

## ESTUDIO DEL TERCER LIBRO DE LAS LEYES DE PLATÓN\*

EDUARDO GARCÍA MÁYNEZ

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

### 1. *El origen de los gobiernos*

El tema principal de los que Platón aborda en el libro tercero de su obra es el del nacimiento de los gobiernos. Lo primero que allí se pregunta es qué método debe seguirse al discutir aquel tópico. El ateniense asegura a sus acompañantes que el procedimiento que conviene emplear es el mismo que se adopta al emprender el estudio de los diversos cambios que, para bien o para mal, registra la historia humana. Clinias le ruega que sea más explícito, y su interlocutor afirma que lo preferible, en el caso, será tomar como punto de partida los tiempos más remotos, para inquirir después cómo llegaron a constituirse las primeras sociedades; de qué manera organizaron la convivencia y qué dificultades tuvieron que superar.

El número de los Estados que han surgido desde entonces es incalculable, como incalculable es también el de las comunidades que, por una u otra causa, desaparecieron del planeta. Muchas de ellas cambiaron de régimen; en todas hubo momentos de esplendor o decadencia, y, a través de sus costumbres, sucesivamente pasaron “de la virtud al vicio y del vicio a la virtud” (676a). Si investigamos lo que originó tales vicisitudes, quizás logremos arrojar alguna luz sobre la aparición y el desarrollo de las formas políticas. Empero, lo más aconsejable sería tener en cuenta lo que enseñan las antiguas tradiciones: que el género humano fue más de una vez destruido por cataclismos, epidemias u otras desgracias semejantes, de las que únicamente pudieron salvarse unos cuantos hombres. Imaginémonos —prosigue el de Atenas— una sola de esas terribles catástrofes, como, por ejemplo, la que hace milenios produjo el diluvio.<sup>1</sup> Lógico es suponer que los que consiguieron ponerse a salvo

\* Páginas del tomo tercero de la obra *Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón* (*Político, Leyes y Epinomis*).

<sup>1</sup> La teoría de Platón “sobre los orígenes y los cambios de la vida del Estado y

“eran pastores montañeses, pequeñas y últimas chispas de nuestro linaje, conservadas en la cima de las montañas” (677b). No es difícil barruntar que los supervivientes deben de haber sido seres sin experiencia de la mayoría de las artes, ignorantes de “las maquinaciones que los moradores de las ciudades urden contra sus prójimos por codicia y rivalidad, y de las villanías que inventan para perjudicarse entre sí” (677b). Tendremos que comprender, igualmente, que a consecuencia de la inundación, las ciudades que se elevaban sobre las planicies o en las costas se arruinaran del todo; que los utensilios se perdieran y que los conocimientos más valiosos, en todos los campos del saber, se borrarán por completo de la memoria de los hombres. Los que lograron sobrevivir al diluvio no pensaron que hubieran transcurrido, antes del desastre, millones de años, ni pudieron imaginar siquiera los descubrimientos “que ayer apenas, como suele decirse, fueron hechos por Dédalo, Orfeo, Marsias o Epiménides” (677d-e).

La situación de los pastores que no se atrevían a bajar a los llanos, les reportó no pocas ventajas, porque la discordia y la guerra habían quedado desterradas de todas las regiones del mundo. Como el número de aquéllos era muy reducido, no parece descabellado pensar que se amaran entrañablemente. Nada los constreñía a esforzarse por su sustento ni a preocuparse por el de sus rebaños; disponían de abundantes pastos, y nunca les faltó ni la leche ni la carne. La caza les deparaba exquisitos manjares, y estaban suficientemente capacitados para hacerse vestidos, chozas para su abrigo y cacharros de toda especie, pues el hierro no se necesita para moldear la arcilla ni para tejer. La pobreza de aquellos hombres no era tan apremiante como para dar lugar a querellas o a envidias. No podría decirse que fuesen ricos, ya que no poseían ni oro ni plata, y bien sabido es que en una sociedad que desconoce los extremos de la opulencia y la penuria, las costumbres suelen ser purísimas, porque

