modo en el intermedio entre los otros diálogos, no sólo cronológicamente, sino en cuanto a esas dos posturas. De aquí que la figura del legislador vaya cobrando mayor fuerza en los últimos diálogos de Platón, y le dedique una gran parte de extensión en su obra a la elección y formación del legislador mediante una educación conveniente<sup>219</sup>.

El saber lleva implícito el poder mandar; pero dicha autoridad no es un bien en sí, sino sólo un medio de servicio a la ciudad<sup>220</sup>. El coloquio amoroso que tiene el gobernante con el *Bien*, se debe transferir a la relación que debe haber entre los gobernantes y los subordinados<sup>221</sup>. La autoridad debe estar subordinada a la ley y al servicio de ella. Esta relación de subordinación evitará que se caiga en arbitrariedades<sup>222</sup>. Platón sostiene continuamente un principio e las leyes: buscar servir a la ciudad y procurar que los ciudadanos sean mejores para que alcancen la felicidad. Es precisamente a través del trabajo como se sirve mejor, pues se es útil, y por tanto buen ciudadano; la noción de *utilidad* para Platón, está también íntimamente unida a la de *bien*. Platón pone como ejemplo al comerciante, quien es un gran bienhechor de la ciudad al repartir de manera uniforme y simétrica lo que se encontraba de forma desigual y asimétrica<sup>223</sup>; siendo útil a los demás, es un buen comerciante y, por ende, un buen ciudadano. Y en particular se refiere Platón a los dedicados a la política, a las cosas de la ciudad en general, quienes procurarán no apartarse nunca de la intención de servir, pues “el que no ha servido no puede llegar a ser digno de alabanza como superior, y es preciso que se presuma, más que de haber mandado bien, de haber servido bien, en primer lugar a las leyes, en la idea de que éste es un servicio que se presta a los dioses”<sup>224</sup>.

#### 4) La transgresión de la ley

Los rectores de la ciudad cuentan con las leyes penales no sólo como un medio de coacción para el ciudadano, sino principalmente como un medio educativo. De aquí el interés de Platón por justificar tales leyes y de señalar con claridad los fines que se propone con ellas. Contando con el conocimiento sobre la bondad o maldad de las acciones, y teniendo bajo su responsabilidad el bien común, Platón considera cómo la ley tiene la auto-

ridad suficiente para castigar las transgresiones que se pudieran cometer contra ella.

No obstante los motivos poderosos que hay para obedecer a la ley, el hombre, ser libre, puede transgredirla. Platón encuentra que el mal siempre está rondando la naturaleza mortal del hombre y hay que enfrentarse a él, ayudándose de la inteligencia para alcanzar *la santidad*<sup>225</sup>. Platón se enfrenta a este hecho comenzando de una forma acostumbrada: acude a una comparación entre la ciudad y el hombre; la ciudad se comporta de manera análoga a la constitución del hombre. Así como para la buena educación del hombre hace falta atender tanto a su alma como a su cuerpo, y éste se perfecciona mediante la gimnasia y se cura de sus dolencias o previene enfermedades mediante la medicina; de modo semejante, la política en la ciudad se perfecciona mediante la legislación y se *cura* aplicando la justicia mediante las leyes penales. Como dice Jaeger, para Platón la misión del legislador “más importante no consiste precisamente en castigar los desafueros cometidos, sino en prevenir que se cometan desafueros. Platón sigue, al decir esto, el ejemplo de la ciencia médica”<sup>226</sup>. Si se tiene como un mal para el hombre la enfermedad corporal, con mayor razón lo será el que afecte al alma que es superior al cuerpo. El mal del alma es la injusticia y su remedio es el castigo apropiado, pues “el castigo justamente impuesto enmienda a los hombres, los hace más justos y es una medicina de la maldad”<sup>227</sup>.

Platón presenta una imagen gráfica al comparar la aplicación de las leyes al ejercicio de un médico: mediante la ciencia médica se aplican curaciones “cortando, quemando o produciendo alguna otra clase de dolor”<sup>228</sup>. De modo semejante, aplicando la ciencia política, en ocasiones se procede a producir también dolor al desterrar, golpear o condenar a muerte; sin embargo, también se busca la *curación* del paciente, en este caso, tanto del delincuente como del ciudadano y su ciudad<sup>229</sup>.

Platón considera que con la ley penal se pueden conseguir cuatro fines principales. El primero es el fin preventivo, con el que se trata de evitar que se llegue a cometer el mal teniendo presente el castigo que se merecería sufrir<sup>230</sup>. También tiene un fin educativo: las leyes, al mostrar las faltas y los grados de castigo que conllevan, enseñan un rango de valores en donde se muestra la gravedad que cada transgresión tiene<sup>231</sup>. Un tercer fin es el punitivo, es decir, el castigo proporcionado<sup>232</sup>. El último fin es el correctivo, con el que se intenta regresar a la situación anterior a la ejecución del mal cometido. Aunque similar al fin punitivo, se diferencia en que el fin anterior miraba al castigo por aplicar, mientras que ahora, en cambio, este fin correctivo se interesa más por la *curación* de los implicados, “por-

que, en efecto, ninguna pena se impone por ley para mal, sino que o se mejora al que la sufre o lo hace menos miserable”<sup>233</sup>.

Habiendo establecido la finalidad y las relaciones que guarda la ley en el entorno social, llega el momento de considerar la naturaleza y fundamento de dicha ley.

## V) NATURALEZA DE LA LEY

Considerando a la ley en sí misma, Platón subraya algunas propiedades esenciales que deben ser tomadas en cuenta por los legisladores. Primeramente, en tanto que la ley dirige la libertad de los hombres, supone en dicha ley una carácter ético; de esta característica tratará el legislador de hacer partícipes a las realidades que involucra, tales como la familia, la educación o el mismo gobierno. Otra característica de la ley es causar un efecto al que Platón pone particular atención: la unidad. Tarea del político consistirá en lograrla y constituir una armónica ciudad. Y una vez que hayan sido concretadas las leyes, habrán de darse a conocer por su promulgación; interés especial muestra Platón en cuidar mucho la forma de redactarlas, a fin de conciliar el carácter obligatorio de la ley con la obediencia libre del ciudadano.

### 1) Carácter ético de la ley

Las leyes dirigen la libertad del ciudadano, y lo pueden hacer hacia el fin adecuado o no. Tarea del legislador es saber hacia dónde debe orientar sus leyes. Si una ley no se ordena a lo que es en sí, a lo *bello en sí* o a la *verdad en sí*, sino a la multiplicidad de las cosas particulares, entonces deja de ser filosófica<sup>234</sup>. Y tal ley, falsa, lo que hace no es sino corromper la ciudad. En tanto que la ley dirija al bien adecuado, será éticamente buena<sup>235</sup>.

Todo este mundo de la virtud en el que Platón construye su nuevo orden se fundamenta en que el ciudadano puede tener autodeterminación moral en base al conocimiento del bien. Y aquí choca frontalmente su pensamiento con el mundo en que reinaba el *destino*, la *moira*<sup>236</sup>. Platón hace un gran esfuerzo por implantar su ética en la ciudad aplicando a su vez la ética individual de Sócrates<sup>237</sup>. Para Platón la divinidad no determina fatalmente al hombre, por lo que pueden ser vigentes una ética, una educación y, por tanto, una legislación.

Además, la ley se puede tomar como un criterio de discernimiento ético para la ciudad. Gracias a ella, la población tiene un punto de referen-

cia para su obrar. Si el hombre puede alcanzar por sí mismo, a través de la razón, el conocimiento verdadero para obrar convenientemente, la ciudad cuenta también con dicha razón, expresada a través de ley, con la que puede discernir entre lo bueno y lo malo, éticamente hablando. La noción de ley implica un ámbito de carácter ético, “así, la maldad y la virtud estarían mejor diferenciadas para nosotros; y al hacerse ello más claro, también la educación y las otras prácticas se harán quizá más perspicuas”<sup>238</sup>. En fin, las leyes para la ciudad constituyen la verdad<sup>239</sup>.

Como muestra, ejemplifica Platón su importancia en las artes: si es agradable el cantar bien, es mejor cantar cosas buenas<sup>240</sup>. Aquí se encuentra la diferencia entre el educado y el que no lo está. El mejor educado será quien dominando el arte, participa también del valor del bien: educado es quien canta bien y baila bien, pero que además lo hace con buenas canciones y buenos bailes, éticamente hablando. Existe una unión inseparable entre lo estéticamente bello y lo éticamente bueno. No sólo el legislador debe ser virtuoso, sino el contenido de la ley debe llevar, implícito o explícito, el carácter ético.

Taylor sostiene que no puede distinguirse si *La República* es una contribución a la ética o a la política, si su objeto es la justicia o el *Estado ideal*, puesto que prácticamente no hay distinción entre la moral y la política: las leyes del derecho son las mismas tanto para las clases sociales, como para la ciudad, así como para los individuos<sup>241</sup>. Pero se debe añadir que estas leyes son sobre todo leyes de moral personal; la política está fundada sobre la ética y no la ética sobre la política<sup>242</sup>. Formar el verdadero Estado, para Platón, significa formar al verdadero hombre<sup>243</sup>.

Resulta más comprensible la postura platónica si no se compara su Estado y sociedad con los actuales, pues en la Grecia clásica no había una autoridad moral que diera plena satisfacción a las necesidades de la sociedad, sobre todo las morales; en cambio, en nuestra civilización occidental, derivada de una cultura cristiana, hay la posibilidad de corroborar las normas morales dictadas por la recta razón con una institución ajena al Estado, por ejemplo con la Iglesia. Platón ve la necesidad de fundar esa autoridad moral y la establece en quien pueda sustentarla sobre toda la ciudad: sólo la encuentra en el Estado, que es quien puede lograr la unión de todos los habitantes de la ciudad; y el órgano que tiene para conseguirlo es precisamente mediante la ley. Esto nos lleva a considerar a continuación cómo la ley favorece y consigue la unidad de la ciudad.



## 2) La ley, instrumento de unidad

Platón considera que de la misma manera que la justicia es inherente a la noción de ley, así también la unidad en la ciudad viene a ser un efecto necesario que se obtiene al acatar y obedecer las prescripciones de los legisladores. La unidad es indispensable y un factor determinante para la prosperidad de la ciudad. De modo semejante a como los filósofos anteriores a Platón habían postulado una sustancia material como base del mundo físico, ahora, del ejemplo de esa unidad de la naturaleza, viene la necesidad de la *polis* como una condición de la unidad humana<sup>244</sup>. La unidad se consigue, cuando todos los ciudadanos tienen los mismos objetivos en común, una voluntad común para aunar fuerzas y vencer obstáculos. Es el bien que se busca el que hace posible la unidad y permanecer en ella<sup>245</sup>. Y cuando no existe esta unión y se quiere seguir gobernando, se transforma el régimen en una tiranía y los ciudadanos se transforman en servidumbre; tal fue el caso, comenta Platón, del reino de Persia<sup>246</sup>. La ley interviene para coordinar y armonizar las diferentes partes de que consta una ciudad. El legislador debe tener en cuenta que el mayor bien para una ciudad es aquel que logra agruparla y unirla como un todo<sup>247</sup>, y en cambio, el mal mayor es aquel que la disgrega, que la hace múltiple<sup>248</sup>.

### a) Medios para lograr la unidad

En uno de los primeros diálogos, el *Lisis*, establece Platón que lo que une a los seres humanos unos con otros es la norma y la ley de un bien supremo impreso en el alma<sup>249</sup>. Platón sugiere dos modos para lograr unir la ciudad: se trataría de unir la parte eterna del hombre con *hilos divinos* y la parte animal con *hilos humanos*<sup>250</sup>.

Los *lazos divinos* son aquellos que se refieren al elemento divino que hay de común todos los hombres. Se les califica de divinos porque *enlazan* “con divina atadura la parte inmortal que hay en sus almas”<sup>251</sup>. Esta *hilaza* se logra engendrando en el alma el conocimiento sobre lo bello, lo justo y lo bueno. Las leyes intervienen al producir la atadura en esos caracteres *nobles por origen*, al educarlos según su propia naturaleza<sup>252</sup>. Un elemento primordial de esa educación es saber llegar a una comprensión de la unidad a partir de la multiplicidad<sup>253</sup>. En particular, el político debe tener la capacidad de comprender cómo es que a partir de la multiplicidad de cosas se llega a entenderla como una sola. Por ejemplo, saber cómo la justicia, la prudencia, el valor y la templanza tienen algo en común que les hace ser parte de una *virtud total*<sup>254</sup>.

Por su parte, los *lazos humanos* corresponden a las relaciones “que nacen de los matrimonios e intercambios de niños entre ciudades, así como

aquellos que se refieren a promesas de casamientos y enlaces entre particulares”<sup>255</sup>. Para lograr que haya un buen *entramado* en la ciudad habrá que cuidar que esas uniones no miren sólo el bien particular buscando la riqueza, sino que deberán mirar lo honesto procurando combinar los caracteres contrarios para conseguir “un tejido flexible, y, como se dice, bien trabado, para así confiarles siempre en común las magistraturas en las ciudades”<sup>256</sup>. La política será quien tenga la tarea de lograr que estos *lazos* de unión se fortalezcan y perduren en la ciudad.

### b) La política, arte de unir

La tarea de dar unidad a la ciudad se expone de un modo más detallado y explícito en el diálogo *El Político*, cuando Platón intenta describir la función propia del político. Ahí se desarrolla la descripción de lo que debe ser la *real acción coordinadora*<sup>257</sup> del político. Para ello se sirve del *arte de tejer* como paradigma, pues así como el tejedor va confeccionando telas y ropas uniendo y entrelazando diferentes tipos de hilos para producir un tejido, de modo semejante ésa es también la tarea del político, que debe *entrelazar* las diferentes actividades de los hombres y coordinar las diferentes ciencias para *producir* una ciudad unida, armónica y feliz. A la política le corresponde la tarea de llevar a cabo esa unidad que persiguen las leyes. Esa *real acción coordinadora* tiene como función criar y educar conforme a la ley<sup>258</sup>, su tarea es cuidar “de las leyes y de todos los asuntos de la *polis*, y todo lo entreteje con exactitud extrema”<sup>259</sup>.

Las leyes ofrecen una organización política fuerte y firme en la que se apoyarán los demás órdenes de la vida social. Y para obtener como resultado esta firmeza del *tejido*, se precisa saber coordinar los elementos fuertes con los débiles<sup>260</sup>. Por este hecho se sigue “que es necesario que los hombres se den leyes y que vivan conforme a ellas o que, de lo contrario, en nada se diferenciarán de los animales más feroces”<sup>261</sup>.

Platón designa a la virtud de la obediencia como un factor muy provechoso y eficaz para dar la unidad necesaria a la *polis*. Por ello, jamás habrá nadie que no esté mandado. Se vivirá siempre mirando y siguiendo al jefe y dejándose gobernar por él hasta en detalles mínimos<sup>262</sup>. Se invita, así, a obedecer “pública y privadamente a cuanto hay en nosotros de inmortal, dando nombre de ley a lo dispuesto por la razón”<sup>263</sup>.

### c) Unidad en el hombre y en la ciudad

Además de buscar la unidad en la ciudad, se debe tener cuidado de no *dividirse* a sí mismo; ello se debe manifestar en su obrar exterior al prac-

ticar sólo una actividad o profesión. Y en tanto que la ocupación individual de cada ciudadano es el medio por el cual le es más accesible adquirir su perfeccionamiento, la ley también habrá de dictar al respecto algunas directrices a seguir. La razón de la importancia en dedicarse a una actividad propia y única reside en la prioridad que guarda para Platón la virtud de la unidad<sup>264</sup>.

De esta manera, la *areté* del alma consistirá en la adquisición de la mayor unidad que le es posible, fundada en el *Bien* y el *Uno*, en una palabra, en estar *uni-formizada*<sup>265</sup>. Ya en el *Filebo* mostraba Platón que el justo medio es, en cada caso, ser *bueno* y *cognoscible* en la más grande *medida*<sup>266</sup>. En el *Cármides* describe Platón la importancia que hay en considerar al hombre como un todo: los médicos tienen que considerar al enfermo todo entero si quieren curar una parte enferma; y lo mismo ocurre si se quiere curar al cuerpo, en que se necesita considerarlo unido al alma<sup>267</sup>.

Para Platón todo en la ciudad debe favorecer la unidad. Al exponer la ciudad modelo, Platón resalta el papel de la ley como causa de la felicidad de la ciudad mediante la unidad de la misma<sup>268</sup>. Incluso cuando piensa sobre la extensión conveniente para la *polis*, lo hace teniendo cuidado de que continúe siempre siendo una. La unidad física reflejará que la ciudad es una y ayudará a que se comporte como tal. La ley no debe permitir que la ciudad crezca tanto en extensión que se lleguen a constituir varias ciudades. Platón lo concreta con un ejemplo muy gráfico y significativo: un proyecto arquitectónico sobre la construcción de la ciudad. Se prescriben normas para que se construyeran las casas una después de otra, pues de este modo se logra que en su conjunto la ciudad entera tenga el aspecto de una sola casa. Así se logra, a la vez, que la unidad física le sirva a la ciudad como protección, pues sus paredes harían las veces de murallas contra los enemigos de fuera<sup>269</sup>.

### 3) Promulgación y redacción de la ley

Dentro de las características propias de la ley, está la necesidad de ser promulgada. Platón no se conforma con que las leyes simplemente se conozcan, pues no busca el cumplimiento por el cumplimiento, sino que al tener siempre en la mira la felicidad de la sociedad y sus integrantes, busca la manera de que la ley sea también asimilada, comprendida, por cada uno; sólo así cada ciudadano puede desarrollar realmente las virtudes y dirigir sus actos hacia el mismo fin que la ley persigue. Este interés le hace a Platón detenerse en buscar la mejor formulación de las leyes; considera que para que las indicaciones del legislador produzcan alguna eficacia tendrán

que oírse con humildad y buen ánimo. Esta disposición en el ciudadano se puede conseguir, si se le da a conocer la ley de una manera apropiada. La forma de redactarlas ayuda a tener eficacia en su observancia.

La ley para Platón tiene una concepción más amplia y completa que la que se tuvo tiempo después. Propone que las leyes deben ser cumplidas no por los castigos, sino por el convencimiento que proporciona la educación, deben ser como una *llamada* que hace el legislador y a la cual pueden responder libremente los legislados. Platón desea que la ley venga, más que con la fuerza de una orden, con una voz persuasiva que entre en lo más profundo del alma<sup>270</sup>.

Si el legislador exhorta o persuade a los sometidos redactando sus leyes de una manera agradable en que explica la razones que hay para cumplirlas, el ciudadano conocerá el aspecto positivo de las leyes y podrá amarlas y respetarlas<sup>271</sup>.

A semejanza de los *nomos* del canto con cítaras, que contienen preludios, o como los discursos que cuentan con un exordio, Platón indica que en los *nomos* verdaderos, en los que se denominan leyes de la ciudad, también será necesario que el legislador les prescriba, tanto en su conjunto, como “a cada una de ellas sin dejarlas nunca privadas del preludeo que ha de precederlas”<sup>272</sup>. Sobre la base de los preludios o proemios se logra instruir al ciudadano alcanzando éste su educación en la medida de su capacidad. De esta forma el proemio viene a ser como el puente que enlaza la razón filosófica con la ley, es el *lazo* de unión para que el Estado no sea al ciudadano como algo intolerablemente árido<sup>273</sup>.

Platón mismo aconseja que su código fuera estudiado como un libro de texto<sup>274</sup>. Parece como si Platón intentase mostrar, de una manera explícita, mediante la misma redacción de sus obras, el cuidado que hay que prestar en la forma literaria<sup>275</sup>. Se puede concluir con Cairns que “Platón en realidad no está legislando; de hecho su pretensión es asimismo enseñar. La ley para Platón es una forma de literatura, y la responsabilidad del legislador es mayor que la del poeta”<sup>276</sup>.

## VI) FUNDAMENTO DE LA LEY

Después de haber establecido algunas de las propiedades que tiene la ley y su papel en la educación del ciudadano, a través de la autoridad, para alcanzar su finalidad, se precisa ahora fundamentar y determinar las causas que la constituyen.

En la formulación de la ley intervienen esencialmente tres realidades: la razón, el legislador y la divinidad. Si bien las tres realidades están profundamente relacionadas para dar origen a la ley, sin embargo, intervienen de distinto modo: la ley es promulgada por el legislador que, mediante su razón, ha logrado comprender el modelo divino que mide todas las cosas. La divinidad será, finalmente, el fundamento último que sustente la ley. A continuación se tratará de distinguir y explicar el alcance de esas tres causas que intervienen en la constitución de la ley y la relación que guardan entre sí.

### 1) La razón, fuente próxima de la ley

La razón ocupa un lugar esencial en la noción de la ley. En la definición platónica de la ley, aparece ésta como un *juicio* que se hace decreto general en la ciudad<sup>277</sup>. Este juicio es formulado por la razón para dirigir las tendencias y afecciones hacia su bien, “en efecto, la razón nos dice que debemos seguir constantemente una sola de aquellas tensiones... y que esa tensión es la conducción del raciocinio áurea y sagrada, que se llama ley general de la ciudad”<sup>278</sup>.

#### a) La razón mide y es medida

La razón y la ley mantienen una relación estrecha y directamente proporcional: si algo se aleja de la razón, se aleja igualmente de la ley y del orden<sup>279</sup>. Esa relación es una relación de causalidad: la razón es quien da a luz a la ley, viniendo así a ser su causa próxima.

Ahora bien, la razón, a su vez, ha de ser conformada, ha de ser *medida*, pues no es absolutamente independiente o autónoma, sino que depende del conocimiento por el cual es *informada*. Este es un punto crucial en la doctrina platónica que la distingue de la corriente sofística. Para clarificarlo, Platón hace una analogía entre el conocimiento y la alimentación física: el alma que no tiene conocimientos, que está en la ignorancia, es como quien está falto de alimento; y así como quien se alimenta *llena* el vacío del hambre, la inteligencia puede *llenar* el vacío de la ignorancia si *toma* para sí el conocimiento de lo que tiene realidad, de lo que es más verdadero. Es preciso, por tanto, distinguir qué es lo más verdadero, lo más real, para que la razón sea medida adecuadamente y, a partir de ahí, pueda el hombre dirigirse correctamente.

Platón gusta hacer un juego de palabras entre la razón (*νοῦς*) y la ley (*νόμος*) para relacionarlas incluso etimológicamente, al decir que las obras

escritas que hacen mejor al estudiante son aquellas que versan sobre las leyes, “si no vano sería que tuviera un nombre parecido al del entendimiento esa nuestra divina y maravillosa ley”<sup>280</sup>.

Se puede decir entonces que en la raíz de toda la doctrina platónica de la legislación se encuentra la idea de que el legislador es capaz, sólo por medio de la razón, de formular un conjunto de leyes adecuadas a la comunidad<sup>281</sup>. Esta idea será desarrollada más tarde por los defensores de la *ley natural*<sup>282</sup>, seguida inmediatamente por su discípulo Aristóteles<sup>283</sup>, y poco más tarde por los estoicos<sup>284</sup>. Siglos más tarde Santo Tomás de Aquino nada más empezar su tratado sobre la ley en general propone que la ley, al ser regla y medida, se halla en el sujeto “como principio activo que regula y mide; y como el medir y regular pertenece a la razón, síguese que la ley pertenece solamente a la razón”<sup>285</sup>.

En *La República* se acude a la ayuda de la razón como buena conductora de los deseos del hombre, a fin de no desviarse ni dirigirse en contra de la ley<sup>286</sup>. Pero sólo más adelante se precisa en qué consiste *lo más real y verdadero*<sup>287</sup>. La guía de la razón es la verdad. Ésta viene a ser su alimento *saludable*, pues la parte del alma “con que comprendemos, a todo el mundo le resulta claro que siempre tiende toda ella a conocer la verdad tal cual es”<sup>288</sup>.

Es preciso que el alma siga al *elemento filosófico*, la razón, pues de esta manera cada parte de ella “disfruta de sus peculiares placeres, que son los mejores y, en la medida de lo posible, los más verdaderos”<sup>289</sup>. Al seguir lo ordenado por la razón, si ha sido ya medida anteriormente por lo más verdadero y por consiguiente en lo más conveniente del alma, se consigue medir las leyes y alcanzar la felicidad y el mayor placer<sup>290</sup>.

## b) La verdad, *medida* de la razón

La razón debe cuidarse de no tomar como más verdadero lo aparente<sup>291</sup>. Ese verdadero saber consiste en captar lo que *es en sí*, pues “el saber se dirige por naturaleza a lo que existe para conocer lo que es el ser”<sup>292</sup>. En Platón existe la convicción radical de una correspondencia estructuralmente perfecta entre el conocer y el ser<sup>293</sup>: los razonamientos tienen un parentesco con los mismos objetos que explican, y hay la misma relación entre el *ser* y el devenir, que entre la verdad y la opinión<sup>294</sup>. La opinión, en cambio, está en un lugar intermedio entre el saber y la ignorancia<sup>295</sup>. La transición se hace fundando la opinión con un razonamiento causal, esto es, fijarla con el conocimiento de la causa, de la *Idea*<sup>296</sup>, volviéndose así en ciencia. Para

Platón la razón debe ser capaz de llegar al grado máximo en el conocer, lo cual equivale a conocer el máximo grado de ser<sup>297</sup>. Por ello le interesa a Platón señalar el itinerario que la razón habrá de seguir para llegar a tener los más sublimes conocimientos y ser medida por ellos; ese itinerario le permite además distinguir los diferentes tipos de conocimiento. Platón divide en cuatro los estadios del conocimiento: comenzando por la imaginación, en segundo lugar coloca la creencia; a ambas le corresponde ser un tipo de *opinión*, y su objeto es lo sensible, lo *natural*. Le siguen la *dianoia* para el tercer lugar y para el cuarto y máximo nivel de conocimiento, la inteligencia<sup>298</sup>, los cuales son ya conocimiento científico teniendo como objeto lo *sobre-natural*. Suele caracterizarse la *dianoia*<sup>299</sup> como el pensamiento discursivo o razonamiento que va de las premisas a la conclusión y que se corresponde al conocimiento utilizado en la ciencia de lo matemático-geométrico; mientras que por *noesis* se entiende la intuición directa o aprehensión del objeto, propio de la dialéctica y filosofía<sup>300</sup>. La *noesis* es la aprehensión pura de la *Idea* y del principio supremo y absoluto, esto es, de la *Idea del Bien*. Sólo el filósofo es quien alcanza este grado de saber<sup>301</sup>.

De hecho, lo que se ha de buscar y pedir siempre, no es que se cumpla la propia voluntad, “sino que esa voluntad se acomode aún en mayor grado a la propia razón; esto es lo que debe pedir y solicitar con afán la ciudad y también cada uno de nosotros: ser razonables”<sup>302</sup>.

### c) Criterio de verdad

En el ámbito objetivo, es decir, desde las cosas mismas, aún faltaría especificar cuál es el fundamento ontológico para Platón en base al cual son verdaderas las cosas y pueden éstas *medir* la razón que *mide*, a su vez, la ley. Platón analiza la problemática: al ver el mundo sensible observa el movimiento; las cosas que cambian no pueden fundamentarse ni por sí mismas, ni entre sí, sino que requieren algo que sea constante a fin de poder tomarlo como medida. La razón no puede tomar como medida algo que cambie continuamente, sino que debe estar “atenida a lo que es siempre igual, inmortal y verdadero”<sup>303</sup>. A su vez, para que la ley sea lo más digna posible debe someter lo más humano a lo inmutable y divino<sup>304</sup>. La referencia a lo inmutable había sido tratada por filósofos anteriores a Platón, al relacionar la ley y el cosmos, y hacían derivar los principios de la vida humana de los principios del cosmos que eran eternamente válidos<sup>305</sup>. Ahora Platón asignará como un atributo propio y divino aquella cualidad que permite mantenerse siempre igual y constante<sup>306</sup>. Por este carácter sagrado de las leyes, aquellos decretos que se refieren directamente a la

divinidad, como lo podrían ser las erecciones de los templos o los sacrificios y cultos que se rinden a los dioses, son considerados como “las más grandes, los más hermosos y primeros de todos los estatutos legales”<sup>307</sup>.

El máximo conocimiento que puede obtener la razón también tiene un carácter divino. Platón no se detiene y precisa este conocimiento. Propone como el más sublime objeto de conocimiento la *Idea de Bien* y sin el cual “aunque conociéramos con toda la perfección posible todo lo demás, excepto esto, no nos serviría para nada”<sup>308</sup>. La mayoría de la gente cree que esta *Idea de Bien* es el placer; en cambio, es “para los más ilustrados, el conocimiento”<sup>309</sup>. El conocimiento de la *Idea de Bien* es la que hace útiles a las virtudes y a todo otro saber o posesión<sup>310</sup>. Así como el sol da a los objetos sensibles la posibilidad de ser vistos, de su generación, crecimiento y alimentación, sin que el sol sea la misma generación o crecimiento, así la *Idea de Bien* “proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce”<sup>311</sup>. La *Idea de Bien* es fuente de conocimiento, de ciencia, y de verdad: “a las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia”<sup>312</sup>. Esa máxima *Idea*, la *Idea de Bien*, se obtiene a través de la dialéctica, y por eso al filósofo se le denomina también como el *dialéctico*<sup>313</sup>.

Desarrollar la idea platónica de *Bien*, así como su doctrina sobre las ideas, llevaría lejos del objetivo del presente escrito, pero lo que sí interesa considerar es la necesidad que tiene el filósofo, o quien haya de regir la *polis*, de contemplar ese *Bien* y, a partir de este conocimiento, dar origen a las leyes<sup>314</sup>. La bondad del ser consiste en que cada uno, teniendo una función específica posea la capacidad para realizarla<sup>315</sup>. Al aplicarlo al campo político, la razón legisladora captará esa conformidad, quedará medida por ese conocimiento y lo expresará en forma de ley para lograr el fin de la sociedad, que es la participación en la justicia<sup>316</sup>.

Se ha escrito mucho sobre si Platón dejó de acudir a la teoría de las ideas en el diálogo de *Las Leyes*. Con respecto a la ley, parece acertada la postura de Margherita Isnardi, que señala que, para descubrir la ley natural, según el Platón de *Las Leyes*, no hace falta remontarse a las *Ideas*, sino que se puede encontrar en el cosmos, que tiene inmanente un orden racional suficiente para descubrir la ley natural<sup>317</sup>.

## 2) El legislador, causa próxima de la ley.

Para Platón es evidente que al hablar de una *razón legisladora* se está refiriendo propiamente al legislador. Por ello le interesa perfilar y deli-



mitar el papel del regidor y del legislador en la elaboración de las leyes y en la conducción de la ciudad a su fin<sup>318</sup>.

### a) El legislador-filósofo.

Para el legislador es necesario conocer las verdades primeras, pero como sólo los filósofos son capaces de poder alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo<sup>319</sup>, entonces necesita ser filósofo<sup>320</sup>. Aquí tiene su origen el valor primordial atribuido a la función filosófica por Platón. Quien conoce la verdad tiene un poder eficaz, pues sólo el sabio es verdaderamente útil y bueno<sup>321</sup>.

En *La República* se halla la famosa disyuntiva platónica para solucionar de raíz los problemas que aquejan a las ciudades: para lograr una ciudad perfecta es necesario que se ocupen de ella los filósofos, o que los que ya ocupan los cargos tengan un *verdadero amor a la verdadera filosofía*<sup>322</sup>. La filosofía lleva a lo divino, y este convivir con lo ordenado y divino hace al filósofo “todo lo ordenado y divino que puede serlo un hombre”<sup>323</sup>. Pero este conocimiento de *las cosas de arriba* no sólo son para su beneficio personal, sino de toda la ciudad. Además de moldear su alma, debe intentar implantarlo en la vida privada y pública de los demás<sup>324</sup>. Esa es la única posibilidad que tiene una ciudad para ser feliz: “que sus líneas generales sean trazadas por los dibujantes que copian de un modelo divino”<sup>325</sup>. Estos dibujantes son propiamente los legisladores que ejercen también una labor educativa; además de *medir* los rasgos de la ciudad e intentar por sus leyes conformarla, no deja de ser menos cierto que ellos, a su vez, son también *medidos* por ese *modelo divino*. Platón relata cómo deberán de trazar ese *dibujo*: dirigiendo frecuentes miradas a lo naturalmente justo, bello, temperante, y en fin, a todas las virtudes perfectas, a fin de ir trazando “los caracteres que sean agradables a los dioses en el mayor grado que cabe serlo”<sup>326</sup>. Las leyes han de ser una imitación de las diversas verdades que el legislador ha podido comprenderlas<sup>327</sup>. La *medida*, para ser tal, no puede apartarse, por poco que sea, de la verdad, pues dejaría de ser el patrón de referencia<sup>328</sup>.

El legislador hará leyes tanto más verdaderas, cuanto se mantenga fiel a la imitación del *modelo divino*. De esta manera, se puede afirmar que “el legislador es el filósofo en acción; Es el hombre que ha visto la realidad de lo justo, la belleza y lo bueno”<sup>329</sup> y lo plasma en las leyes.

Y así, de la misma forma que alguien llega a ser un buen artista en la medida que imita fidedignamente el modelo de su arte, de forma seme-

jante alguien llega a ser mejor ciudadano en la medida en que obedezca más fielmente la ley.

Platón había expuesto en el *Timeo* cómo el demiurgo divino transformó el mundo de las eternas ideas en el mundo de los fenómenos; ahora, de manera similar, el filósofo y legislador se convierte en una especie de *demiurgo* del cosmos de la colectividad humana, en donde “el imperio de Dios se realiza mediante la aplicación consciente del *logos* divino por el hombre como ser racional”<sup>330</sup>. Pero para alcanzar este conocimiento superior, el legislador-filósofo debe poseer las condiciones necesarias que no sólo se refieren al intelecto en sí, sino a sus virtudes, a su persona; a continuación se muestra esta condición.

#### b) El legislador, filósofo y virtuoso

Según Platón el legislador precisa ser, además de filósofo, virtuoso. Las buenas cualidades de cada cosa le advienen en virtud de un orden que le es innato. Una cosa es mejor que otra en tanto que posee el orden que le es propio. El hombre puede conocer ese orden; ésa es una primera condición, indispensable para poder obrar bien. Ese orden lo aprende con el conocimiento del *Bien*, el cual le da fundamento para poner dicho orden en sí mismo y en los demás. El conocimiento del *Bien* es entonces el fundamento de sus virtudes, del *areté*<sup>331</sup>. Una vez que posee en su alma este orden, será consecuentemente moderado y bueno<sup>332</sup>.

En el caso del legislador, además de haber alcanzado el saber, ha de ser capaz de medir su obrar mismo a partir de ese saber. La virtud es una cualidad que debe poseer el legislador antes de procurarla en la ciudad, pues toda ciencia separada de la justicia y de las demás virtudes es más bien un engaño y no sabiduría<sup>333</sup>. Es en *Las Leyes* donde aparece claramente el legislador como el filósofo; ahí Platón afirma que el papel fundamental para el filósofo y para la filosofía política es —siguiendo a Kramsky—, “ocuparse de la Politeía y la Legislación entendida en sentido amplio, no como mera o simple formulación de normas”<sup>334</sup>.

El conocimiento adquirido le permite al legislador tener un criterio cierto para juzgar las diversas situaciones y obrar beneficiosamente. Habrá de obrar como el timonel que “velando siempre por el bien de su nave y sus marinos, sin fijar normas escritas, sino haciendo de su arte ley, conserva la vida a sus compañeros de navegación”<sup>335</sup>. La posible dificultad de obrar sin normas escritas es aparente, pues, si quien posee la verdad es quien escribe esas leyes, no parece necesario acudir a leyes escritas poseyendo ya el cri-

terio cierto para resolver un caso concreto. Resulta gráfico el ejemplo del *timonel*, en tanto que el barco se ve sometido a múltiples factores, algunos imprevistos, en los que hay que saber emitir un juicio certero y a la vez hacerlo ejecutar; los problemas a los que se ve sometido el barco son muy concretos y no se ha legislado sobre todos ellos, por lo cual es más importante que quien dirige contenga en sí el criterio adecuado para aplicarlo en el caso específico. De igual manera, en los problemas que se presenten en la ciudad, al único hombre que le corresponde juzgar es al que tiene el conocimiento que puede iluminar cada caso concreto, al que conoce la *Verdad* y el *Bien*: el filósofo. Ese contacto con la *Verdad*, además de permitirle al legislador engendrar las virtudes verdaderas, le proporciona también poder contemplar la *Belleza en sí*<sup>336</sup>.

### c) Finalidad del legislador

La excelencia de cada cosa radica en que se cumpla aquello para lo cual nació o fue creada. Quien conoce el fin de cada cosa será quien haga mejor uso de ellas, y por este motivo puede proporcionar al fabricante o *creador* las cualidades de aquello que usa. Platón acude al ejemplo del flautista que “informa al fabricante de flautas acerca de las que sirven para tocar y le ordena cómo debe hacerlas”<sup>337</sup>.

La finalidad de los que hacen las leyes son para la ciudad un bien supremo e indispensable para mantener el orden en el Estado. Si el legislador fracasa en su búsqueda del bien, fracasa también en la realización de las leyes<sup>338</sup>.

Según Platón, la intención del legislador no debe identificarse con la de la mayoría. El común de las gentes piensan que el objetivo es hacer la ciudad lo más grande y rica posible con grandes reservas de tesoros y dominar todo un imperio; el legislador, en cambio, ha de buscar “que la ciudad sea lo mejor posible y lo más dichosa posible”<sup>339</sup>. Y, como se detalló anteriormente, sólo se es feliz y dichoso si se es bueno<sup>340</sup>. Como el legislador ya pudo conocer el *Bien*, podrá medir adecuadamente la ciudad sobre la base de ese modelo *divino*<sup>341</sup>.

### 3) La divinidad, fuente y fundamento último de la ley

Una vez que se ha visto cómo el legislador para prescribir las leyes mediante su razón, tuvo que conocer el modelo divino, a continuación se presenta el papel esencial que representa ese *modelo divino* en la configu-

ración de la ley, así como su relación con el legislador, con Dios y con el Bien.

### a) La divinidad, *medida* del legislador

La ley promulgada no ha surgido de la razón independiente del legislador, ni tampoco del conocimiento adquirido de las cosas sensibles. Se ha visto que para Platón la razón es *medida* por el conocimiento, y que en el caso de la ley ese conocimiento es el más sublime, la *Verdad en sí*. Si las leyes son medidas por el legislador, y éste a su vez ha sido medido, se sigue que *la medida* del legislador es el fundamento superior de las leyes. Y si más allá de ese fundamento no hay otro, entonces será el fundamento último.

Si el país ha de vivir felizmente, el legislador se debe atener a la verdad y saber coordinar los factores que inciden en la convivencia humana: en primer lugar se encuentra la presencia de la divinidad, pues “Dios lo es todo, y con Dios, la fortuna y la ocasión gobiernan todos los asuntos humanos”<sup>342</sup>.