la destrucción periódica y renovada de la cultura por efecto de las tremendas catástrofes de la naturaleza, revela la atención tan intensa y tan ingeniosa prestada por él al problema de la historia de la humanidad. Lo que llamamos tradición histórica no es, para Platón, mucho más antigua que el ayer o el anteaer, si se la compara con las sombrías épocas prehistóricas en que la evolución de la raza humana avanzaba a paso de caracol. De las grandes inundaciones de la superficie de la tierra, de las pestes y de otras calamidades semejantes, sólo se salva cada vez, para entrar en el periodo siguiente, una pequeña parte de los hombres de la época anterior, a base de los cuales se inicia el nuevo ascenso gradual por encima de los rudimentos más primitivos. La tierra no se hallaba aún densamente poblada; no se conocían el empleo de los metales ni la guerra, que fue un producto del progreso de la civilización técnica”. (W. Jaeger, *Paideia*, pp. 1038-1039 de la traducción española de W. Rocés.)

el libertinaje, la injusticia y la concupiscencia jamás se introducen en ella (679b-c).

Muchas generaciones han de haber vivido en la misma forma, “menos industriosas que las anteriores al diluvio y que las de nuestra época; menos versadas en las artes que se proponían practicar, especialmente las de la guerra y cuantas se emplean en los combates terrestres o marítimos, así como las que sólo se ejercen intramuros de la *polis*, llamadas procesos y disensiones, cuyo propósito no es otro que el de urdir, por medio de palabras o de actos, todas las maquinaciones imaginables, a fin de causarse males mutuamente y de ser injustos unos con otros”.<sup>2</sup>

Los pastores de la montaña no conservaban recuerdo alguno de una *polis* ni de un cuerpo de leyes y, sin embargo, de estas “últimas chispas de nuestro linaje” ha salido todo lo que actualmente conocemos: “ciudades, constituciones, artes y leyes, con mucho de maldad ciertamente, y mucho también de virtud”. No en forma súbita, por supuesto, sino poco a poco, en un inmenso espacio de tiempo.

Las familias que se pusieron a salvo del cataclismo difícilmente podrían ponerse en contacto, puesto que la pérdida de las artes las había privado de los medios de comunicación, lo mismo por tierra que por mar. El comercio entre ellas era reducidísimo, por la sencilla razón de que les faltaban el bronce y el hierro; todas las minas estaban cegadas y ellos no disponían de ningún recurso para la extracción de los metales. Además, los que se habían refugiado en las alturas se veían en aprietos para cortar la madera, ya que los útiles que tenían consigo se gastaron en poco tiempo, y no les era posible substituirlos por otros mientras la metalurgia no se reinventase (678d).

—Tenemos que percatarnos —dice el ateniense a Clinias y a Megilio— de que todas nuestras explicaciones, así como las que a ellas vamos a añadir, “las hicimos con la intención de entender de qué podrían servirles las leyes a los de aquel entonces, y quién era su legislador” (679e-680a). ¿Habría que suponer acaso que los que se habían refugiado en las montañas no necesitaban legisladores, ni tampoco que tal institución surgiera? En aquel periodo de la historia la escritura no se conocía, y los individuos normaban su vida por la costumbre y las llamadas “leyes patriarcales”, lo que constituía ya una especie de gobierno.

<sup>2</sup> El autor da expresión, en este paso, a su desprecio por los individuos de espíritu litigioso que se pasan la vida en los juzgados y descuidan por ello asuntos de mayor importancia. Las últimas palabras de la cita recuerdan la digresión que sobre los abogados y los médicos el hijo de Aristón y Perictiona emprende en el libro II de la *República*.

No hace falta esforzarse mucho para descubrir por qué Platón toma la leyenda del diluvio como punto de partida de sus desarrollos sobre el nacimiento de las organizaciones políticas y el surgimiento de las leyes. Ello le permite comenzar su relato con la historia de un puñado de hombres que, a consecuencia del cataclismo, se vieron forzados, con los exiguos bienes que poseían y la escasez de las luces de su especial condición, a iniciar, “partiendo de cero”, por decirlo así, una larga y penosa marcha hacia el futuro, luchando contra las mismas dificultades a que los primeros hombres de la época antediluviana tuvieron sin duda que enfrentarse.