Aquí se llega al núcleo de todo el planteamiento expuesto sobre la ley. Platón postula su fundamento último de manera explícita: Dios es la medida de todas las cosas. No sólo del saber del hombre sino de la verdad de las cosas mismas. Las leyes son medidas también, pues “Dios, ciertamente, ha de ser nuestra medida de todas las cosas; mucho mejor que el hombre, como por ahí suelen decir”<sup>343</sup>.

Es así que Dios es el centro y fuente de toda legislación “al tener en sus manos el principio, el fin y el medio de todas las cosas”<sup>344</sup>. La ley es, entonces, la expresión, por medio de la razón del legislador, de la verdad que funda las cosas; verdad a la cual habrán de conformar su conducta los ciudadanos<sup>345</sup>. Por lo que se puede decir con Jaeger que “el legislador es, en última instancia, Dios mismo. Sus Leyes reciben de él su autoridad. Tal era la base sobre la que había erigido su legislación la antigua *polis* griega. Platón restaura este principio, pero su idea de Dios es nueva y el espíritu de la nueva idea informa la totalidad de sus leyes”<sup>346</sup>.

Lo *divino* viene a ser para Platón la norma por excelencia, la medida de la vida misma. El objetivo que persigue el hombre y en especial quien ocupa cargos de dirección, como el legislador, es conformarse con la divinidad, y tratar de conformar a los demás, a través de la misma ley encontrada por la razón. La ley no le adviene al hombre como algo añadido a su ser, sino que le corresponde a su naturaleza, es “lo que más se le acom-

da”<sup>347</sup>. Platón “al vincular, tan íntimamente como lo hace, la ley y la religión, no sólo satisfacía su profunda creencia en la universalidad del orden divino, sino que intentaba dar a la imposición o coacción de la ley un acrecentamiento de eficacia con la autoridad propia de lo sagrado”<sup>348</sup>.

Cumpliendo con dicha norma le debe corresponder lógicamente la máxima felicidad asequible. Siguiendo a Kramsky se puede decir que para Platón “la condición humana se esclarece sólo en función de lo divino, el ‘misterio’ del hombre sólo se vislumbra por el ‘misterio’ de Dios”<sup>349</sup>. Conformarse, medirse, con respecto a cualquier otra cosa, le haría al hombre limitar la posibilidad de perfeccionarse y, por tanto, de beneficiarse.

Queda así establecida una relación de Dios con el hombre a través del legislador quien le promulga las leyes. Reale identifica a este Dios con el Demiurgo o *Démon* que es quien conoce y realiza la *medida* en modo perfecto y, en cuanto tal, se impone como modelo supremo, al cual el hombre debe de asimilarse lo más posible<sup>350</sup>. Por el contrario, parece más acertada la postura que, como Jaeger, sostiene que el conocimiento de la causa última del universo, el principio de todo, anunciado en *La República* como el *Bien*, y que es el fundamento de todo lo que hay de bueno en el mundo, es la misma divinidad; y “no existe, aparte del modo de expresarse, ninguna diferencia entre este principio y la tesis fundamental de *Las Leyes* según la cual Dios es la medida de todas las cosas”<sup>351</sup>. Precisamente la prueba fundamental de la dignidad divina que Platón le asigna al *Bien* reside, argumenta Jaeger, en el hecho de que se imprima al concepto de Dios su carácter de *medida*; si Dios es la medida de todas las cosas es porque es el *Bien*, ya que ese *Bien* guarda una íntima relación con el *arte exacto de la medida*, que es como el puente entre la *Idea de Bien* de *La República* y el Dios de *Las Leyes*<sup>352</sup>. El Estado de *Las Leyes* es un Estado *teónomo*, pero no por oposición al Estado de *La República*, sino por el contrario, a imagen y semejanza de él<sup>353</sup>. Por su parte Gaiser concluye que, sin identificar a Dios con el *Bien*, efectivamente *Las Leyes* de Platón demuestran en general que la legislación se funda sobre el Divino y la validez de las leyes se fundan en Dios como «medida de todas las cosas»<sup>354</sup>. Se puede observar cierta similitud con el carácter *mensurable* que tiene la ley humana para Santo Tomás cuando dice que “la ley humana tiene ambas condiciones: es algo ordenado a un fin y es también una cierta regla y medida regulada y mensurada, a su vez, por otra medida superior. Esta medida superior es doble: la ley divina y la ley natural”<sup>355</sup>.

Si en *La República* la *polis* se funda sobre la filosofía que se *encarna* en el legislador que conoce el *Bien*, en cambio, en *Las Leyes* no sólo no se niega esta tesis, sino que se trasciende al fundarla en la divinidad que

*mide* al legislador y todo, en fundar la *polis* en la religión<sup>356</sup>. En *Las Leyes* es donde se exponen de manera explícita el fundamento divino de la política platónica y cobran sentido muchas ideas que habían sido descritas veladamente en su obra anterior. Se puede concluir con Tovar diciendo que “no se comprenderá en modo alguno la política platónica si se la seculariza y desliga por completo de sus fundamentos religiosos... Toda ciudad antigua, en cuanto tal, era una ciudad santa, fundada, como sobre cimientos, sobre la potencia de divinidades protectoras”<sup>357</sup>.

Comenta M. Isnardi que si por una parte *La República* representa la culminación del ideal teórico, es decir, el conocimiento intelectual del *Bien*; por otra parte, *Las Leyes* constituyen, a su vez, la culminación del ideal práctico, al querer llevar a cabo la realización de ese bien<sup>358</sup>. Se forma así con estos dos diálogos una síntesis que explican el pensamiento político de Platón y que da respuesta al valor supremo de la *polis*, es decir, el ideal griego de la cultura<sup>359</sup>.

Pero el legislador no sólo es medido por la divinidad, sino que Platón sugiere una relación que va más allá de una relación gnoseológica: postula una relación personal de amistad. Se apoya en una cita de Homero para apuntar un principio sobre el origen de las relaciones entre los seres: “siempre un dios empuja lo semejante hacia lo semejante”<sup>360</sup>. Es necesaria cierta semejanza, cierto *parentesco de naturaleza*, para que se produzca el amor y la amistad<sup>361</sup>. Pero no basta esta cierta connaturalidad, para Platón la amistad requiere, para ser verdadera, que una de las dos partes de la relación tenga cierta imperfección, cierta carencia, que la otra parte pueda remediarla<sup>362</sup>. Estos dos requisitos se cumplen entre la divinidad y el hombre: por una parte, la connaturalidad de la divinidad con el hombre proviene de la inmortalidad del alma humana. Y, por otra parte, el conocimiento verdadero de lo que es en sí e inmutable, propio de la divinidad, es el conocimiento buscado y deseado principalmente por todo filósofo. Platón designa ese deseo, en el *Teeteto*, con los términos de *huida* del mundo, en que “esa huida de que hablamos no es otra cosa que una asimilación de la naturaleza divina en cuanto a nosotros nos sea posible; asimilación, sobre todo, si se alcanza la justicia y la santidad con el ejercicio de la inteligencia”<sup>363</sup>.

El legislador, además de ser un hombre político ocupado de las cosas de la ciudad, que procura obedecer y hacer que se obedezcan las leyes, ha de ser un hombre piadoso, es decir, que fomenta su relación, y la de los ciudadanos, con la divinidad. Debido a ello, entre sus funciones está exhortar continuamente a sus conciudadanos a “disponerse a ser de los que sigan al dios”<sup>364</sup>.

La relación del legislador con la divinidad es posible establecerla y convertirla en una relación de amistad si se aumenta la semejanza entre ambos. Por parte de la divinidad no cabría ningún cambio para incrementar la semejanza, pero por parte del hombre sí le correspondería minimizar la diferencia, pues “el que haya de ser amado por este dios, es necesario que se haga a sí mismo, hasta donde alcancen sus fuerzas, semejante a él”<sup>365</sup>. Al afirmar Platón la posibilidad que tiene el hombre de ser amado por la divinidad, si consigue alcanzar la máxima semejanza, es coherente con el constante interés que muestra por lograr la obtención de la virtud, pues el medio más adecuado de hacerse semejante con la divinidad es precisamente siendo virtuoso. Además, la virtud humana es una cualidad muy relacionada con la divinidad, pues si por una parte, la virtud es obrar de acuerdo al *modelo divino*, ya que es en donde se encuentra la *bondad en sí*, por otra parte, es ella misma un don divino, una participación de esa bondad<sup>366</sup>. Si la relación de amistad con la divinidad proviene de tener semejanza con ella, para lograrlo se requiere conformarse con el modelo divino que contiene la virtud en grado sublime. Esa amistad, que es una forma de amor, es lo que establece la unión con la divinidad. En el *Banquete*, señala Platón que el encargado de hacer dicha unión es *Eros*, personificación del amor: Platón introduce una fuerza intermediaria entre la divinidad y el hombre, entre lo sensible y lo *meta-sensible*, una fuerza que lo eleva a la *Belleza en sí*. El *Eros* se constituye para Platón una fuerza y vía de acceso, diferente a la cognoscitiva, que eleva al hombre al *Bien en sí*, a la *Belleza en sí*<sup>367</sup>. Dado que el amor es lo que da armonía a todo, dice Platón, también un amor moderado debe regir las relaciones con los dioses<sup>368</sup>. En cierta manera, este tipo de relaciones favorecería la suposición de que el Dios presentado por Platón fuera personal, pues aunque cabe la aspiración humana a las perfecciones divinas, parece difícil que se llegara a dar tal relación de amistad y amor entre el hombre y una simple idea abstracta<sup>369</sup>.

La relación que el hombre puede establecer con la divinidad, no sólo le es provechosa en grado máximo, sino que incluso es la que más le corresponde como hombre; es decir, la misma naturaleza humana se perfecciona de la mejor manera alcanzando su felicidad, cuanto más se intensifica su relación con la divinidad<sup>370</sup>. Tan necesario es para el hombre asemejarse con la divinidad por medio de la virtud, como relacionarse con ella. Estas relaciones se pueden llevar a cabo por medio de ritos o de cualquier otro tipo de cultos, pues para “el hombre de bien el sacrificar y asistir constantemente a los dioses con invocaciones, con ofrendas y con toda clase de culto divino, es lo más decoroso, lo mejor, lo más eficaz para la felicidad de su vida y, al mismo tiempo, lo que más particularmente se le acomoda”<sup>371</sup>. Si ya es notoria la importancia dada por Platón a las virtudes, ahora desta-

ca con razón entre ellas la piedad<sup>372</sup>. Platón propone, en el *Banquete*, como vía para alcanzar la contemplación de lo *bello en sí*, amar la belleza moral, la sabiduría moral, que encuentra su expresión en el cumplimiento de dichas normas y leyes<sup>373</sup>.

De aquí se deriva que si la obediencia a las leyes es un acto justo con respecto a los ciudadanos, al tener un carácter divino, es, en última instancia, un acto de piedad<sup>374</sup>. Platón le concedió mucho valor a la obediencia a las leyes al considerar que el hombre cuyas victorias alcanzan esa forma sobre sus conciudadanos tiene la mejor llave para gobernar<sup>375</sup>. Sin embargo, Platón no se queda en ese plano simplemente civil, sino que va más lejos. Ya en el Sócrates presentado por Platón en sus escritos se puede observar que un rasgo característico de su obrar es su obediencia rendida a las leyes. Cuando Critón, en el diálogo homónimo, le propone escapar, Sócrates le invita a reflexionar, pues escapar de prisión significa destruir la ciudad y sus leyes, ya que la ley manda obedecer las sentencias judiciales; el hecho de que la ciudad no decida el caso correctamente es irrelevante, porque Sócrates está totalmente de acuerdo con las leyes en seguir las decisiones que la ciudad pueda mandar<sup>376</sup>, “porque yo, no sólo ahora, sino siempre, he sido un hombre dispuesto a obedecer, entre todo lo que se me alcanza, a la razón que en mis meditaciones se me muestra como lo mejor”<sup>377</sup>.

De hecho, en la *Carta VIII* de Platón, cuando se describe un plan de gobierno, se insiste en la sumisión a la divinidad. Es una sumisión que no esclaviza, pues es de acuerdo con el ser del hombre; resultaría ser como la sumisión debida a un padre. Y así como para las personas que no se dejan guiar por la razón, su ley es el placer, para las personas sensatas la ley es la divinidad<sup>378</sup>.

## **b) Inmutabilidad de la divinidad y de la ley**

Platón sostiene la superioridad absoluta de la divinidad: es óptima en todos los aspectos, es perfecta tanto en bondad como en belleza, y por ello es inmutable. Si hubiera algún cambio en ella no podría venir de fuera, sino que tendría que ser de su voluntad; pero un cambio no podría suponer una mejora, dado que ya lo es en sumo grado, sino que lo sería para empeorar; y por tanto es imposible, pues no hay nadie “dios u hombre, que empeore voluntariamente en cualquier aspecto... antes bien, creo que todos y cada uno de ellos son los seres más hermosos y excelentes que pueden darse y, por ende, permanecen invariable y simplemente en la forma que les es propia”<sup>379</sup>. Mientras que a la naturaleza corporal le corresponde el movimien-



to y el cambio, “el mantenerse perpetuamente en la misma situación e idéntico modo, así como ser siempre el mismo, es cosa que corresponde exclusivamente a los más divinos entre todos los seres”<sup>380</sup>.

Según Platón, las leyes participan tanto del carácter divino como del humano<sup>381</sup>. Ello hace que el objetivo del legislador sea lograr que esas leyes sean lo más inmutable posible y acercarse cada vez más a esas verdades en sí invariables. Platón muestra también que del carácter inmutable de la divinidad resulta que ésta no actúa por capricho o gusto; no puede cambiar las leyes a placer<sup>382</sup>.

Sin embargo, es difícil alcanzar la perfección en la ley, y, por tanto, su inmutabilidad. Si bien, se debe procurar partir de un postulado lo más cercano posible al modelo divino, siempre será posible acercarse más en tanto que el legislador no ha alcanzado la virtud perfecta. Platón hace un símil con la ocupación de los artistas respecto a su obra de arte en que parece no tener fin, pues siempre tratan, no sólo de conservarla, sino de embellecerla cada vez más; de modo semejante sucede respecto a las leyes; aunque las leyes se redacten “con la mayor perfección y minuciosidad de que sea capaz... es inevitable que se omitan infinidad de cosas de ese orden, y que hay que seguir atendiendo a ellos y haciendo retoques para que nunca se vuelva peor, sino mejor”<sup>383</sup>.

La manera de lograr que se dejen intactas las costumbres es darles un carácter sagrado<sup>384</sup>. En Egipto, por ejemplo, su organización religiosa ha permitido reglamentar lo relativo a las danzas y a los cantos impidiendo cualquier innovación: “quede, pues, como dogma, decimos, esa cosa extraña de que los cantos se nos han convertido en leyes”<sup>385</sup>.

Siendo la ley el medio por el cual el ciudadano puede medir su obrar, si se atenta contra el fundamento de la ley, es decir, contra la divinidad, se estará yendo contra las bases mismas de cualquier obrar humano y de la ciudad misma, peligrando su sostenimiento. Uno de los ataques más dañinos contra los cimientos de la ciudad es negar la existencia de la divinidad o introducir un error sobre su relación con los hombres y la ciudad. Cobran importancia estas posturas en cuanto que afectan a la justicia buscada por la ley. Ésta es la causa por la que Platón se interesa en refutar ampliamente algunas posturas impías<sup>386</sup>.

Comenta Jaeger que, cuando Platón y Aristóteles, siguiendo los pasos de Sócrates, restablecieron la certeza de Dios como el principio supremo del mundo natural y social, no quisieron con ello volver a la edad mitológica, sino revelar el meollo indestructible de la realidad que la religión en su estado mítico había simbolizado en forma mítica. Se acercaron

por medio de la razón a aquella realidad que la religión llamó *theos*, obteniendo como resultado de este esfuerzo intelectual lo que se llamó *teología*<sup>387</sup>; y el hombre que acuñó esta palabra y estableció el nuevo concepto como el centro de todo pensamiento filosófico fue Platón<sup>388</sup>.

Platón deja clara su afirmación sobre el carácter divino de las realidades sobrenaturales y de las ideas, y deja entrever la existencia de un Dios personal; no obstante, no es tan explícito en dilucidar quién es este Dios personal, cuáles son sus características principales y su relación con las ideas, en particular con la *Idea de Bien*. La teología platónica es otro campo de interés y muy vasto que da pie a otras investigaciones específicas<sup>389</sup>. Respecto a su relación con la ley sí que interesa concluir que ese Dios al ser *medida de la ley*, constituye su fundamento último, a partir del cual el legislador podrá educar con verdadero conocimiento a los ciudadanos para conducirlos a su felicidad<sup>390</sup>.

Esta felicidad, aunque Platón no afirma explícitamente sus características, señala que pertenece a una dimensión divina. Por tanto, si quien recibe la felicidad es el alma del hombre, que es precisamente su cualidad divina, es natural que le corresponda algo semejante. Esta consecuencia se observa cuando se objeta en varios diálogos sobre la falta de justicia para los hombres injustos. Si la solución no suele encontrarse es porque dicho problema no se ha mirado desde una perspectiva total. Los hombres al componerse “de alma y cuerpo, una vez nacidos, forman algo que es indestructible”<sup>391</sup>, y la divinidad dispuso dónde debería quedar cada hombre para “que venza la virtud y sea derrotada la maldad en todo”<sup>392</sup>. Cada alma tiene la causa de sus cambios en sí misma, sea para bien o para mal. Y dependiendo de ese cambio se moverán según la norma del *Hado* a un lugar mejor o peor: “Que el que se ha hecho peor vaya a unirse a las almas peores, y el mejor que vaya hacia las mejores”<sup>393</sup>.

De esta manera se llega al punto de partida, la felicidad como fin de la ley: para Platón Dios es la medida del hombre, y si el destino del hombre es ser feliz y amado por la divinidad que es la misma que le ha marcado ese fin, se muestra que esta divinidad ama y cuida del hombre virtuoso; confirmando así la relación estrecha que existe entre ambos. Si por una parte la divinidad *medía* el comportamiento del hombre, sirviéndose para ello de la ley, por otra parte, también *mide* la felicidad que tiene reservada al ciudadano que se conduzca de modo virtuoso siguiendo esa ley.

### c) ¿Viabilidad o utopía?

Al final del libro IX de *La República*, Platón parece ya desechar la posibilidad de fundar una ciudad material y terrena, o mejor dicho, ya no le interesa preguntarse si existió o existirá, sino que su interés lo pone en la importancia de que el filósofo sepa gobernarse a sí mismo<sup>394</sup>. Y ello sí que es realizable, pues dependerá absolutamente de él, no de la situación política del país y, así, “actuará, e intensamente, en su ciudad interior, pero no de cierto en la ciudad patria, a menos que se presente alguna ocasión de origen divino”<sup>395</sup>. Esa ciudad interior podrá ser configurada de acuerdo a una ciudad ideal, pues quizá, dice Platón, “haya en el cielo un modelo de ella para el que quiera mirarlo y fundar conforme a él su ciudad interior”<sup>396</sup>.

Ante estas dificultades expuestas en *La República*, y dada la altura de su ideal, en *El Político* y en *Las Leyes* Platón propone una *segunda* ciudad que, mirando al ideal propuesto, se conforme con no tenerlo realizado en sí, pero sí como modelo hacia donde dirigir la mirada. A la ley soberana la puede sustituir alguna ley concreta menos perfecta, una segunda ley de compromiso<sup>397</sup>.

Platón justifica su investigación sosteniendo que no es del todo inútil una reflexión sobre el mejor régimen y las mejores leyes, pues de modo semejante a como se investigó lo que era la justicia en sí, para que el ciudadano se ajustara a ella en el mayor grado posible, de igual manera se propone establecer un ideal de ciudad con sus leyes ideales, para que sirvan de modelo a las otras ciudades<sup>398</sup>. Platón propone un símil: así como no se puede reprochar de menor mérito al pintor que, pintando un hombre de la mayor hermosura, produzca con la mayor perfección su cuadro, aunque no exista tal hombre, tampoco se puede considerar inútil establecer una ciudad con sus leyes óptimas. Para Platón no es necesario que en la práctica no pueda darse exactamente el modelo propuesto, sino que basta con que se acerque lo más posible. Ese es un logro que para Platón justifica toda su investigación, por lo que termina diciendo en boca de Sócrates: “¿O acaso no te vas a contentar con conseguir esto? Yo, por mi parte, ya me daría por satisfecho”<sup>399</sup>.

Y aunque la doctrina jurídica de Platón no fue un pensamiento legal sistematizado, como lo será a partir del último siglo de la República Romana, dejó, no obstante, sentir su influencia sobre las teorías de la ley tanto en sus aspectos teóricos como prácticos. De hecho, los juristas romanos «han tomado muchas ideas de Platón», como dice el estudioso Cujas<sup>400</sup>; su influencia en la ley helenística y, a través de su práctica, en la ley romana, y por tanto directa e indirectamente en muchas de las leyes de tiempos modernos, no ha sido todavía completamente apreciada<sup>401</sup>.

Voegelin señala que hoy en día, a diferencia de Platón, no es frecuente perseguir un problema teórico hasta el punto en que los principios de la política se unan con los principios de una filosofía de la historia. Sin embargo, “tal proceder no debe considerarse como una innovación en la ciencia política; se trata más bien de una restauración, si se tiene en cuenta que ambos campos, que hoy se cultivan separadamente, estuvieron inseparablemente unidos cuando la ciencia política fue fundada por Platón”<sup>402</sup>.

Precisamente la última consideración tratada en *Las Leyes* es la dificultad que resultaría poner por obra lo relativo a la educación especial para los integrantes del Consejo nocturno —que son los encargados de custodiar las leyes—. Platón comenta lo difícil que resulta precisar el contenido y duración de esa formación, pues es la primera vez en la historia que se presenta algo por el estilo. Sin embargo, dada su importancia, el *ateniense* se ofrece como colaborador para fundar la ciudad<sup>403</sup>. Clinias y Megilo aceptan entusiasmados el ofrecimiento haciendo todo lo posible por no dejarlo ir y poder así fundar la ciudad con sus leyes<sup>404</sup>.

Con este último deseo expresado por el *ateniense*, culmina el diálogo de *Las Leyes* —y toda la obra escrita de Platón—, dejando entrever en estas proposiciones finales, implícitamente, los deseos mismos de Platón de poder contribuir a la constitución de una ciudad con sus leyes, si no en vida, sí con sus nobles ideas.

## CONCLUSIONES

No sólo es necesario obedecer públicamente, sino incluso dentro del fuero interno, pues se debe obedecer a Dios que es *dueño de todas las cosas*. El argumento platónico es contundente: la sumisión a la divinidad es aceptada por todos; ahora bien, al ser la ley un producto de la razón, y ésta es, a su vez, medida por la divinidad, la ley viene a ser una expresión divina: obedecer a la ley es en última instancia obedecer a la divinidad, es un acto piadoso. El cumplir la ley viene a ser, pues, de capital importancia para la ciudad, y el medio único y eficaz para alcanzar la unidad, el bienestar y la felicidad.

En las diversas promulgaciones propuestas por Platón es posible apreciar una música de fondo: es la que se refiere a la prioridad que tiene la divinidad sobre todo lo demás. Esta idea acompaña a Platón en toda su obra y, en particular, al tratar sobre la ley. Se observa en detalles concretos, por ejemplo, al legislar sobre el diseño arquitectónico de la ciudad, primero se contemplan sus templos y luego las demás casas; al hablar sobre la música,

primero se debe buscar la que honre a los dioses, y así también con los poemas, las fiestas, la distribución del calendario, o respecto al momento de redactar las leyes penales; éstas toman en cuenta en primer lugar aquellas faltas y sacrilegios cometidos contra la divinidad, imponiéndoles las máximas penas. Incluso los inspectores, responsables del cumplimiento de la ley, deben ser todos ellos sacerdotes. Esta referencia a la divinidad es un hilo conductor que va enlazando cada tópico a lo largo de su obra. Para Platón es de tal importancia tomar la divinidad como punto de partida que presenta en varias ocasiones afirmaciones y demostraciones de su existencia.

Pero, además de referirse a Dios como de modelo, medida de las cosas, principio del movimiento o *inventor* del hombre, se habla de un Dios que da finalidad: todas las cosas están destinadas a ser amadas por la divinidad. Además de marcarles este fin, procura tener la providencia necesaria para que lo alcancen, mostrando la solicitud que les guarda. Y el modo de ascender al absoluto no es sólo mediante vía cognoscitiva, sino también mediante el amor, a través del *eros*. Es una intuición de la relación que guarda la divinidad con el hombre que supera la concepción que tenían los pensadores de su época. Es extraña la poca referencia que se hace en la actualidad a este Dios de Platón, pues considero que esa noción intuitiva ha tenido un gran influjo, aún no valorado completamente. De hecho, esta referencia divina le da al pensamiento platónico una fuerte coherencia y unidad, en especial en lo que ha versado el presente escrito, en lo relacionado a la noción de ley y sus diversas implicaciones.

A partir de la divinidad, se pueden establecer varias relaciones que fijan el orden y la jerarquización entre los diferentes y principales elementos que comprende una realidad social en torno a la ley. Estas relaciones podrían sintetizarse en las siguientes:

DIOS	—	FELICIDAD
FELICIDAD	—	CIUDADANO
CIUDADANO	—	AUTORIDAD
AUTORIDAD	—	LEY
LEY	—	LEGISLADOR
LEGISLADOR	—	DIOS

Logrando ahondar en ellas es posible comprender el porqué de muchas afirmaciones y referencias que parecerían inocuas o superficiales

en un principio. Estas relaciones se podrían representar como el movimiento circular ordenado e inteligente, pues es un ciclo en el que su punto de partida resulta ser también su llegada. Estas relaciones las enmarca Platón en la sociedad de una clásica *polis* griega.

Con la frase categórica de que *Dios mide todas las cosas*, las diversas realidades cobran sentido, pues son dependientes y hechas con un fin. Para llegar a él, el hombre debe establecer todo un sistema que le facilite comprenderlo y asumirlo, para después recorrer el camino que lo conduzca a ese fin.

La primera relación se origina entre la divinidad y la felicidad. Ésta es *medida* por Dios, quien ha dispuesto premiar con ella a quien se lo merezca. Aunque Platón no identifica esa felicidad con la divinidad —ni tampoco la niega—, la coloca en un plano *divino* pues está relacionada precisamente con lo que de *divino* tiene el hombre, su alma. Al afirmar un lugar trascendente para el hombre como destino después de la muerte, Platón adopta una postura clara a favor de la inmortalidad del alma.

A continuación está la relación de la felicidad con el ciudadano: el fin de todos los hombres es la felicidad. Y ésta es alcanzada mediante una vida virtuosa. Ese obrar virtuoso es el que le corresponde al ciudadano propiamente como hombre. Pero la virtud se adquiere mediante esfuerzo y una adecuada educación. Aquí aparece la relación del ciudadano y la autoridad: su familia, en conjunción con el Estado, son los encargados y responsables de propiciar a cada ciudadano una educación para que logre desarrollar sus virtudes.

Y aquí surge la ley. Ella es la que señala los principios y normas con las que han de ser educados todos los ciudadanos. Todo tipo de autoridad y los ciudadanos se encuentran sometidos por la ley, pues es el *elemento racional* de la ciudad. La ley *mide* el obrar de los ciudadanos. Pero dicha ley no debe surgir del común sentir de la mayoría, pues ésta muchas veces se deja guiar más por el placer que por el verdadero bien. La ley debe provenir de quien conoce la verdad, de un legislador que sea a la vez filósofo.

El legislador, a su vez, tampoco es autónomo, es *medido* por la verdad que conoce. Al ser quien conoce mejor la verdad sobre la naturaleza humana, es el más indicado para decirle al ciudadano el modo de comportarse. El legislador ha podido llegar a contemplar la *Idea de Bien*, y ser *medida* su razón por esa idea, que es también divina. La unión de Dios con la humanidad se hace a través del legislador. Por medio de éste se expresa la divinidad.

La ley es determinada, expresada y promulgada por el legislador mediante su razón, la cual tiene rasgos divinos. Según Platón, el legislador virtuoso y filósofo, gracias a la afinidad que tiene con la divinidad, es quien conoce mejor la *medida* respectiva de la realidad, es decir, conoce la verdadera esencia de las cosas. Esta capacidad no es innata, sino que la ha adquirido al asemejarse a la divinidad cultivando las virtudes a través de su educación.

La ley tiene su fundamento próximo en el legislador, pero su causa última se halla en la divinidad. Por tanto, la ley aunque es *medida* por el legislador, tiene un sentido y origen teocéntrico.

Se podría resumir, a manera de *metáfora platónica*, lo dicho sobre las relaciones de la ley a fin de sintetizarlo e ilustrarlo: ya que la ley acompaña al hombre durante su vida, se la podría comparar con la estrella polar —puesta o *medida* por Dios— que orienta y guía a los marineros —los ciudadanos— que hacen su travesía —la vida— para alcanzar el puerto —su felicidad inmortal—. Para llegar a puerto se necesita no sólo navegar, sino hacerlo bien, y aquí es donde entra en escena la necesidad de ser dirigidos por un buen capitán —la autoridad (la familia y el Estado)— a base de una verdadera educación, que será aquella que dirá cómo hacerlo: sólo se navega de manera adecuada cuando se adquiere la virtud. Si acaso se navega mal el resultado irremediable es el naufragio, pero si se hace de una manera adecuada al mar y a la nave —a su naturaleza y al régimen— el marinero llegará rápidamente a puerto donde encontrará sólo a aquellos marineros que también navegaron adecuadamente, alcanzando así su felicidad.

Por último, estaría incompleta una valoración final si no se tuviera en cuenta la influencia del maestro de Platón, quien, después de haber defendido y enseñado durante su vida el respeto hacia la ley, dejó su lección póstuma al beber la cicuta. No fue en balde. Platón recibe y asimila la lección dándole a la ley un sentido, un valor y una fundamentación no lograda hasta entonces. La ley fue un elemento muy importante en la vida de Sócrates, y así lo fue también para su discípulo. Ello se observa no sólo en su obra escrita, sino que sus intentos prácticos de integrarse en la vida pública de su tiempo confirman el predominio de la política en su misma vida. Platón comprende de tal modo y profundidad el valor de la ley y su relación íntima con todo el cosmos y, sobre todo, con el hombre y su creador, que hace honor a su maestro al encontrar un fundamento sólido, estable y universal para la ley, independientemente de las circunstancias de cada ciudad. Su punto de mira es muy profundo: encuentra que la ley, si bien tiene en cuenta las costumbres, está basada esencialmente en la razón; y el *logos* por excelencia proviene de Dios, quien es, valga la insistencia, *la medida de*



*todas las cosas.* Al considerar Platón estos horizontes tan amplios, constituye la filosofía política en una parte fundamental e integradora de su Filosofía, la cuál ilumina a quien pretenda adentrarse en el rico legado de este genio del pensamiento.





## CITAS BIBLIOGRAFICAS

1. El término *θεμῖ* designaba también a la diosa de la justicia. “Los monarcas recibían su cetro, y con él las *themistes*, de su prototipo celestial, Zeus, rey de los dioses, considerado por Homero como fuente divina de toda justicia terrena” (cfr. JAEGER, W., *Alabanza de la Ley: los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953, p. 19; cfr. RUIPEREZ, M.S., *Historia de QEMIS en Homero*, “Emérita”, XXVIII (1960) 99-125).
2. En el siglo VIII a. C. Hesíodo se separa de Homero y crea nuevos dioses. Designa a *Themis* como esposa de Zeus y les da como hijas, además de las *Moiras*, “las grandes entidades del destino que envían bien y mal a los hombres morales, a las tres Horas, en cuyos nombres de *Eunomía*, *Diké* e *Irene*, está expresada la ley de los hombres, de la sociedad «urbana»” (FRIEDLÄNDER, P., *Platón, verdad del ser y realidad de la vida*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 27). Esos nuevos dioses designaban diferentes aspectos de un orden social que se vivía conforme a las leyes. Se comenzaba a vislumbrar un interés hacia los fundamentos de la sociedad: una buena legislación, el derecho y la paz (cfr. JAEGER, W, *Op. cit.*, pp. 20-22; HESÍODO, *Trabajo y los días*, 276-280).
3. JAEGER, W, *Op. cit.*, pp. 26-32. Solón, alejándose del ingenuo realismo de la fe religiosa de Homero y Hesíodo, ve la aplicación de la justicia divina en todas las variedades del mal social que sufre una ciudad.
4. Por ejemplo, en sus *Euménidas*, Esquilo incita a mantener siempre viva en el corazón de los ciudadanos el temor a la ley. Y en su última obra, la *Orestíada*, pone de relieve la alta estima que tenía sobre la *polis*; presenta el conflicto que se da entre lo dictado por la tradición y lo escrito por la ley encarnado en el personaje de Orestes.
5. En su famosa obra trágica *Antígona* aparece el problema que se presenta cuando se opone la autoridad del Estado a la ley *no escrita* sobre una tradición religiosa.
6. Cfr. *Teeteto*, 161 b-162 a.
7. *Gorgias*, 383 b.
8. *Protágoras*, 337 b.
9. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, VII, 60; Cfr. DIÓGENES LAERCIO, IX, 51.

10. Observa Reale que este principio del *hombre-medida* aplicado rigurosamente, conduce al escepticismo más radical, a un inmoralismo y a un agnosticismo que deriva en un ateísmo (cfr. REALE, G., *I problemi del pensiero antico dalle origini ad Aristotele*, pp. 234-242).
11. En parte fue debido a la derrota ateniense frente a Esparta en la guerra del Peloponeso (431-404) y se había desarrollado una crisis interna de la autoridad moral del Estado y el derecho.
12. JAEGER, W., *Alabanza de la Ley*, p. 66.
13. *Op. cit.*, p. 58.
14. La búsqueda del bien, y en especial del bien humano, es un tema recurrente en la obra platónica.
15. *Gorgias*, 474 e.
16. Cfr. *Eutidemo* 279 c; *Filebo* 66 a; *Hippias Mayor*, 298 c-302 e; *Leyes*, 631 b-697 b. También Aristóteles hace una jerarquización similar (cfr. *Ética Nicomaquea*, 1098 b). F. Lisi subraya la importancia del primer libro de *Las Leyes* al poner de manifiesto por un lado “la fundamentación del orden inteligente impuesto por las leyes; por otro, nos muestra la relación de las leyes con el *nous* y una escala de valores” (cfr. LISI, F. L., *Fundamentación de la ley en «El Político» y «Las Leyes» de Platón*, p. 150).
17. Cfr. *Gorgias*, 500 b.
18. *República*, 517 c.
19. Cfr. *República*, 519 e.
20. Cfr. *República*, 504 b.
21. La Escuela de Tubinga aduce como insuficientes, hasta ahora, las diferentes interpretaciones de Platón que no han sabido encontrar solución satisfactoria a varias interrogantes que se hallan en los diálogos; y entre ellas menciona la de no explicar la función causal y fundadora del *Bien*, ni cómo es que el *Bien* sea fundamento de la justicia y de la virtud. Y aunque afirma Platón que el *Bien* es causa del ser y de la esencia, es decir, como supremo fundamento ontológico y gnoseológico, no da la razón de ello. Se propone como solución, en esta llamada *Doctrina no escrita*, que la esencia del *Bien* es el *Uno*, el cual es la *suprema medida*, pudiéndose de esta forma resolver los interrogantes de una manera más adecuada. Entre la bibliografía más expositiva de la doctrina se encuentran, entre otros: KRÄMER, H. J., *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano, 1982; KRÄMER, H. J., *Dialettica e definizione del Bene in Platone: interpretazione e commentario storico-filosofico di “Repubblica” VI 534 B3-D2*, Vita e Pensiero, Milano, 1989 —en especial el primer capítulo y la introducción de G. Reale—; REALE, G., *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «dottrine non scritte»*, Vita e Pensiero, Milano, 1993. Una bibliografía sobre la

- temática de la Historia en Platón, cfr. GAISER, K., *La Metafisica della storia in Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1992.
22. Morrow hace todo un estudio comparativo de *Las Leyes* de Platón con las instituciones históricas, con las cuales Platón y sus lectores contemporáneos estaban familiarizados. El ideal político de Platón —afirma— no es una creación irrelevante de la imaginación filosófica, sino que está enraizado en la historia griega (cfr. MORROW, G. R., *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton, 1960, pp. 591-592).
  23. *Leyes*, 628 e.
  24. *Leyes*, 626 e. Comenta Diès la importancia de esta postura. La idea de que las más bellas victorias olímpicas son menos gloriosas que la victoria sobre uno mismo y particularmente sobre las pasiones del amor, que es expuesta tanto en *Las Leyes* como en el *Fedón*, es la expresión espontánea del mismo espíritu del platonismo (cfr. DIÈS, A., en PLATÓN, *Les Lois*, p. LXIX).
  25. *Leyes*, 630 c.
  26. *Leyes*, 707 d.
  27. *República*, 358 a; Platón también le asigna a las leyes un carácter útil y provechoso (cfr. *Teeteto*, 177 d).
  28. Antes de Platón se entendía como *eudemonía* cuando el hombre gozaba del bienestar exterior. Etimológicamente surgió de querer significar que se tenía un buen *demon* que le proporcionaba riquezas y felicidad; es decir, llevaba implícito un sentido religioso, la idea de un especial favor divino, como lo hace notar Platón (cfr. *Cármides*, 157 d). Además, Platón al desplazar la *eudemonía* “a la misma naturaleza interior del alma y a su salud, representa, al mismo tiempo, ... el grado supremo de objetivación y de independencia interior de que es capaz la aspiración del hombre hacia la dicha” (JAEGER, W., *Paideia*, p. 755).
  29. *Leyes*, 660 e; cfr. *Banquete*, 203 a; *Eutidemo*, 278 c.
  30. Comenta Jaeger que Aristóteles reconoce que para Platón el bien y la dicha sean una misma cosa (cfr. JAEGER, W., *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1984, p. 127).
  31. *Leyes*, 660 e; cfr. *Gorgias*, 508 d.
  32. Cfr. *Critón*, 48 c; *Filebo*, 11 d; 20 e.
  33. *Leyes*, 661 d.
  34. Cfr. *Menéxeno*, 246 c.
  35. Cfr. *Menéxeno*, 247 a.
  36. Cfr. *Leyes*, 662 a.