Cuando el ateniense se pregunta de qué manera los sobrevivientes del diluvio se organizaron, sólo encuentra una respuesta: esos hombres no pudieron adoptar otra forma de gobierno que la llamada “dinastía” (*δυναστεία*), “especie hereditaria de autoridad que subsiste en muchos lugares, tanto entre los griegos como entre los bárbaros, y que, presumiblemente, tuvo su origen en el modo de vida de los cíclopes, si hemos de dar crédito a Homero cuando dice:

Ellos no tienen ni salas de consejo ni leyes, sino que habitan en la cima de altas montañas, en cavernas cavadas en la roca; cada uno es jefe de sus hijos y mujeres, sin preocuparse por los demás.<sup>3</sup>

—Vuestro país —comenta Clinias— posee en Homero un excelso poeta. Los cretenses conocemos sólo algunos de sus bellísimos pasajes, porque frecuentamos poco las poesías extranjeras.

—Nosotros, en cambio —afirma Megilio— leemos con frecuencia los poemas homéricos, cuyo autor nos parece que supera a los demás poetas, aun cuando, por regla general, las costumbres que describe son más bien jónicas que lacedemonias. Los versos que el extranjero de Atenas acaba de citar bien pueden invocarse en apoyo de su discurso, ya que el poeta se sirve de una fábula para presentar el estado primitivo como un estado salvaje (680c-d).

Los gobiernos que hemos comparado al de los cíclopes —prosigue el de Atenas— ¿no se componen de familias aisladas, cada una con habitación propia, dispersas aquí y allá en grandes extensiones de terreno? Y, en cada una de esas familias ¿no corresponde al más anciano la autoridad que heredó de sus padres para ejercerla sobre los que se agrupan en torno a él “como los polluelos en torno a su madre”? (680d-e).

Clinias se muestra de acuerdo, y el de Atenas sigue hablando así: las familias se hacen cada vez más numerosas y, después de algún

<sup>3</sup> *Leyes*, 680b-c. Cfr. Homero, *Odisea*, 9, 112-115.

tiempo, deciden unirse; la comunidad se extiende; los pastores, entregándose a la agricultura, cultivan primeramente las laderas de las montañas “y, para protegerse de las fieras, construyen unos cercos de piedra seca en forma de murallas, dando así origen a una gran morada común” (680d-681a). Es conjeturable que, al constituirse esas grandes comunidades por el crecimiento de las primitivas, cada una de las pequeñas tuviese como dirigente al más viejo de su clan, así como algunas costumbres propias, originadas por el aislamiento recíproco y la diversidad de sus padres y educadores. Estas costumbres, relativas a los dioses y a la convivencia de cada grupo, sin duda diferirían entre sí, “siendo más suaves si los educadores y ancestros habían sido ordenados, y menos suaves si esos ancestros y educadores habían sido rudos” (681b).

Podemos suponer que cada una de aquellas familias prefiriese sus reglas de conducta a las de las demás. Y, si no me equivoco —añade el ateniense— de esta suerte hemos llegado, sin darnos cuenta, al nacimiento de la legislación. Por la misma diferencia de sus hábitos, los distintos grupos pronto deben de haber sentido la necesidad de unirse unos con otros, así como la de encomendar a sus miembros de mayor experiencia el examen de los viejos usos. Los que recibieron el encargo, después de tomar de esas prácticas lo que juzgaron mejor, seguramente lo propusieron para su adopción a los conductores de los clanes, ganando de este modo para sí el título de legisladores. Tras esto se habrá procedido a elegir a los jefes comunes, a fin de transformar, poco a poco, el régimen patriarcal en aristocracias o monarquías.

El ateniense alude luego a una tercera forma política, en la que, éstas son sus palabras, aparecen mezclados todos los tipos y rasgos de las constituciones y de las ciudades.