37. También en el *Banquete* Platón defiende que la felicidad se adquiere con el bien, y que éste es un deseo del que participan todos los hombres: lo que todos los hombres aman y desean poseer para siempre es el bien (cfr. *Banquete*, 203 a).
38. Cfr. *República*, 576 b.
39. Cfr. *República*, 576 c.
40. *Leyes*, 663 b.
41. Cfr. *Gorgias*, 505 a; *República*, 587 a-588 a. Aquí Platón relaciona el régimen político con el grado de placer y felicidad.
42. *Gorgias*, 471 a; cfr. *Gorgias* 524 a -527 c; *Leyes*, 716 a. Platón añade al amor como una condición para alcanzar la virtud y la felicidad (cfr. *Banquete*, 179 e).
43. En el diálogo *Epinomis*, uno de los diálogos de autenticidad dudosa y que la mayoría de los estudiosos se la atribuyen a Filipo de Opunte (380-330 a. C.), un discípulo de la Academia, se afirma que “el hombre privado de razón jamás llegará a ser sabio, y aquel a quien no le ha tocado en suerte la sabiduría, elemento capital de toda virtud, jamás será, en el futuro, perfectamente bueno ni, por ello mismo, feliz” (*Epinomis*, 977 d).
44. Cfr. *República*, 358 a; 580 c; *Critón*, 48 c; *Menéxeno*, 246 c-247 a; *Gorgias*, 505 a.
45. *Leyes*, 733 a.
46. Cfr. *Leyes*, 733 d.
47. *Leyes*, 734 b-d.
48. Cfr. *Leyes*, 636 d.
49. Cairns comenta que el principio encontrado por Platón aún perdura y se contempla siempre que se hace una filosofía política; en Platón el placer y el dolor son “el material con el que el legislador tiene que trabajar; eso tenía que ser controlado por medio de hábitos creados por la legislación. Resulta casi innecesario establecer que la idea de principio en la confección de un código, tan extensamente revisada por Platón, aún se mantiene en los reales de la piedra de los filósofos” (CAIRNS, H., *Platón como jurista*, p. 276).
50. Aunque faltaría matizar, pues no se puede afirmar que los presupuestos platónicos coincidan con los filósofos del siglo pasado sin más; importa, en cambio, apreciar el carácter modificable que tiene el hombre y que da lugar a la educación (CAIRNS, H., *Op. cit.*, p. 270).
51. Cfr. *Leyes*, 716 c.
52. *Leyes*, 966 c.
53. Cornford señala que tanto la inmortalidad del alma, como la teoría de las *Formas* constituyen los dos pilares de la filosofía de Platón, que se encuen-

- tran expuestos con claridad a partir del *Menón* y del *Fedro* (cfr. CORNFORD, F., *Platón: The Republic of Plato*, Oxford University Press, London, 1981, p. XXVII).
54. *Leyes*, 863 e.
  55. Cfr. *República*, 454 b-456 c. Y en un tono irónico añade Platón que la diferencia entre hombre y mujer es semejante a la que hay entre *los calvos* y *los melenudos*.
  56. Cfr. *República*, 453 a; 540 b-c; *Critias*, 110 b. Platón señala ocupaciones que siendo más propias de las mujeres, tales como la tejeduría o el cuidado de los guisos, son excepciones sin importancia.
  57. *Leyes*, 804 d; Aristóteles se separa en este punto de su maestro y partiendo de la consideración sobre los animales la extiende al género humano, considerando a la mujer inferior al hombre: "Asimismo, tratándose de la relación entre macho y hembra, el primero es superior y la segunda inferior por naturaleza, el primero la rige, la segunda es regida. Lo mismo tiene que ocurrir necesariamente entre todos los hombres" (ARISTÓTELES, *Política*, 1254 b).
  58. Cfr. *Leyes*, 784 a; 784 b; 785 b.
  59. Cfr. JAEGER, W., *Paideia*, p. 642.
  60. VILLEY, M., *El pensamiento jus-filosófico de Aristóteles y de Santo Tomás*, p. 167; cfr. *República*, 454 b.
  61. Cfr. *Gorgias*, 305 a.
  62. Cfr. *Fedón*, 79 e-82 e.
  63. Cfr. *Fedón*, 65 a-66 b.
  64. *República*, 428 e.
  65. Cfr. *República*, 427 e. Aunque bien pudiera tratarse de la opinión común en tiempos de Platón, aún no había sido ni escrita, ni ordenada y profundizada de tal forma.
  66. Cfr. *Leyes*, 631 a.
  67. *República*, 441 a; Platón muestra que el amor participa de las cuatro virtudes: sabiduría, justicia, templanza y el valor (cfr. *Banquete*, 196 a).
  68. Comenta M. Isnardi que el parangón para Platón no es jamás sólo un instrumento, sino que cada comparación en Platón tiene un significado lógico-ontológico, se refiere a una identificación de estructura; es una analogía fundada en la *φύσις* objetiva de las cosas (cfr. ZELLER, E., *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, p. 581).
  69. Jaeger desarrolla una completa consideración de la medicina tomada como *paideia*, y es un antecedente a tener en cuenta en la filosofía socrática, platónica y aristotélica. Comenta que "de todas las ciencias humanas entonces conocidas, incluyendo la matemática y la física, la medicina es la más afín a la ciencia ética de Sócrates" (JAEGER, W., *Paideia*, p. 783).

70. *República*, 444 d; cfr. *Fedro*, 267 a.
71. Cfr. *Sofista*, 228 a. En este diálogo establece Platón dos clases de *maldad* en el alma: primero, la deformidad, que es una falta de medida, una fealdad; y segundo, la enfermedad, que consiste en la corrupción de lo que es por naturaleza afín.
72. JAEGER, W., *Paideia*, p. 1023.
73. *República*, 444 d.
74. Cfr. *República*, 441 d.
75. JAEGER, W., *Alabanza de la ley*, p. 69. La justicia en tiempos de Platón no era sólo una institución humana, sino también el instrumento adecuado para la realización de la voluntad divina sobre la tierra, que, en caso de violarse, obligaba a una compensación. En una visión histórica general se puede considerar a Hesíodo como el portavoz de la justicia, entendida ésta como fundamento de la sociedad humana y del orden divino del universo (cfr. JAEGER, W., *Op. cit.*, pp. 25-27).
76. Cfr. *República*, 441 d; 586 e; *Gorgias*, 507 a; *Filebo*, 25 e.
77. Cfr. BARKER, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, p. 93
78. Precisamente éste es uno de los puntos que se le critican a Platón, no sin cierta razón, al señalar que no distinguió con precisión la moral del derecho. Michel Villey atribuye a Aristóteles el mérito de conquistar la autonomía de la ciencia del derecho de la moral (cfr. VILLEY, M., *El pensamiento jus-filosófico de Aristóteles y de Santo Tomás*, Ghersi editor, Buenos Aires, 1981, p. 25).
79. JAEGER, W., *Paideia*, p. 594.
80. *República*, 418 b.
81. Cfr. *Cármides*, 157 b. Friedländer comenta que “igual que para Aristóteles el mito es una especie de grado previo del filosofar (*Metafísica*, 982 b 18), así tampoco aquí es algo sin valor” (FRIEDLÄNDER, P., *Platón, verdad del ser y realidad de la vida*, p. 176).
82. Cfr. *Gorgias*, 523 e. Platón presenta a Zeus como dador de leyes en el mito de la creación del hombre (cfr. *Protágoras*, 320 b). Y en la *Carta VII* recomienda *crear verdaderamente* en las antiguas y santas tradiciones que revelan la inmortalidad del alma, y la existencia de juicios y de terribles castigos que experimentará el alma cuando se vea libre del cuerpo (cfr. *Carta VII*, 335 a). Cuando Dante habla sobre las interpretaciones de su *Commedia*, hace referencia a Platón diciendo que “muchas cosas, pues, vemos a través del intelecto para las que faltan signos vocálicos. Y esto lo insinúa bastante Platón en sus obras mediante la aceptación de elementos metafóricos. En efecto, mediante una luz intelectual vio muchas cosas que no puede expresar con palabras adecuadas” (DANTE, *Carta al «Gran Candelero de la Scala»*, citado en FRIEDLÄNDER, P., *Platón, verdad del ser y realidad de la vida*, p. 203).

83. PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona, 1984, p. 67. Reale comenta que el mito del que hace uso Platón es diferente esencialmente del mito pre-filosófico que no conocía aún el *logos*: es un mito que estimula el *logos* y lo fecunda y que, por tanto, logra alcanzarlo. Es un mito que a la vez que viene creado, viene des-mitificado, es decir, es despojado de sus elementos fantásticos para mantener solamente su poder intuitivo (Cfr. REALE, G., *I problemi del pensiero antico dalle origini ad Aristotele*, p. 403). De modo semejante T. Szlezák dedicándose a valorar las formas literarias utilizadas por Platón, comenta que difícilmente podría haberle dedicado Platón a los mitos tanto espacio en su obra si no los considerara como importantes y necesarios para tener otro camino de acceso a la realidad (cfr. SZLEZÁK, T. A., *Come leggere Platone*, Rusconi, Milano, 1991, pp. 140-143).
84. PIEPER, J., *Op. cit.*, p. 19.
85. *Leyes*, 726 a.
86. Cfr. *República*, 422 a.
87. *Leyes*, 743 a. Platón considera que si todos gastaran igual, no habría posibilidad de enriquecerse. Y no sería lícito utilizar cuantos medios se desee, ya que se buscaría un provecho personal en detrimento del bien de los demás.
88. *República*, 521 a. Aristóteles atacará, al igual que Platón, la *crematística comercial* al ser ésta un afán ilimitado de riqueza y placer, añadiendo que incluso los hombres que llegan a poseer abundantes riquezas, pueden morir de hambre como aquel famoso *Midas*; en cambio la verdadera *economía* busca como fin no el dinero, sino bienes limitados y necesarios (cfr. ARISTÓTELES, *Política*, 1257 a-1258 b).
89. *Leyes*, 729 a-b. Respecto a las posesiones, la idea de *eunomía*, lo mismo que la de *nomos* se encontraba unida a la de una correcta distribución de los bienes. "En Platón encuentra expresión en la teoría de la justicia geométrica en oposición a la aritmética (cfr. *Leyes*, 756 e-758 a)" (LISI, F. L., *Fundamentación de la ley en «El Político» y «Las Leyes» de Platón*, p. 149; cfr. HARVER, F. D., *Two kind of Equality*, "Classical et Mediaeval", 16 (1965) 101-146).
90. Cfr. *República*, 462 c. Distinguiéndose en mucho a un *comunismo*, sobre todo si se compara al practicado en el presente siglo por varios países.
91. Cabría observar el matiz que señala Platón. Hay dos posturas: una es considerar todo como común, en donde nada sería propio; la otra, en cambio, es que todos consideren todo como propio, es decir, se posee todo; esta última parecer ser la postura platónica. La oración fúnebre de Pericles, menciona la *isonomía* como fundamento de la democracia, que era la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley (cfr. Tucídides, II, 37, 1). No significa, comenta Jaeger, la igual distribución de la propiedad como creía Hirzel (cfr. HIRZEL, R., *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1907; JAEGER, W., *Alabanza de la Ley: los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*, p. 19).

92. *Leyes*, 705 b. Para Platón el enriquecimiento ilícito es causa de desunión.
93. Klosko añade que para Platón la legislación sobre la extensión se debía a dos motivos: permitir una unidad moral, y conservar, a la vez, su autonomía (cfr. KLOSKO, G., *The development of Plato's political theory*, pp. 6-12).
94. Por ejemplo, sobre el destino de los niños frágiles mencionado en *La República*: “los esconderán, como es debido, en un lugar secreto y oculto”(460 c); en el *Timeo*, en cambio, propone destinarlos a una clase inferior, y en *Las Leyes* ya no habla para nada al respecto (cfr. FERGUSON, *Marriage Regulations in the Republic*, “Classical Quarterly”, 10 (1910) 177-199; citado en ZELLER, E., *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, p. 626; cfr. *Timeo*, 19 a).
95. *Leyes*, 771 d-e.
96. *Leyes*, 772 d.
97. *Leyes*, 773 b.
98. Jaeger afirma que Platón consideraba el género humano como una unidad, como una cadena jamás rota ni interrumpida de las generaciones a través de los tiempos (cfr. JAEGER, W., *Paideia*, p. 1054). Esto vendría a reforzar el postulado del *Uno* como principio de todo en la doctrina no-escrita. Especial importancia se vislumbra al considerar la unidad como característica del matrimonio.
99. Cfr. *Político*, 310 b; *Leyes*, 773 d-e; *Banquete*, 183 d; 184 b.
100. *Leyes*, 773 a.
101. *Político*, 310 e. Los lazos humanos conseguían la unidad mediante matrimonios bien formados. De la misma manera en la elección del mejor magistrado la distinción de caracteres obliga a elegir como magistrados a varios; en cambio, se elegiría a un solo magistrado si poseyera éste la combinación de todos los caracteres (cfr. *Político*, 310 e-311 c).
102. *Leyes*, 784 b.
103. *Leyes*, 775 c.
104. Para Platón este amor de los hombres también es hacia su inmortalidad, pues la naturaleza lo que busca es existir siempre; al buscar su inmortalidad los hombres, mientras que unos lo llevarán a cabo mediante la procreación de hijos carnales, otros lo harán *procreando* en el alma de los demás virtudes y sabiduría moral. Precisamente —continúa Platón—, la más bella forma de *procrear* la sabiduría moral en los demás es mediante el ordenamiento de las ciudades, el de educarlos en la justicia y moderación; como ejemplos Platón pone a Licurgo y Solón quienes *dieron vida* a las leyes, *procreando* los hijos más bellos. Se puede decir que Platón mismo alcanzó este ideal si se observa la gran extensión de espacio que le dedicó para escribir su filosofía política, a fin de *educar* en esa justicia y moderación que proponía (cfr. *Banquete*, 205 e).



105. *Leyes*, 783 e.
106. Cfr. *República*, 461 a.
107. Como argumento recurre Platón al que proporciona “la naturaleza de los animales, mostrando que el macho no se sirve del macho para ese fin, por no estar ello dentro de lo natural... Nuestros ciudadanos no deben ser inferiores a las aves y otros muchos animales que nacidos en grandes manadas viven hasta la edad de procrear, vírgenes, puros y abstinentes de toda unión matrimonial” (*Leyes*, 836 c-840 d). Es inadmisibles llamar matrimonio a la unión entre animales. Sin embargo, el ejemplo con el reino animal puede resultar válido en esta ocasión, no para ilustrar la naturaleza del matrimonio —que no es lo que se pretende en este contexto—, pero si para resaltar que si los animales siguen el curso natural, con mucha mayor razón los hombres deberían seguirlo al contar con la capacidad de conocerlo. De hecho, sugiere M. Villey que esta comparación a partir de la naturaleza, o al menos de la observación objetiva de los seres, del mundo exterior, constituye el método de partida de Platón (cfr. VILLEY, M., *El pensamiento jus-filosófico de Aristóteles y de Santo Tomás*, o.c., p. 167).
108. *Leyes*, 839 a.
109. Cfr. GÓMEZ ROBLEDO, A., *Platón: Los Seis Grandes Temas de su Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 596.
110. Cfr. *Político*, 309 d. Platón considera con frecuencia que estas dos funciones recaen sobre una misma persona.
111. Cfr. *República*, 519 a; 429 c.
112. Este es uno de los puntos, en este caso respecto al ámbito educativo, que muestran la gran altura y valor de la doctrina platónica, así como su perennidad.
113. E. Barker, al hacer coincidir la idea platónica de *Bien* con la de Dios, añade que Platón trata de unir todas las cosas en Dios e imbuírlas de Él (cfr. BARKER, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, p. 127).
114. Cfr. BARKER, E., *Op. cit.*, p. 133.
115. Cfr. MORROW, G. R., *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of The Laws*, p. 571.
116. *Ibidem*. Cfr. *Menéxeno*, 236 d-237 a; *Eutidemo*, 306 c.
117. Cfr. *Protágoras*, 327 b-328 a; *Menéxeno*, 247 a.
118. Cfr. *República*, 467 a; cfr. *Sofista*, 232 d. Platón presenta en varias ocasiones la natural preocupación de los padres por darle una educación adecuada a sus hijos (cfr. *Eutidemo*, 306 a-b; *Lisis*, 206 b).
119. Cfr. CORNFORD, F., *Platon: The Republic of Plato*, p. 131.
120. Cfr. *Leyes*, 792 d.
121. Platón menciona y pone como ejemplos los novmima de los espartanos, los cretenses, los celtas, los iberos, los persas, los cartagineses, los escitas,

- los tracios, los saurómatas y de muchas otras ciudades y regiones griegas (cfr. JAEGER, W., *Paideia*, p. 1060).
122. JAEGER, W., *Op. cit.*, p. 1056.
  123. *Leyes*, 788 c; cfr. 795 d; *República*, 403 a.
  124. Gaiser sostiene que Platón coloca la enseñanza relacionada con la música en una posición intermedia entre aquello que es necesario para la vida —*artes práctico-productivas*— y por el otro lado, las que se dirigen a alcanzar un orden político más riguroso. Esto refuerza la idea —continúa Gaiser— de que Platón era consciente de una evolución histórica de la cultura humana que va ligada al incremento del saber; Gaiser concluye diciendo que en Platón la tendencia ascendente de la evolución histórica corresponde, en general, a la subdivisión metafísica y al orden jerárquico de la esfera del conocer (cfr. GAISER, K., *La Metafísica della storia in Platone*, p. 81-89).
  125. Cfr. *Gorgias*, 464 c; *Filebo*, 55 a; 64 d. La corrupción de la medicina da lugar a la cocina, la de la gimnasia conduce a la cosmética, la de la legislación a la sofística y la de la justicia a la retórica. En el *Fedro* se intenta corregir la retórica dirigiéndola a su verdadera finalidad, que “como Platón reconoce al final no consiste en hablar para complacer a los hombres, sino en agradar a Dios” (cfr. *Fedro*, 273 e; JAEGER, W., *Paideia*, p. 996).
  126. Platón, al criticar y censurar los poemas, hace todo un giro revolucionario en la educación que en la actualidad tal vez no lo pareciera tanto; facilita comprenderlo considerando que en la antigua Grecia la autoridad de los poetas, a falta de sólidos fundamentos racionales, eran los mejores argumentos de autoridad, sus palabras eran normas. Platón, al buscar normas supremas para el obrar, considera que “los ideales de los poetas anteriores a él son en parte insuficientes y en parte reprobables” (JAEGER, W., *Paideia*, p. 607).
  127. Cfr. *República*, 381 a-388 d; 377 d. Platón presenta principalmente a Homero y Hesíodo como causantes de la difusión de mitos y narraciones falsas. Aunque ya Pitágoras, Jenófanes y Heráclito habían condenado esta clase de poesía, el ataque de Platón contra los dioses olímpicos fue quizá el más grave golpe que recibió el paganismo antes de la era cristiana (cfr. PABÓN-FERNÁNDEZ en: PLATÓN, *La República*, tomo I, p. 92, nota 2).
  128. Cfr. *República*, 398 c-401 d; *Filebo*, 64 d.
  129. El término de *música* (*μουσική*) usado por Platón tiene un sentido más amplio que el de nuestro lenguaje actual. Bien podría entenderse como la *cultura literaria y artística*. De hecho, en el *Fedón*, Platón señala que Sócrates se ocupó de la filosofía a instancias del *ensueño* que lo exhortaba a componer música, entendiendo Sócrates que la filosofía es la *música* más excelsa (cfr. *Fedón*, 60 c-e). En este sentido “la música es filosófica en su última raíz... música y filosofía están unidas por un interés y esencia común: la ética, el comportamiento humano” (LOMBA F, J., *Ethos, techné y Kalón en Platón*, “Anuario Filosófico”, XX/2 (1987) p. 70).
  130. Cfr. LODGE, R. C., *Plato's theory on education*, p.205-209.

131. Cfr. *Leyes*, 654 b. Se considera aquí la música en un sentido restringido. La cítara y la lira eran los dos instrumentos musicales más importantes de los helenos. El elemento armónico está determinado por la altura de los diferentes sonos; el rítmico por los intervalos temporales existentes entre ellos, y el poético por la letra. La ley deberá legislar las diversas facetas que la música, considerada en sentido restringido, contiene: la melodiosa, la rítmica y la poética. Si bien Platón refiere el origen de las artes musicales a la divinidad, es posible ver un antecedente más próximo en la escuela pitagórica, la cual también influyó en su interés hacia las matemáticas. El interés sobre la música y de las matemáticas se ve motivado al descubrir sus leyes exactas de orden y de armonía. La naturaleza entera, el *kosmos*, parecerá obedecer a un complejo maravilloso de leyes perfectas y armoniosas.
132. Cfr. *Leyes*, 653 d; *República*, 376 e; *Lisis*, 209 a; *Protágoras*, 32 c-d.
133. Platón hace ver que el origen etimológico de la palabra *coros* —*korós*—, al provenir de la palabra *alegría* —*kara*—, nos revela la estrecha unión que existe entre ambas realidades.
134. Se observa que esta educación es preparatoria para una posterior en que, ya habiéndose ejercitado en el arte de imitar, se pueda entonces *imitar* los modelos superiores, los divinos.
135. Cfr. *República*, 395 c.
136. *Leyes*, 817 b.
137. *Leyes*, 802 d; cfr. *Filebo*, 64 d.
138. Cfr. *Leyes*, 653 d.
139. Cfr. *Leyes*, 798 d-802 d.
140. Cfr. *Leyes*, 803 c; Jaeger comenta que para Platón “es el logos, a través de cuyo hilo mueve Dios a los hombres. El hombre es, en su forma suprema, un juguete de Dios y la vida a que debe aspirar es la de representar su juego del modo que más complazca a la divinidad... la vida debiera ser toda ella un continuo servicio divino, con sacrificios, cantos, danzas para ganar la voluntad de Dios” (JAEGER, W., *Paideia*, p. 1066).
141. *Leyes*, 803 c.
142. Cfr. JAEGER, W., *Paideia*, p. 628.
143. *República*, 412 a; cfr. *República*, 441 e-442 b.
144. Aquí se encuentra una diferencia importante con Sócrates quien las adjudicaba sólo para las necesidades del futuro político.
145. Gaiser encuentra también una correspondencia: así como los objetos matemáticos están entre las Ideas y los fenómenos, así también la ciencia matemática está entre la doctrina de las Ideas (la dialéctica) y las artes prácticas. Resulta significativo que a las matemáticas —continúa Gaiser— les compete una posición intermedia análoga a la que le compete a la activi-

- dad política (cfr. GAISER, K., *La Metafísica della storia in Platone*, pp. 79-80).
146. Espinoza, en su *Ética*, de modo semejante a Platón, distingue entre el cálculo del comerciante, que se regula según una fórmula dada, y el cálculo que se tiene a través de la intuición de la esencia (cfr. ESPINOZA, B., *Ética*, II, prop. 40, esc. 2).
147. Cfr. *Filebo*, 55 d.
148. *Leyes*, 746 e.
149. Cfr. *Leyes*, 821 a. No deja de ser significativo que en el diálogo *Epinomis* destaque el papel atribuido a la ciencia de los números y en particular a la astronomía como el camino imprescindible para llegar a la divinidad (cfr. *Leyes*, 821 d). “El postulado de la enseñanza matemática y astronómica en la escuela primaria viene a desembocar directamente a la peculiar teología de *Las Leyes*, que encuentra en la contemplación del eterno cielo matemático de los astros una fuente fundamental de su fe en Dios... La función teológica de las ‘mathematas’ y especialmente de la astronomía es esencial para Platón” (JAEGER, W., *Paideia*, p. 1072).
150. Añade Barker que ésta es la *concordancia divina* de la cual Nicolás de Cusa escribió (cfr. BARKER, E., *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, p. 349).
151. *Leyes*, 747 b.
152. Cfr. *Leyes*, 747 c.
153. Los estudios matemáticos previos consisten en: la aritmética, la geometría, la estereometría o geometría de los sólidos, la astronomía y la armonía musical. Con razón se ha visto en este plan de estudios el origen del *Trivium* y el *Quadrivium* de la Edad Media, así como el de gran parte de la enseñanza en nuestros días.
154. Cfr. *Fedón*, 9 b-d. La referencia a la *segunda navegación* es una metáfora tomada por Platón ligada al lenguaje marineroy, y su significado lo da Eustacio al explicar que es aquel esfuerzo que se lleva a cabo cuando, habiéndose quedado sin viento, se navega con los remos. La *primera navegación* correspondería a los *naturalistas* cuyas *velas* y *viento* serían los sentidos y las sensaciones, y en la *segunda navegación* los *remos* corresponden, en el nuevo método, a los razonamientos y los postulados (cfr. EUSTACIO, *Commentarii ad Homeri Odysseam*, 2 volumen, Leipzig, 1825-1826 (Hildesheim, 1960), p.1453, 20; citado en REALE, G., *Per una nuova interpretazione di Platone*, p. 147).
155. Este término de *dialéctica* tiene una significación compleja. En un sentido vulgar significa simplemente el *arte de la conversación*, del diálogo o de la discusión y era el objetivo de quienes pretendían dominar en la vida pública o lucirse en la privada. Pero este sentido *sofístico* es el que Platón combatió. Para Platón el arte del diálogo era el ejercicio adecuado de la razón para el descubrimiento de la verdad, de las ideas y del *Bien*.

156. Este método tuvo su origen con Sócrates y fue Platón quien lo llevó a sus últimas consecuencias.
157. Cfr. KRÄMER, H. J., *Dialettica e definizione del bene in Platone*, pp. 21-23.
158. Cfr. *República*, 534 b. Krämer acepta que el *concepto de método dialéctico* entendido correctamente coincide en lo esencial tanto en los diálogos como en la tradición indirecta —la *doctrina no escrita*—, en que partiendo de hipótesis siempre más altas va avanzando en el conocimiento llegando a los principios que son los géneros más universales (cfr. KRÄMER, H. J., *Platone e i fondamenti della metafisica*, pp. 175-176).
159. Cfr. *República*, 505 a; 525 a; *Banquete*, 210 d-212 c. En esta última referencia Platón muestra un proceso educativo progresivo y elevador que conduce a la contemplación de la *belleza en sí*. Cuando se es capaz de comprender a todas las ciencias como en una sola, entonces se está en condiciones de percibir la *belleza en sí*, que es “consigo misma específicamente única” (cfr. *Banquete*, 511 d).
160. Cfr. *República*, 413 d-e. “Todas estas ideas son perfectamente nuevas en tiempos de Platón... Desde entonces han surgido al mundo escuelas y exámenes en gran abundancia y, sin embargo, si Platón viviese hoy entre nosotros es muy dudoso que pudiese llegar a la conclusión de que sus postulados se hallaban cumplidos con todos estos requisitos” (cfr. JAEGER, W., *Paideia*, p. 716).
161. *República*, 540 a; cfr. *Cratilo*, 389 b. En esta última referencia, Platón apunta que el legislador debe ser dirigido por la dialéctica, o por un dialéctico, en el caso de que el mismo legislador no lo sea.
162. Cfr. REALE, G., *I problemi del pensiero antico dalle origini ad Aristotele*, p. 387.
163. Cfr. *Filebo*, 65 a; *Banquete*, 201 a.
164. *República*, 401 c.
165. *República*, 401 d.
166. En materia educativa señala Lodge la importancia que tiene esta contribución de Platón, pues la atmósfera moral en general, y la actitud hacia el educando logran tener una gran influencia sobre él; estas contribuciones las han tenido en cuenta las corrientes educativas siguientes (cfr. LODGE, R. C., *Plato's theory on education*, p. 289).
167. *República*, 383 c.
168. Isócrates también había señalado la conveniencia de la educación respecto al cumplimiento de las leyes. Su obra *Areopagítica*, es una oración en que trata de restablecer en Atenas la forma de gobierno introducida por Solón y Clístenes: “los mal criados osarían violar hasta las más rigurosas leyes escritas, mientras que los que han recibido buena educación se prestarían a observar aun las más sencillamente establecidas” (cfr. ISÓCRATES, *Areopagítica*, 41).

169. JAEGER, W., *Paideia*, p. 119.
170. Cfr. *República*, 514 a-521 a.
171. Cfr. REALE, G., *I problemi del pensiero antico dalle origini ad Aristotele*, p. 432. Señala Reale la importancia tan grande que tiene este mito de la caverna, pues explica a todo Platón.
172. Cfr. *República*, 514 a.
173. Cfr. *República*, 517 c-518 b. Cfr. REALE, G., *I problemi del pensiero antico dalle origini ad Aristotele*, p. 434.
174. GRUBE, G.M.A., *El Pensamiento de Platón*, editorial Gredos, 1987, p. 367.
175. *Leyes*, 643 a. Al respecto comenta M. Villey que este elemento religioso de la doctrina platónica "será recibido y traspuesto por el cristianismo. Por ejemplo la filosofía del derecho de San Agustín deberá mucho a la de Platón.
176. JAEGER, W., *Paideia*, p. 1031.
177. Cfr. *El Banquete*, 209 d.
178. Cfr. SOLOMON, F., en: LODGE, R. C., *Plato's theory on education*, apéndice II, p. 291.
179. *Leyes*, 643 b.
180. *Leyes*, 653 b.
181. *Leyes*, 643 c; cfr. 644 b.
182. Cfr. *República*, 485 c.
183. *República*, 413 a.
184. *República*, 518 c.
185. Curioso y significativo resulta el origen etimológico que Platón le atribuye a la palabra 'hombres' (*anthrópoi*), pues la hace derivar de *anathrón a opôpé*, que significa 'examina lo que ha visto'. También se le hacía provenir de *áno azrein*, que significa 'mirar a lo alto' (cfr. *Cratilo*, 398 d), que es el fin que se propone con la educación, hacerlo *ver hacia arriba*.
186. "En Platón, efectivamente, se percibe aún más claramente que en su discípulo Aristóteles, la interpretación de la voluntad como deseo. El querer más alto es, para el filósofo griego, aquel que persigue la adquisición de la sabiduría. Ahora bien, este querer es un deseo... lo que arrastra nuestro deseo es la belleza" (cfr. ALVIRA, R., *Reivindicación de la voluntad*, Eunsa, Pamplona, 1988, p. 62).
187. *Leyes*, 653 b; cfr. 653 c.
188. *República*, 485 d.
189. Cfr. *Critón*, 50 b.

190. Cfr. *Protágoras*, 326 d-327 b. Platón les atribuye a los legisladores el haber dado origen a los diversos nombres de las cosas con el fin de instruir de este modo a los hombres; el lenguaje mismo sería un elemento educativo de la ciudad dado por los legisladores (cfr. *Cratilo*, 416 a).
191. JAEGER, W., *Paideia*, p. 1053.
192. Cfr. JAEGER, W., *Paideia*, pp. 1020.
193. *Leyes*, 640 a.
194. Cfr. JAEGER, W., *Paideia*, p. 623.
195. Cfr. BARKER, E., *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, pp. 301-302. Aristóteles, siguiendo a Platón dirá que “así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos... por eso, sin virtud, es el más impío y salvaje de los animales, y el más lascivo y glotón” (ARISTOTELES, *Política*, 1253 a). Santo Tomás acude a esta cita en su demostración sobre la necesidad y utilidad de la legislación de las leyes humanas (cfr. , SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 95, a. 1, c).
196. Cfr. *República*, 520 a-e; *Político*, 303 b-c; *Gorgias*, 520 a.
197. Cfr. *Político*, 284 b.
198. Cfr. BARKER, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, New York, 1959, p. 131. Se puede observar la gran aportación que tuvo para el arte esta concepción, y cómo se ha venido a corromper en algunos sectores artísticos de la actualidad.
199. Cfr. *Político* 266 e. En todo este diálogo se analiza la ciencia política; se le atribuye que debe ser, entre otras cosas, autodirectora dentro de las ciencias teóricas.
200. Reale señala que esta *medida* es precisamente el primer *Principio absoluto*, es decir, el *Uno*, y que apenas se dilucida en el diálogo del *Político*: el *Uno* es principio y medida, en primer lugar de los *números ideales*, por tanto, de las *Ideas*, y en varios niveles, de todo. Cada uno de estos niveles está constituido de la *unidad-en-la-multiplicidad*. Esto se verifica tanto en la vida moral del hombre como en la política del Estado. Y es esta capacidad de producir la *unidad-en-la-multiplicidad* lo que le permite al político llevar a cabo el gran *tejido* de la sociedad, mezclando los extremos, y uniéndolos con vínculos de amistad, de bien y de belleza, o sea, en relación a la *justa medida* (cfr. REALE, G., *Platone: per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «dottrine non scritte»*, pp. 409-416).
201. Cfr. *Eutidemo*, 290 e.
202. Gaiser considera que Platón ha dividido en tres las ciencias —artes, política, filosofía— ya que corresponden análogamente a las tres esferas del ser —cuerpo, alma, ideas — y a las tres facultades humanas —instintos de las pasiones, volición y la razón—. Este orden le llevara a Gaiser a postu-

- lar también que esa relación entre las tres esferas del saber tienen un preciso sentido histórico, es decir, indican —para Platón— una progresiva evolución del saber humano en el transcurso del tiempo (cfr. GAISER, K., *La Metafisica della storia in Platone*, pp. 76-80).
203. *Político*, 283 e.
  204. Cfr. GAISER, K., *La Metafisica della storia in Platone*, pp. 73-74.
  205. Cfr. *República*, 602 a-603 d; 604 e-606 a; *Leyes*, 801 c-d. Platón critica y desprecia agudamente a la poesía imitativa por no alcanzar el conocimiento verdadero.
  206. Cfr. GAISER, K., *La Metafisica della storia in Platone*, p.75.
  207. Cfr. GAISER, K., p.77.
  208. Cfr. *República*, 603 a
  209. REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Editorial Herder, Barcelona, 1988, tomo I, p. 152. Más adelante se desarrolla ampliamente dicho principio.
  210. Cfr. *Leyes*, 967 e-968 a.
  211. Cfr. *Gorgias*, 514 c-519 a.
  212. Cfr. *Gorgias*, 522 b-523 c.
  213. ISÓCRATES, *De pace*, n. 19.
  214. KRAMSKY S., C. DE J., *Perennidad de la Filosofía Política de Platón*, p. 252.
  215. Cfr. *Leyes*, 690 a-c; *República*, 412 b-413 a; *Menéxeno*, 238 c; BARKER, E., *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, p. 296.
  216. WILAMOWITZ, M.-MOELLENDORFF, *Platón*, Nachdruck der 3, Aufl., Weimann, Dublin, 1969, p. 4, citado en: ZELLER, E., *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, p. 507.
  217. Cfr. REALE, G., *I problemi del pensiero antico dalle origini ad Aristotele*, p. 421.
  218. Cfr. JAEGER, W., *Paideia*, p. 623. Al respecto comenta Faucci que “no se puede dudar del interés político de Platón, que su filosofía haya nacido de un problema político, de la experiencia vivida y no de la elaboración de otra teoría...pero la política no sólo es el *humus* del cual nació su filosofía, la ocasión externa, el ambiente, sino que la política es un fin del problema y del ser platónico: “diré que no hay filosofía de Platón sin el problema político que es el esencial” (FAUCCI, D., *Morale e politica in Platone*, “Giornale Critico della Filosofia Italiana”, 2 (1952) 157-158).
  219. Cfr. KLOSKO, G., *The development of Plato's political theory*, pp. 225-234.
  220. Cfr. *República*, 519 d; 409 a; 520 c; *Leyes*, 734 e-736 e.



221. FAUCCI, D., *Morale e politica in Platone*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 2 (1952) 131.
222. Cfr. *Carta VII*, 334 c; *Fedro*, 248 d.
223. Cfr. *Leyes*, 918 b.
224. *Leyes*, 762 e; cfr. *Gorgias*, 514 c.
225. Cfr. *Teeteto*, 176 b.
226. JAEGER, W., *Paideia*, p.276. Cfr. *Gorgias*, 464 a.
227. *Gorgias*, 479 a.
228. *Político*, 293 a-b.
229. Cfr. *Político*, 293 a.
230. Cfr. *Leyes*, 855 a; Cfr. *Gorgias*, 525 d. Santo Tomás dirá más tarde que "la ley induce a sumisión mediante el temor del castigo; por eso el castigar es un efecto propio de la ley" (AQUINO, SANTO TOMAS de, *Suma Teológica*, I-II, q. 92, a. 2, c).
231. *Leyes*, 880 e.
232. *Leyes*, 728 b.
233. *Leyes*, 854 d; cfr. *Sofista*, 228 c.
234. Cfr. *República*, 493.
235. En la libertad humana que escoge el bien o el mal, radica —dice Gaiser— la ley general de una evolución histórica que hay en Platón: en la vida política todo se desarrolla hacia el Bien, hacia la virtud, si el conocimiento racional domina sobre las pasiones; todo se desarrolla, en cambio, hacia el mal, el vicio, si la parte pasional, ligada al cuerpo, domina ella sola las otras partes. Y, añade Gaiser, esto que es válido en general para el hombre individual, también parece serlo tanto para la *polis* como para el cosmos según el mito que se relata en el *Político*. La razón es que ambas fuerzas opuestas que se encuentran en el hombre provienen, en última instancia, de la oposición de los Principios que son fundamento de todo ser (cfr. GAISER, K., *La Metafísica della storia in Platone*, p.119).
236. Cfr. JAEGER, W., *Paideia*, p. 610.
237. Cfr. ZELLER, E., *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, p. 568.
238. *Leyes*, 644 c.
239. Cfr. *Teeteto*, 172 a.
240. Sale a relucir el paralelismo entre el νόμος" (canto) y el tratar de cantar conforme al νόμος" (ley).
241. Cfr. TAYLOR, A. E., *Plato: The man and his work*, pp. 412.
242. Cfr. TAYLOR, A. E., *Op.cit.*, p. 491.

243. Cfr. JAEGER, W., *Paideia*, p. 129.
244. Comenta E. Barker que Platón además de considerar la importancia de mantener la misma unidad del *kosmos* en la *polis*, utiliza la analogía con los sistemas físicos para ilustrar sus pensamientos políticos (cfr. BARKER, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, pp. 12 y 26-27).
245. Reale mantiene que para Platón es precisamente el *Bien* el que liga y tiene juntas todas las cosas; y ese *Bien* es la causa primaria por la que el Demiurgo o la Inteligencia escoge *lo mejor* (cfr. REALE, G., *Per una nuova interpretazione di Platone*, pp. 506-511).
246. Cfr. *Leyes*, 698 a.
247. Cfr. *República*, 462 b. Este es uno de los argumentos que toman los seguidores de la Escuela de Tubinga para poner como primer principio y fundamento de todo al *Uno*. Hans Krämer, uno de los principales creadores y representantes de esta doctrina arguye: la unidad es principio del ser y del conocer. La unidad se manifiesta como «norma» y «medida» de cada ser. La unidad en su relación con el mundo es la suprema medida del ser, de la bondad y de la verdad. El concepto de unidad como medida explica, por tanto, la correlación entre el primer principio y el ser (cfr. KRÄMER, H. J., *Platone e i fondamenti della metafisica*, pp. 165-178). Cabe recordar, sin embargo, la oposición que hay de esta doctrina a la hipótesis de Schleiermacher quien se atenía única y rigurosamente a lo escrito por Platón.
248. Reale recuerda que de modo similar en el *Banquete* la dualidad que se halla en el hombre se manifiesta por medio del amor que tiende hacia el *Uno*, por una cierta *nostalgia del Uno*. El mal se deriva del otro principio que es la *Diada* (cfr. REALE, G., *I tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del nuovo paradigma*, Instituto Suor Orsola Benincasa, Nápoles, 1991, p. 64). Aristóteles disiente, sin embargo, en este punto de su maestro, pues considera que la ciudad por naturaleza es una multiplicidad y que “si la ciudad avanza en ese sentido y es cada vez más unitaria, dejará de ser ciudad” (ARISTÓTELES, *Política*, 1261 a).
249. Cfr. JAEGER, W., *Paideia*, p.566. Apunta Jaeger que esta tesis sobre la perfección será la misma que defiende y desarrolle más tarde en el *Banquete*.
250. Cfr. *Político*, 309 c.
251. *Político*, 309 c.
252. Cfr. *Político*, 310 a.
253. Cfr. *República*, 965 d. Este es uno de los principios propuestos por la corriente de la *doctrina no escrita* de Platón (cfr. KRÄMER, H. J., *Platone e i fondamenti della metafisica*, pp.153-178; REALE, G., *Per una nuova interpretazione di Platone*, p. 214-227, 545-582).
254. Cfr. *República*, 965 d-965 e.
255. *Político*, 310 b.