Clinias desea saber de qué forma se trata, y su interlocutor responde:

—De la que también Homero mencionó después de la segunda, al decir que la tercera llegó a ser de esta manera:

Él fundó Dardania —escribe el poeta— cuando la sagrada Ilión, ciudad para hombres mortales, no se elevaba aún sobre la llanura, pues ellos seguían viviendo en las faldas del monte Ida, el de las múltiples fuentes.<sup>4</sup>

—“Estos versos, lo mismo que los que dedica a los Cíclopes, son, en cierto modo —declara el de Atenas— expresión de los sentimientos de la humanidad consonantes con la naturaleza, pues la estirpe de los poetas, llena de divina inspiración cuando entona sus himnos,

<sup>4</sup> *Leyes*, 681e. Cfr. Homero, *Iliada*, 20, 216-218.

capta siempre, con ayuda de las Gracias y las Musas, la esencia de lo histórico" (681c-682a).

En la época en que Troya fue fundada, los hombres habían perdido por completo el recuerdo del diluvio, puesto que, depositando su confianza en colinas de escasa altura, empezaron a edificar su ciudad "sobre una cresta poco elevada, vecina de numerosos ríos que bajaban del monte Ida". Al aumentar la población, muchas otras ciudades empezaron a ser construidas en la llanura. Éstas emprendieron más tarde una expedición contra Troya, "no sólo por tierra, sino probablemente también por mar, pues en aquel tiempo ya todo el mundo navegaba sin temor" (682b-c).<sup>5</sup>

—En el transcurso de la década que duró el sitio de Troya —prosigue el ateniense— los asuntos domésticos de los sitiadores se vieron perjudicados por la sediciosa conducta de los jóvenes, que recibieron muy mal a los soldados cuando éstos retornaron a sus casas, tanto que "por todas partes sólo se oía hablar de innumerables muertes, crímenes y destierros. Los que habían sido expulsados volvieron posteriormente con un nombre nuevo, llamándose 'dorios' en vez de aqueos, porque Dorio<sup>6</sup> fue quien los reunió cuando se hallaban en el exilio" (682d-e). De este modo hemos llegado, "cual guiados por Dios", a la fundación de Lacedemonia, de la que decíais que ocurrió, como la de Creta, al amparo de leyes hermanas (682e-683a). Después de habernos referido a una ciudad primitiva, a una segunda y a una tercera, ahora nos encontramos con este cuarto Estado, o "nación", si os place más, que en una época empezaba a fundarse y cuya fundación ha llegado ya a su término. "De todo ello tal vez consigamos inferir cuál de esas fundaciones fue y cuál no fue correcta; qué leyes preservaron lo preservado y cuáles arruinaron lo que está en ruinas y, también, qué cambios, y en qué respectos, pueden traer consigo la felicidad de un Estado. Si somos capaces de entender esto, entonces, Megilio y Clinias, habrá que discutir

<sup>5</sup> "Homero permite al ateniense pasar graciosamente de los primeros tiempos a la guerra de Troya o, para decirlo de otro modo, de los hombres en general a los griegos. Ésta es la razón de que el relato sea llamado un mito. En la época de aquella guerra los hombres sorprendentemente habían olvidado la destrucción de casi toda la humanidad por obra del diluvio y perdido el temor al agua, no sólo la de los ríos sino también la del mar. El olvido de los cataclismos es indispensable en una etapa en que se tiene la certeza de que la época en que se vive perdurará para siempre, pues de otra manera a los individuos les sería difícil dedicarse por completo a sus ciudades. Olvidar el terror inicial (y final) es necesario para la felicidad política, pues nadie puede actuar en gran escala si no le acompaña la esperanza." (Leo Strauss, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, p. 41.)

<sup>6</sup> Sobre la invasión de los dorios, *cfr.* artículo "Dorians", p. 297 de *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, reimpresión, 1957.

nuevamente todas estas cosas, cual si se tratara de empezar otra vez desde el principio, a menos de que tengáis algo que objetar a nuestras consideraciones anteriores" (693a-683b).

Los interlocutores del ateniense se muestran conformes, y éste les propone que juntos se transporten con el pensamiento a la época en que Esparta, Argos, Mesenia y sus correspondientes posesiones quedaron completamente sometidas a los antepasados de Megilio. El espartano y el cretense acceden gustosos, y el de Atenas recuerda que aquellas ciudades decidieron, como la tradición lo indica, dividir sus tropas en tres partes. Temenos se convirtió en rey de Argos; Cresfonte en Rey de Mesenia y Procles y Eurístenes en reyes de Lacedemonia.<sup>7</sup> Todos juraron solemnemente que se sujetarían a leyes comunes, y los ciudadanos, por su parte, se obligaron, también bajo juramento, a respetar y defender la autoridad de la realeza, a condición de que los reyes cumplieran lo que habían jurado. Los monarcas aseguraron además que acudirían en ayuda del reino y de la población que sufrieran cualquier perjuicio o amenaza y, del mismo modo, sus súbditos prometieron ayudar en la medida de sus fuerzas al rey o al pueblo que fuesen amenazados o atacados.

Al llegar a este punto de su relato, el ateniense hace la siguiente reflexión: es frecuente que los particulares exijan a los legisladores que las leyes sean voluntariamente aceptadas por los destinatarios de las normas, lo cual es como pretender que los instructores de gimnasia o los médicos entrenen o curen a los atletas o a los enfermos valiéndose siempre de reglas y prescripciones placenteras para los que tienen a su cuidado. Esto supone —escribe Leo Strauss— que al formarse la confederación dórica, los pueblos no presionaron a los legisladores para lograr que formularan leyes agradables a los súbditos. La razón es que en el caso de ciudades hace largo tiempo establecidas, el pueblo a veces reclama que la tierra sea redistribuida y que haya remisión de las deudas; pero en aquella época la tierra se distribuía por vez primera y los particulares no estaban endeudados.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> "La constitución de Esparta era complicada. Había dos reyes, pertenecientes a diferentes familias, que se sucedían en forma hereditaria. Uno u otro de aquéllos fungía como comandante del ejército en épocas de beligerancia, pues en tiempos de paz sus poderes eran limitados." "Los reyes formaban parte del Consejo de los Ancianos, cuerpo compuesto por treinta hombres (incluidos los dos reyes; los restantes veintiocho tenían que pasar de los sesenta años, y eran electos para toda la vida por la totalidad de los ciudadanos, pero sólo entre familias aristocráticas." (B. Russell, *A History of Western Philosophy*, Simon and Shuster, Nueva York, 1945, pp. 96-97.)

<sup>8</sup> L. Strauss, *op. cit.*, p. 43.

Los miembros de la confederación abrigaban el convencimiento de que sus compromisos de ayuda mutua no sólo serían adecuada protección para el Peloponeso, “sino para todos los griegos, en el supuesto de que alguna nación bárbara los atacase injustamente” (685c). De modo análogo, los que vivían alrededor de Ilión, “confiando en el poder de los asirios de Nínive, envalentonados provocaron la guerra de Troya”.<sup>9</sup> El esplendor del imperio asirio no se había extinguido, y a los de aquel tiempo les asustaba la fuerza de su confederación, “así como ahora nosotros tememos al Gran Rey”. Y como Troya formaba parte del mencionado imperio, “la segunda captura de Ilión era en boca de los asirios un grave cargo contra los helenos” (685c-d). Los riesgos parecían grandes, pero los dorios estaban seguros de que al reunir sus tropas en un solo ejército, repartido entre tres Estados distintos bajo la autoridad de reyes hermanos, habían creado una organización superior por su equipo a la que luchó contra Troya. “En primer lugar, juzgaban que, jefe por jefe, el mando de los Heráclidas era mejor que el de los Pelópidas y, además, tenían la certeza de que su ejército superaba, por su valentía, al enemigo de Ilión, pues en las filas de éste militaban aqueos, soldados de un pueblo que ellos, los dorios, habían vencido” (685d-e). Por otra parte, pensaban que su unión duraría largo tiempo, puesto que juntos habían compartido tantas fatigas. Además, numerosos oráculos les eran favorables y, entre ellos, el de Apolo Delfico.

Estas grandes esperanzas se desvanecieron pronto, salvo para Esparta, que nunca cesó de estar en guerra contra Mesenia y Argos; mas si su primitiva intención se hubiera realizado y los miembros de la confederación hubiesen conservado su amistad, “sin duda se habrían convertido en una fuerza militar invencible” (686a-b).