256. *Político*, 310 e.
257. En sentido literal, *Τὴν βασιλικὴν συμπλοκὴν*, supone un paralelismo con la labor que ejerce el tejedor.
258. Cfr. *Político*, 308 e.
259. *Político*, 306 a.
260. *República*, 734 e.
261. *Leyes*, 875 a.
262. Cfr. *Leyes*, 942 a.
263. *Leyes*, 714 a.
264. Cfr. *República*, 423 d; 370 a; 374 a; 392 c. Postura que sostiene la Escuela de Tubinga al considerar como máximo bien la unidad: su primer principio es la *Unidad* coincidente con el *Bien*; la esencia del *Bien* viene a consistir en la misma *Unidad* (cfr. REALE, G., *Per una nuova interpretazione di Platone*, pp. 214-227, 634-692; KRÄMER, H. J., *Dialektika e definizione del bene in Platone*, pp. 56-62; KRÄMER, H. J., *Platone e i fondamenti della metafisica*, pp. 214-265).
265. Cfr. KRÄMER, H. J., *Platone e i fondamenti della metafisica*, p.190.
266. Cfr. *Filebo*, 44 a.
267. Cfr. *Cármides*, 156 c-157 b.
268. Cfr. *Leyes*, 739 d.
269. Cfr. *Leyes*, 779 a-b.
270. Cfr. BARKER, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, pp. 188-189.
271. Santo Tomás de Aquino deja claro que la promulgación es un elemento constitutivo de la esencia de la ley, y entre otros argumentos, acude a la autoridad del *Decreto* de Graciano para argumentar la necesidad de la promulgación de la ley: "Las leyes quedan instituidas cuando son promulgadas" (SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 90, a. 4, sed contra).
272. *Leyes*, 723 b.
273. Cfr. BARKER, E., *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, p. 305.
274. Cairns compara en este punto a Platón con Bentham quien también sugirió que el padre de familia debería enseñar *el código de Bentham* a sus hijos y dar a los preceptos morales privados la fuerza de la moral pública (cfr. CAIRNS, H., *Op. cit.*, p. 277).
275. Se ha dicho, sin embargo, que el diálogo de *Las Leyes* no tiene la forma refinada que tienen los anteriores. Debido precisamente a la estructura que presenta, ha hecho pensar que Platón no tuvo tiempo de darle un último

repasso al original por sorprenderle la muerte. Respecto a que el diálogo de *Las Leyes* fue su última obra, no hay controversias. En el cuadro ofrecido por Ritter, dieciséis filólogos coinciden en situarlo cronológicamente en el último lugar (cfr. RITTER, *Platón I*, Munich, 1910, pp. 230-231). Lo más probable es que fuera escrito durante varios años alcanzando al de su muerte. Incluso, Hackforth menciona la posibilidad de que haya sido escrita alrededor del año 354 a.C., señalando como alguna de las razones, que en el diálogo se hace alusión a la necesidad de que el tirano deba ser un joven (*Leyes*, 704 e), pudiendo ser una alusión a Hiparino, el hijo de Dión, su amigo siracusano asesinado en 354 a.C. (cfr. HACKFORTH, *The authorship of the Platonic Epistles*, Manchester, 1913, pp.151-154). No obstante, Cicerón señala que Platón murió escribiendo (*uno et octogesimo anno scribens est mortuus*) queriendo indicar que no le faltó jamás la lucidez necesaria para proseguir su gran obra (cfr. CICERÓN, *De Sen.* V, 13).

276. CAIRNS, H., *Platón como jurista*, p. 277.
277. Cfr. *Leyes*, 644 d.
278. *Leyes*, 644 e.
279. Cfr. *República*, 587 a.
280. *Leyes*, 957 c.
281. El *logos* ya aparecía con Heráclito no sólo como lo universal, sino también como lo común: el *logos* es lo que es común a todas las cosas y su órgano es la mente, el *vov'*. Esto hacía de él algo afín a la ley del Estado que liga a todos los ciudadanos. Esa es la primera vez que aparecía el concepto de *ley* en el pensamiento filosófico, a la cual se le considera como el objeto de más alto y más universal conocimiento; el término *nomos* no sólo está utilizado en sentido político, sino que se extiende a todo el *kosmos*, es decir, al conjunto ordenado de toda la realidad. Recordando que Cratilo constituyó cierto puente intelectual hasta Platón, se puede pensar en la influencia que pudieron tener las palabras sentenciadas por su maestro Heráclito: "justo como una ciudad se hace fuerte con su ley, y mucho más fuertemente que ella. Pues todas las leyes humanas se nutren de la divina y una, ya que ésta impera hasta donde quiere, y se basta a todas, y prevalece en cada cosa" (HERÁCLITO, fragmento B. 114 «DK: 22 B 114»; Cfr. JAEGER, W., *La Teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952, p. 117).
282. CAIRNS, H., *Platón como jurista*, capítulo XVI en: FRIEDLÄNDER, P., *Platón, verdad del ser y realidad de la vida*, p. 273.
283. "Es en Grecia donde encontramos los gérmenes del derecho natural... Las dos grandes obras, las más ricas en experiencia de la vida social, las más clásicas y que han ejercido de hecho la influencia más directa sobre el mundo del derecho (y principalmente entre los teólogos cristianos) son las de Platón y Aristóteles" (VILLEY, M., *El pensamiento jus-filosófico de Aristóteles y de Santo Tomás*, Gheri editor, Buenos Aires, 1981, pp.146-147). De hecho, sigue comentando Michel Villey, años después tanto los epicúreos, como los cínicos y los estoicos, se desentendieron un tanto de

- la política para ocuparse sobre todo de la moral individual; y Cicerón, no obstante que tuvo maestros de la escuela estoica, se inspirará en *La República* y en *Las Leyes*.
284. Solmsen indica que en *Las Leyes* la presencia del concepto de *ley natural* basado sobre la teología del alma cósmica vendrá coherentemente incorporado en el universo estoico (cfr. ZELLER, E., *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, p. 713).
285. “Sicut in mensurante et regulante. Et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in rationi sola” (SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 90, a. 1, ad 1).
286. Cfr. *República*, 571 b. El adjetivo *paranomos*, que significaría etimológicamente *lo ilegal*, es tomado por Platón frecuentemente en el sentido de *παράφυσιν*, para calificar lo antinatural, como lo relata más adelante: es la parte del alma *feroz* y *salvaje* que se hace evidente en los sueños (cfr. *República*, 571 c).
287. Ya anteriormente Heráclito había propuesto al *λόγῳ* como la suprema ley, divina, del devenir universal; su acción consciente se explicaba en el *Todo*, componiendo en una suprema armonía los contrastes immanentes en la vida del ser y de las cosas. Éste, sin embargo, no era el sentido idéntico al de Platón (cfr. GALLI, U., *Platone e il Nomos*, p. 25).
288. *República*, 581 b; cfr. 586 d. Esto resaltaba con Heráclito, para quien la ley del universo venía a ser la justicia: la ley es la expresión más alta del imperio de la razón en la vida humana. Pero Heráclito no sólo concibió el principio del universo como una ley o una justicia cósmica del modo como lo entendió Anaximandro, sino que relacionó directamente al hombre con aquel orden divino. Heráclito, según estudios de Olof Gigon y de Werner Jaeger, aparece como el primer filósofo que considera en la noción del *logos* un carácter ético, político y social, es “el primer pensador que no sólo desea conocer la verdad, sino que además sostiene que este conocimiento renovará la vida de los hombres” (JAEGER, W., *La Teología de los primeros filósofos griegos*, p. 44; cfr. GIGON, O., *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935).
289. *República*, 586 e. Añade Platón que “el llenarse de las cosas convenientes a la naturaleza es placentero” (*República*, 585 d); muestra, además, que obrar de acuerdo a la naturaleza es obrar de acuerdo con lo verdadero, lo cual conlleva placer y felicidad.
290. *Leyes*, 657 a. Comenta M. Villey que parece “fundado hablar a propósito de Platón de un *derecho natural*. El mismo Platón no usa demasiado para calificar su propia doctrina esta expresión (*nómos kata physin-dikaion physición*) que sin duda le evocaba las tesis de los sofistas, de Calicles o de Gorgias, que él repudiaba resueltamente” (VILLEY, M., *El pensamiento jus-filosófico de Aristóteles y de Santo Tomás*, p. 167).
291. En el *Teeteto* se desarrolla ampliamente una reflexión sobre la diferencia entre el conocimiento científico y el aparente.
292. *República*, 477 b.

293. Cfr. REALE, G., *Platone: per una nuova interpretazione di Platone*, p. 238. Añade Reale que Platón encuentra para cada determinado grado de conocimiento su correspondiente grado de ser.
294. Cfr. *Timeo*, 29 a; *Filebo*, 61 b.
295. Platón en el *Teeteto* mientras que define a la ignorancia como una opinión falsa, dice que la ciencia es la opinión verdadera y la sabiduría, a su vez, consiste en el pensamiento verdadero (cfr. *Teeteto*, 168 b; 189 d).
296. El término griego *lδέα* y *ελδῶ* que se traducen generalmente por el término *idea* no resulta del todo satisfactorio, pues en el lenguaje moderno por *idea* se entiende más un concepto, un pensamiento o representación mental, es decir, algo relacionado con el plano psicológico; Platón, en cambio, por *Idea* entendía, en cierto sentido, algo que constituye un *objeto específico* del pensamiento, aquello por lo cual el pensamiento se vuelve de una manera pura; no es un ente de razón, sino un ser, más aún, es aquel ser que es absolutamente, el verdadero ser (cfr. REALE, G., *Platone: per una nuova interpretazione di Platone*, p. 266).
297. Comenta Alvira que “Platón descubre el ser en la pura presencia intelectual. Así, pensar y ser siguen siendo la misma cosa, como para Parménides. El alma está hecha de la misma «pasta» que las ideas. Por eso puede encontrarse en el *κόσμῳ νοητῷ* como en su lugar propio, y por eso el saber, aquí abajo, es simple recordar” (ALVIRA, R., *La noción de finalidad*, Eunsa, Pamplona, 1978, p. 30).
298. Cfr. *República*, 511 d
299. Platón define a la *dianoia* como el diálogo consigo mismo (cfr. *Sofista*, 263 e).
300. Respecto a los términos traducidos al castellano de estos estadios de conocimiento, los mismos traductores reconocen la difícil situación en que se hallan al no encontrar siempre el mejor término para estas nociones. Los traductores J. M. Pabón y M. Fernández señalan que incluso el mismo Platón no estaba del todo conforme con la nomenclatura existente, y de hecho variará en su utilización (cfr. *República*, Introducción, p. CX y CXII; *República*, 511 e).
301. *República*, 504 d. Aquí se intuye la importancia que tendrá una educación que conduzca al máximo saber, como se vio anteriormente.
302. *Leyes*, 687 e. En el texto se puede observar que al hablar de la propia razón, Platón prefiere el término *φρόνησι*” y en cambio utiliza el de *νοῦ ἕξει* para señalar la finalidad que persigue.
303. *República*, 585 c; cfr. *Parménides*, 137 b.
304. Cfr. *República*, 589 d. Aunque la creencia de que en el hombre hay un elemento divino era común en la antigüedad, sin embargo Platón lo viene a enriquecer dándole un carácter racional y un sentido más profundo.
305. JAEGER, W., *Alabanza de la ley*, p.37. Incluso los Padres de la Iglesia siguen esta línea de pensamiento al mostrar, a la manera clásica griega, que concordaban plenamente los principios del cosmos con la ley. Por

- ejemplo, San Agustín prueba que el ideal social de la concordia y la paz también es principio del que depende la existencia de la naturaleza (cfr. *La ciudad de Dios*, Libro XIX).
306. *Político*, 269 d; cfr. *Parménides*, 134 b; *Critón*, 54 e. En este último diálogo Platón identifica a Dios con la verdad misma (cfr. 48 a).
307. *República*, 427 b.
308. *República*, 505 a.
309. *República*, 505 b.
310. Cfr. *República*, 505 a. Platón rechaza explicar en este lugar la *Idea de Bien* aduciendo que no es capaz de hacerlo; sin embargo prefiere tratar aquello que deriva de esa idea, lo que es 'hijo del *Bien*': la verdad y el conocimiento.
311. *República*, 508 e.
312. *República*, 509 b; cfr. *Parménides*, 130 e.
313. Cfr. *Sofista*, 253 d-254 a. Esta es la razón, afirma Reale, de que Platón, a partir de *La República*, trate de profundizar en el concepto de *dialéctica*. Por ello, además, a los diálogos posteriores a *La República* reciben el título de *dialécticos* (cfr. REALE, G., *I problemi del pensiero antico dalle origini ad Aristotele*, p. 386).
314. Como afirma Aristóteles, "es una cuestión difícil —y merece ser censurado quien pretenda resolverlo fácilmente— la de saber en qué relación están con lo Bueno y lo Bello los elementos y los principios" (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1091 a).
315. Cfr. *República*, 352 b.
316. Aristóteles definirá en su obra *La Política* que el *Bien* es la *Medida perfectísima*.
317. Cfr. ZELLER, E., *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, p.774. Müller, como dice el propio Zeller, comparte esta opinión, diciendo que en *Las Leyes* se excluye cualquier trascendencia a las *Ideas*, pues se identifican el *nous* con el *nomos*; no sólo el espíritu se hace ley, sino que la ley misma se hace espíritu. A diferencia de esta postura otros han propuesto, como J. Wild que la ley natural está garantizada por Platón al tener precisamente su paradigma eterno en la *Idea* de ley (cfr. WILD, J., *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, University of Chicago Press, Chicago, 1953, p. 134).
318. Platón parece no querer distinguir siempre entre la función de gobernar y la de legislar, hallándose en ocasiones una identificación entre ambas. De hecho más adelante señala la conveniencia de que el gobernante (*ἀρχοντῶ*) establezca las leyes y las instituciones (cfr. *República*, 502 b).
319. Cfr. *República*, 484 b.

320. Cfr. *República*, 599 a. El desprecio que en ocasiones muestra Platón hacia los poetas —les llama *fabricantes de apariencias*— se debe a que están lejos de conocer estas primeras verdades, ya que componen sobre imitaciones, y no sobre realidades. En cambio, resalta la labor provechosa que han tenido los legisladores, tales como Licurgo para Lacedemonia, Carondas para Sicilia y Solón para Atenas.
321. Cfr. *Lisis*, 210 d.
322. Cfr. *República*, 499 c.
323. *República*, 500 d. Comenta E. Zeller y M. Isnardi que esta necesidad de la unidad de la política con la filosofía es la clave de toda la filosofía política de Platón: la cosa más importante y esencial para el Estado es el dominio del verdadero arte de gobernar, de la filosofía; siendo incluso secundario el plasmarlo en una ley o no (cfr. ZELLER, E., *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, pp. 585-588).
324. Recuerda C. Kramsky que para Platón “la filosofía no es sólo doctrina, sino un género de vida. Los filósofos son capaces de ponerse a practicarlo y hacen vehementes esfuerzos: esta es la prueba manifiesta e infalible de su sinceridad y autenticidad” (KRAMSKY S., C. DE J., *Perennidad de la Filosofía Política de Platón*, Tesis doctoral en Filosofía por la Universidad de Navarra, México-Pamplona, 1992, p. 207).
325. *República*, 500 e.
326. *República*, 501 b. Al tratar de demostrar la inmortalidad del alma, expone Platón la existencia de las *ideas en sí*, y cómo las cosas visibles participan de ellas (cfr. *Fedón*, 98 a).
327. Cfr. *Político*, 300 c; *Critias*, 107 a. En el *Cratilo* le designa Platón al legislador, quien conoce la naturaleza de las cosas, la tarea de darle nombres a las cosas mediante leyes, pues los nombres —para Platón—, poseen cierta exactitud natural (cfr. *Cratilo*, 387 b; *Cármides*, 175 b).
328. Cfr. *República*, 504 c.
329. CAIRNS, H., *Platón como jurista*, capítulo XVI en: FRIEDLÄNDER, P., *Plato, verdad del ser y realidad de la vida*, p. 273.
330. JAEGER, W., *Paideia*, pp. 314-315.
331. Cfr. KRÄMER, H. J., *Dialettica e definizione del bene in Platone*, pp.17-18.
332. Cfr. *Gorgias*, 507 c.
333. Cfr. *Laques*, 246 c.
334. KRAMSKY S., C. DE J., *Perennidad de la Filosofía Política de Platón*, p. 292.
335. *Político*, 297 a.
336. *República*, 581 d; cfr. *Banquete*, 211 b.
337. *República*, 601 d.