¿Cómo entonces, y por qué causas, fue derrocado un sistema que tanto prometía? Si tenemos el firme propósito de “instruirnos en las leyes y en el arte del gobierno, y de saber qué es lo que engrandece a los Estados y qué lo que causa su ruina”, indispensable será que examinemos aquella cuestión. Temo, empero —prosigue el ateniense— que en este momento nos ocurra lo que a veces les pasa a los hombres sin que de ello se percaten. Al pensar en la confederación dórica creímos que era tan fuerte como hermosa, y que Grecia habría recibido de ella las mayores ventajas, si los que la formaban hubieran sabido conducirse con cordura y mantenerse fieles a sus propósitos originales. Pero vosotros no ignoráis que una cosa es lo que de acuerdo con nuestros deseos queremos que

<sup>9</sup> Sobre la guerra de Troya, *cf.* J. B. Bury y Russell Meiggs, *A History of Greece*, cuarta edición, 1975, pp. 42-44.



se cumpla, y otra muy distinta lo que contrariamente a ellos puede llegar a ocurrir.

—Ya entiendo —comenta Megilio—, quieres decir que es indebido esperar todo del favor divino, o anhelar que los hechos obedezcan a nuestra voluntad, cuando lo correcto sería proponernos que ésta se sometiese siempre a los dictados de la razón.

—Sí —responde el de Atenas. Mas, volviendo al tema que antes discutíamos, te pregunto: ¿no es cierto que, si los jefes del ejército dórico se hubieran servido debidamente de éste, la fortuna les habría sonreído siempre? Claro es que para ello era necesario que se hubieran preocupado por dar a sus tropas la mayor solidez posible, pues de haber procedido así, además de asegurar su independencia, habrían quedado en condiciones de subyugar a cualquier pueblo y de imponer leyes, ellos y sus descendientes, a los bárbaros. ¿No es acaso una aspiración común a todos nosotros apetecer que las cosas resulten como lo deseamos, al menos cuando se trata de las que son compatibles con nuestra condición?... Y si grandes y chicos, jóvenes y viejos, pensamos en esta forma, ¿no será por fuerza esto mismo lo que pidamos a los dioses?... Hay, sin embargo, ocasiones en que un padre conjuraría a las divinidades para que desoyeran las súplicas de sus hijos, de ser éstas nocivas para sus vástagos.

La cordura es la virtud que en todo caso debe normar la actividad del buen legislador. Por ello, también, la finalidad suprema de los que legislan no ha de consistir en preparar a su país para la guerra, porque actuar así equivaldría a hacer de la bravura la única virtud, cuando las principales son cuatro, siendo la sensatez la más alta de todas (688a-b).

—“Confío —sigue diciendo el de Atenas— en que si no habéis perdido el hilo del argumento que hace un momento expusimos, comprenderéis ahora que la causa de la ruina de los tres reinos y del fracaso de todos sus planes no fue la cobardía ni el desconocimiento de las cosas de la guerra por parte de los gobernantes o de aquellos a los que correspondía haberse sometido a su autoridad; lo que los arruinó fueron los demás vicios y, sobre todo, su ignorancia de los asuntos humanos más vitales. Y si ello era verdad entonces, supongo que no lo es menos ahora, y que en lo futuro no ocurrirá de otra manera. Esto es lo que, si os place, trataré de describir siguiendo el orden de la discusión, y de hacéroslo ver, en la medida de lo posible, del modo más claro, como a amigos míos que sois” (688c-d).