338. Cfr. *Hippias Mayor*, 284 d.
339. *Leyes*, 742 d.
340. Cfr. *Leyes*, 742 e.
341. Krämer aduce que así como el *Bien* tiene un carácter normativo, también lo tiene el *Uno*, siendo que ambos coinciden. El *Uno* tiene un doble significado —argumenta— de *criterio* y de *norma*, en el sentido de aquello que es *medido* y *armónico* (cfr. KRÄMER, H. J., *Dialettica e definizione del Bene in Platone: interpretazione e commentario storico-filosofico di "Repubblica" VI 534 B3-D2*, pp. 56-62).
342. *Leyes*, 709 b.
343. *Leyes*, 716 c; cfr. *Cratilo*, 385 e; *Teeteto*, 152 a. Alusión clara a Protágoras quien afirmaba que el hombre es la medida de todas las cosas. Platón expresa su principio supremo en nítida contraposición al de Protágoras (cfr. *Eutidemo*, 286 a). En la *Carta VIII* se indaga también la relación del *nomos* con la divinidad; y el *nomos* es caracterizado como el dios del hombre prudente que se opone a la esclavitud o a la libertad desenfadada. El análisis de la *Carta VIII* se trata con cierto detalle en la ponencia de F. LISI (cfr. AA.VV., *El 'nomos' como principio regulativo en la Carta VIII de Platón*, VI Simposio Nacional de Estudios Clásicos, Universidad Nacional de Mar de Plata, 15-20 Septiembre de 1980).
344. *Leyes*, 715 e.
345. Según Reale el Dios de Platón coincide con la *Inteligencia* que Anaxágoras ya había postulado con anterioridad como causa de todo, pero que no supo llevar a feliz término en su doctrina, como se encuentra criticado por el mismo Platón (cfr. *Fedón*, 97 b-99 b). Esta *Inteligencia* operará en función del *Bien* para encontrar el mejor criterio para *medir* las cosas. La *Inteligencia* necesita alcanzar el vértice de lo inteligible para conocer el *Bien* y fundar todas las cosas (cfr. REALE, G., *Platone: per una nuova interpretazione di Platone*, pp. 497-526).
346. JAEGER, W., *Paideia*, p. 289.
347. *Leyes*, 718 a.
348. ROBÍN, L.: *El Pensamiento Griego*, UTHEA, México, 1982, p. 222.
349. KRAMSKY S., C. DE J., *Perennidad de la Filosofía Política de Platón*, pp. 59-60.
350. Cfr. REALE, G., *Platone: per una nuova interpretazione di Platone*, p. 453. La *Doctrina no escrita*, comenta Krämer, da una explicación y fundamentación a la metafísica de Platón acudiendo a la tradición indirecta, sin embargo, respecto a la filosofía política y ética, así como a la cosmología, parecen encontrarse sus principales planteamientos en su obra escrita, en sus diálogos (cfr. KRÄMER, H. J., *Platone e i fondamenti della metafisica*,

- pp. 212-213). Esto puede explicar el por qué casi no haya alusiones al pensamiento político de Platón en las obras ligadas a la Escuela de Tubinga.
351. JAEGER, W., *Paideia*, p. 697.
  352. Cfr. *Op. cit.*, pp. 686-687. En otra obra afirma Jaeger que la teoría central sobre la idea de bien sólo puede enjuiciarse si se la proyecta sobre el fondo religioso. Y añade que Platón es el teólogo del mundo clásico. La teología cristiana de los Padres de la Iglesia trabajó en gran manera, al modo cristiano, los conceptos y los métodos de la teología platónica: “Ya San Agustín... lo reconoció con acierto, y nadie más competente que él para reconocerlo. En el libro VIII de su *Ciudad de Dios*, que erigió conscientemente para enfrentarlo a la *República* de Platón, entrega a éste el cetro de toda la teología anterior al cristianismo” (JAEGER, W., *Humanismo y Teología*, Ediciones Rialp, Madrid, 1964, p. 112).
  353. Cfr. JAEGER, W., *Paideia*, p. 697.
  354. Cfr. GAISER, K., *La Metafisica della storia in Platone*, p.163.
  355. AQUINO, SANTO TOMAS de, *Suma Teológica*, I-II, q. 95, a. 3, c.
  356. Cfr. ZELLER, E., *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, p. 779.
  357. TOVAR, A., *El Verdadero Fin de la Utopía Platónica*, “Estudios Clásicos”, Madrid, 1950, Tomo I, p. 75.
  358. Cfr. Isnardi P., M. en: ZELLER, E., *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, pp. 573-574.
  359. Interesante resulta conocer la postura antiplatónica de Kant, comenta D. Cruz, sobre la inconveniencia de que los candidatos a las magistraturas sean filósofos al decir en su escrito, *Para la paz perpetua*, que “no hay que esperar ni siquiera desear que los reyes se hagan filósofos, ni que los filósofos se conviertan en reyes, porque la posesión del poder echa a perder inevitablemente el libre uso de la razón” (KANT, *Zum ewigen Frieden*, Werke, 9, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, p. 28; citado en: CRUZ V., D., *Platón entre la filosofía y la política*, “Diálogos”, Puerto Rico, 15 (1980) 23). Y más adelante señala D. Cruz al hacer un análisis en la historia, que mientras Heidegger intentó una politización del saber, en cambio, Platón aspiraba a que la política se fundara en el saber.
  360. Cfr. HOMERO, *Odisea*, XVII, 218.
  361. Cfr. *Lisis*, 214 a.
  362. Hay aquí una concepción utilitaria de la amistad que es profundamente griega.
  363. *Teeteto*, 176 b; cfr. *República*, 613 b; *Banquete*, 187 c; 205 c-d. Platón establece que el amante trata de llevar al amado a una semejanza total con él (cfr. *Fedro*, 253 b).
  364. *Leyes*, 716 b.

365. *Leyes*, 716 d. Cfr. *República*, 560 e, en donde se afirma también cómo los hombres guiados por las buenas doctrinas de la razón son amados por los dioses.
366. Cfr. *Gorgias*, 100 a. Platón desarrolla desde varias perspectivas la noción de virtud en todo el diálogo, para terminar concluyendo que la virtud es un favor divino.
367. “E poiché il Bello, per il Greco, coincide col Bene, o é comunque un aspetto del Bene, così Eros e forza che eleva al Bene: l’erotica platonica, lungi dall’essere in contrasto con il misticismo e l’ascetismo platonico, é un aspetto fondamentale di esso, un aspetto squisitamente ellenico di esso” (cfr. REALE, G., *I problemi del pensiero antico dalle origini ad Aristotele*, pp. 410-411).
368. Cfr. *Banquete*, 187 b; *Filebo*, 40 a.
369. “Eros es un gran démon, un intermediario entre dios y hombre. Él conduce al alma humana desde el mundo del devenir hacia arriba, al lugar supraceléstico en donde tienen su morada los dioses y los arquetipos” (FRIEDLÄNDER, P., *Plato, verdad del ser y realidad de la vida*, p. 73).
370. Cfr. *Banquete*, 187 c. Platón deduce que la felicidad consiste en el amor que se manifiesta en la unión del bien, de la moderación y de la justicia.
371. *Leyes*, 716 d; cfr. *Banquete*, 192 d; *Teeteto*, 176 b.
372. En el diálogo *Epinomis*, que se puede suponer como fidedigno al pensamiento de Platón, se afirma la misma prioridad: “Nadie, en efecto, podrá nunca convencernos de que haya virtud más importante para el género humano que la piedad” (*Epinomis*, 989 b).
373. Cfr. *Banquete*, 207 c.
374. En el *Eutidemo* se intenta llegar a una definición de *la piedad*, sin que se llegue a una conclusión definitiva, sin embargo se rechaza todo relativismo pernicioso fundado en una falsa divinidad como sería el proveniente de la mitología.
375. *Leyes*, 715 c; 762 e.
376. Cfr. ALLEN, R. E., *Law and Justice in Plato’s Crito*, “The Journal of Philosophy”, New York, 1972, p. 563
377. *Critón*, 48 a; de manera semejante Platón señala que la finalidad del hablar, de la retórica, es “hablar lo que es grato a los dioses y obrar siempre según su voluntad en la medida de lo posible” (cfr. *Fedro*, 273 d).
378. Cfr. *Carta VIII*, 355 a; *Carta VII*, 334 c.
379. *República*, 381 b-c. Platón frecuentemente parece nombrar indistintamente a la divinidad considerándola en singular o en plural. Muchos estudiosos han escrito al respecto y existen diversas interpretaciones respecto si Platón era o no monoteísta; sin embargo se podría inferir su creencia en la existencia de un solo Dios, llevando hasta sus últimas consecuencias sus

argumentos. Por ejemplo, el de atribuirle a la divinidad la máxima perfección, pues se deduce que el atributo que la haría diferente de otro dios, sería un defecto para los demás, lo cual sería una contradicción con la sustentación predicha de la posesión de una absoluta perfección e inmovilidad. También se observa una tendencia de Platón a mencionar la divinidad en singular cuando escribe frases culminantes; por ejemplo al decir que “Dios es la medida de todas las cosas” (*Leyes*, 716 c). Reale defiende el monoteísmo platónico, entendiéndolo por él que todos los dioses dependerán de uno primero y superior, y en donde esta nueva concepción dentro del politeísmo griego era una revolución que preparaba el camino a una concepción de Dios de tipo monoteísta (cfr. REALE, G., *Platone: per una nuova interpretazione di Platone*, p. 708). También Taylor observa que en el esquema del *Timeo* (cfr. 41 a-d), la causa eficiente del mundo es el pensamiento de un Dios sin duda personal, y este *creador* es en rigor el único Dios en el sentido que nosotros damos al término (cfr. TAYLOR, A. E., *Plato: The man and his work*, p. 683).

380. *Político*, 269 d. Cfr. *Carta VI*, 322 e-323 a.
381. Cfr. *Critón*, 54 c. Anteriormente Heráclito también le había dado un carácter divino a las leyes, y después Sócrates viene a afirmar que las leyes humanas son *hermanas de las leyes del Hades*, siendo, por tanto, de origen divino. Con ello se reafirma, comenta Galli, un principio de Justicia absoluta, infalible y eterna; así como una relación ineludible entre nuestro presente y la otra vida, entre la tierra y el cielo, donde Platón dirá en el *Fedro* que tiene origen nuestra alma (cfr. GALLI, U., *Platone e il nomos*, pp. 78-82).
382. En el *Eutifrón*, al tratar de definir lo que es la piedad, Platón enfatiza que no es posible definirla como aquello que agrada a los dioses, pues lo que agradaría a unos, a otros les puede desagradar, debiendo haber unas normas fijas de comportamiento.
383. *Leyes*, 769 d.
384. Como acertadamente señala Klosko, la primera palabra del diálogo de *Las Leyes* es *Dios*, y Dios es el principio fundamental a lo largo de todo él. No debe extrañar que en muchos aspectos las instituciones, prácticas y legislaciones que se establecen tengan la rigidez de una teocracia (cfr. KLOSKO, G., *The development of Plato's political theory*, Methuen Inc., New York, 1986, p. 232).
385. *Leyes*, 799 e; Platón establece su comparación derivada de la palabra *nomos* tomada en sentido legal y musical.
386. Platón resume los principales errores, reduciéndolos básicamente a tres: el primero es no creer en la existencia de los dioses; el segundo se refiere a quien, aun creyendo en los dioses, niegue que la divinidad se ocupe de los hombres. Y por último, está quien juzga que es fácil persuadir o sobornar a la divinidad mediante sacrificios o seducirlos con plegarias. Cobra importancia desechar estos errores dado que implican también un ataque a la naturaleza y fundamento de la ley. Platón presenta dos pruebas sobre la

existencia de los dioses que se fundamentan en el orden y belleza que existe entre las cosas: una es sobre el orden del universo, pues es evidente que “ahí están la tierra y el sol y las estrellas y el universo entero y las estaciones tan hermosamente ordenadas y distribuídas en meses y años” (*Leyes*, 886 a). La otra se basa en el común pensar de los hombres, es “el hecho de que todos los griegos y bárbaros piensan que existen dioses” (*Ibidem*).

387. Jaeger acude a la autoridad de San Agustín (*De civitate Dei*, VIII, cap. 4) quien elogia a Platón justamente como el verdadero padre de la teología, y a Meister Eckhart (*Plato, der grosse pfaffe*, Leipzig, 1857, p. 261) quien llama a Platón «el gran teólogo» (cfr. JAEGER, W., *Humanismo y Teología*, Ediciones Rialp, Madrid, 1964, p. 111-112).
388. La palabra teología aparece por primera vez en la *República* donde expone para su Estado ideal «el plan general de la teología» (cfr. 379 a).
389. Mucha tinta ha corrido para discernir en la teología de Platón si la divinidad de la que habla es un ser personal o no. Este discutido y complejo problema no puede ser tratado aquí en todos sus detalles, sino solamente en cuanto afecta al sistema de la ley. Muchos estudiosos coinciden en considerar que para Platón había un Dios personal distinto del mundo ideal; pero en lo que no todos concuerdan es en precisar quién es este Dios personal; una cuestión por dilucidar sería saber si la *Idea de Bien* coincide con Dios. Reale, por ejemplo, aceptando un Dios personal en Platón, no acepta su identificación con la *Idea de Bien*; pues siendo ésta la máxima *idea*, sigue siendo otra idea al fin y al cabo; y aunque es divina —como las demás *ideas*—, es impersonal. Reale acude a la terminología mostrando que la *Idea de Bien* es «el Divino» (*τὸ θεῖον*), no «el Dios» (*ὁ θεός*), que coincide, en cambio, con la Inteligencia. Para comprenderlo bien, continúa, es necesario referirse a dos bases de la espiritualidad griega: primero, que para el griego una ley no estaba subordinada a la divinidad; y, segunda, que Dios no produce el fundamento, sino que lo presupone. Y así, para Platón la Inteligencia suprema y personal, implica como su fundamento el *Bien*. Reale concluye diciendo que la *Idea de Bien* no es el Dios personal (cfr. REALE, G., *I problemi del pensiero antico dalle origini ad Aristotele*, p. 418). Taylor comparte la postura de Reale diciendo además que con la separación de Dios y las *Ideas* queda explicada la actividad de Dios, que como producción de un mundo *similar* a las *Ideas*, es la única explicación que Platón ofrece del modo en que se efectúa la *participación* (cfr. TAYLOR, A. E., *Plato: The man and his work*, Methuen, London, 1963, p. 683). Entre los autores que también niegan que para Platón el principio absoluto del universo sea Dios, coincidiendo con el *Bien*, están: Solmsen, P. Bovet, Shorey y Gilson. Sin embargo faltaría hacer más explícita esa separación tomando las dos premisas de Platón y que han sido aceptadas —también por Reale—: si el *Bien* es causa de toda ciencia, verdad y del ser de las cosas (*República* 508 e) y, a la vez, Dios es medida también de todas las cosas (*Leyes*, 716 e), ¿cómo es posible que no coincidan el *Bien* con Dios? Por otra parte, Reale objeta que siendo Dios personal para Platón, no se puede comparar con una *idea* que es impersonal; no obstan-

te, no parece que haya una radical contrariedad en considerar que la *Idea de Bien* pueda identificarse con un Dios personal.

390. Parece ser coherente la postura de Jaeger y Zeller con la obra platónica —contraria a la Escuela de Tubinga— en este punto preciso de hacer coincidir la *Idea de Bien* con Dios, y propone como válida dicha identificación explicando que la posición solar que Platón atribuye —en la *República*— a la *Idea de Bien*, como rey del mundo inteligible, le confiere una dignidad divina. Y si Platón no emplea, al parecer deliberadamente, la palabra de *Dios* era para que no se confundiese con la divinidad de la religión popular: “El Dios que constituye la *medida de todas las cosas* es idéntico a *lo uno...y lo uno* de *Las Leyes* es idéntico al *Bien en sí* de *La República*” (JAEGER, W., *Paideia*, p. 1076). En esta misma obra, en el capítulo dedicado a *La República*, sin descender al detalle, plantea la problemática de esta cuestión (cfr. *Op. cit.*, pp. 684-702). Zeller sostenía que una unidad del sistema platónico podría ser defendida solamente admitiendo que Platón no distinguiese, sino más bien hiciese coincidir la Divinidad con la *Idea de Bien*, la causa eficiente con la causa formal.
391. *Leyes*, 904 b. Parece referirse aquí a la inmortalidad del alma y al ser del hombre, no tanto del compuesto con el cuerpo, según otros textos al respecto.
392. *Leyes*, 904 b.
393. *Leyes*, 904 e.
394. Faucci comenta que en la interpretación hegeliana de la *República* se presenta el estado platónico no como un estado ideal, sino como real que ha tomado la sustancia del espíritu del pueblo griego despojado de la subjetividad. No obstante Hegel considera que Platón se equivocó al considerar la educación de los individuos, y la necesidad de escogerlos y seleccionarlos para el gobierno, en donde cada uno se dedicaría a su propia tarea particular (cfr. FAUCCI, D., *Morale e politica in Platone*, “Giornale Critico della Filosofia Italiana”, 2 (1952) 136).
395. *República*, 592 a.
396. *República*, 592 b. Pasaje que a dado lugar a diversas interpretaciones debido al término *cielo* (*οὐρανός*); mientras que algunos lo refieren a un mundo trascendente donde se halla la denominada *isla de los bienaventurados*, otros en cambio lo remiten al mundo de las ideas.
397. Cfr. DIÈS, A., en *Platón, Les Lois*, p. LXIX.
398. Tsatsos, respondiendo a R. Demos, considera que no es posible rendir plena justicia a Platón, si no se toma en consideración que su Estado de la *La República* no fue concebido como un esquema realizable en el mundo de la historia, sino sólo como un modelo, ya que hay una imposibilidad de que haya hombres dentro del Estado que encarnen enteramente la razón (cfr. TSATSOS, C., *Plato's political philosophy. Some comments by R. Demos replied by Const. Tsatsos*, “Philosophia”, Atenas, (1973) 206-207).

399. *República*, 473 b.
400. Cfr. Jaques Cujas, *Opera Omnia*, Nápoles, 1772, p. 666; citado en: CAIRNS, H., *Platón como jurista*, p. 269. Por ejemplo, en el *Digesto* se citan instancias de préstamos especificados por Platón.
401. Cfr. CAIRNS, H., *Ibidem*, p. 269.
402. Voegelin subraya la actualidad del método platónico, ya que una restauración de la ciencia política a sus principios se hace necesaria cuando se ha perdido la conciencia de tales principios (cfr. VOEGELIN, E., *Nueva ciencia de la política*, Rialp, Madrid, 1968, p. 10-13).
403. Cfr. *Leyes*, 968 b.
404. *Leyes*, 969 d.







## ÍNDICE

PRESENTACIÓN .....	419
INDICE DE LA TESIS .....	421
BIBLIOGRAFIA DE LA TESIS.....	425

### LA LEY SEGÚN PLATÓN

INTRODUCCIÓN .....	451
I) LA <i>EUDEMONÍA</i> , FIN DEL HOMBRE Y DE LA LEY .....	453
1) El bien, fin general de la ley .....	453
2) La virtud, conductora a la <i>eudemonía</i> .....	454
II) PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA LEY .....	456
1) La naturaleza humana, presupuesto de la ley .....	456
2) Igualdad del hombre y la mujer ante la ley .....	457
3) Extensión de las virtudes humanas a la <i>polis</i> .....	458
4) Condiciones favorables para la virtud.....	461
III) LA FAMILIA Y LA EDUCACIÓN EN LA LEY .....	462
1) La leyes y la familia .....	462
a) Origen y fin del matrimonio .....	463
b) La vida matrimonial en la ley.....	464
2) Legislación sobre la <i>paideia</i> .....	465
a) La <i>paideia</i> en la familia .....	466
b) Legislación sobre un plan educativo .....	466
c) Principios generales de la <i>paideia</i> .....	470
d) Carácter educativo de las leyes.....	473
IV) LA LEY Y LA POLÍTICA.....	473
1) Necesidad de la autoridad.....	474
2) La justa medida, criterio del político.....	474

3) Los gobernantes, al servicio del ciudadano y de la ley.....	475
4) La transgresión de la ley.....	477
V) NATURALEZA DE LA LEY .....	479
1) Carácter ético de la ley .....	479
2) La ley, instrumento de unidad .....	481
a) Medios para lograr la unidad .....	481
b) La política, arte de unir.....	482
c) Unidad en el hombre y en la ciudad .....	482
3) Promulgación y redacción de la ley .....	483
VI) FUNDAMENTO DE LA LEY .....	484
1) La razón, fuente próxima de la ley.....	485
a) La razón mide y es medida .....	485
b) La verdad, medida de la razón.....	486
c) Criterio de verdad.....	487
2) El legislador, causa próxima de la ley.....	488
a) El legislador-filósofo.....	489
b) El legislador, filósofo y virtuoso .....	490
c) Finalidad del legislador.....	491
3) La divinidad, fuente y fundamento último de la ley .....	491
a) La divinidad, medida del legislador.....	492
b) Inmutabilidad de la divinidad y de la ley .....	496
c) ¿Viabilidad o utopía? .....	499
CONCLUSIONES .....	500
CITAS BIBLIOGRÁFICAS.....	505