Clinias y Megilio ruegan al de Atenas que siga hablando, y éste insiste en que la más grande de las ignorancias fue lo que arruinó a la confederación de los dorios; por ello —añade— la primera preocupación de cualquier legislador ha de consistir en desterrar de su

Estado aquel vicio. Para definirlo me bastan estas palabras: estriba en sentir aversión hacia una cosa en lugar de amarla cuando se sabe que es bella y buena; o en amarla y anhelar aquello que reconocemos como injusto y malo. A este conflicto entre los sentimientos de amor o desprecio y el juicio de la razón, lo llamo *ignorancia extrema*, sosteniendo, al darle este calificativo, que es de todas la más grave, puesto que afecta a la parte del alma en que se originan el placer y el dolor, y que es por ello comparable al pueblo de una *polis* (689a-b). Digo, pues, que ignorancia es aquella disposición que hace que el alma se subleve contra la ciencia y el buen juicio; y que reina en un Estado cuando el pueblo desobedece a los magistrados e infringe las leyes. De modo análogo, reina en un particular cuando éste, lejos de ceñirse a los principios que debieran regir su conducta, constantemente los viola. La ignorancia de que hablo, sea que exista entre los gobernantes de una ciudad o en el alma de los ciudadanos, es de todas la más funesta; no, como algunos piensan, la de los artesanos en lo relativo a la práctica de su oficio (689b-c). Nunca hay que consentir en que los ignaros intervengan en el manejo de los asuntos públicos, aun cuando sean hábiles razonadores y parezcan brillantes; al contrario: los puestos de mayor responsabilidad deben conferirse a los que son de una disposición completamente opuesta; y eso, como reza el proverbio, aunque no supiesen ni leer ni nadar.<sup>10</sup>

## 2. Digresión sobre los títulos que justifican el mando y la obediencia

Entre 690a y 690c, el ateniense discute brevemente con sus compañeros de peregrinación los títulos *que justifican* (como él dice, pero sin demostrarlo) *el ejercicio de la autoridad*, tanto en las ciudades como en las familias.

El primero, a juicio suyo, es el del padre y la madre respecto de sus hijos y, en general, el que los ascendientes ejercen sobre sus descendientes.

El segundo "corresponde a los de noble origen sobre los de baja extracción".

El siguiente y tercero es "el de los de más edad sobre los más jóvenes".

(De los tres mencionados, el primero y el último derivan de la naturaleza, en tanto que el segundo tiene su fundamento en la llamada "nobleza de cuna".)

El cuarto se manifiesta en las relaciones que impone la institución de la esclavitud, o sea, en el hecho de que los amos den órdenes que

<sup>10</sup> "Proverbio que refleja el temperamento de un pueblo de marinos." (Nota de Édouard des Places a su traducción francesa de las *Leyes*, Libro III, 689d.)

los esclavos deben acatar. (Se trata, pues, de vínculos que a fin de cuentas encuentran su antecedente en la fuerza.)

El quinto estriba en que “el fuerte mande y el débil se someta”. (“Este último sería —asienta el ateniense— la más extendida ley natural, como dijo cierta vez el tebano Píndaro”).

Al llegar a este punto, el de Atenas adopta una actitud crítica: “Yo no sostendría, sapientísimo Píndaro, que la autoridad de la ley sobre los que la cumplen de buen grado es contraria a la naturaleza, sino conforme a ella”. (Las postreras palabras revelan que al referirse a los títulos (o “axiomas”) cuarto y quinto, Platón simplemente repite, en forma desordenada y superficial, los argumentos y contraargumentos que en el diálogo sobre la retórica puso en labios de Calicles y de Sócrates.)<sup>11</sup>

El sexto título es la exigencia más importante: “que el ignorante siga y el sabio guíe y ordene”.

Para concluir su exposición del mismo tema, el autor de las *Leyes* habla de un último principio, que hallaría su fundamento en la suerte. Al que interviene en un sorteo “le diremos que el séptimo título justificativo de la autoridad es, a un tiempo, grato a las divinidades y a la fortuna. Si aquél tiene suerte y gana, entonces debe gobernar; pero si pierde y va a ocupar su sitio entre los gobernados, nada podrá ser más justo”, aserto que parece proceder de esta creencia: la fortuna está condicionada por la divina voluntad. (En este paso, como en las *Leyes* en general —comenta Jaeger—, “Platón considera a la suerte como decisión de los dioses y no ve en ella, como hace con frecuencia al criticar a la democracia en sus obras anteriores, un mecanismo carente de sentido”).<sup>12</sup>

El ateniense sostiene que con arreglo a estos “axiomas” del comportamiento político, los reyes de Mesenia y Argos estaban condenados a perder sus reinos, puesto que olvidaron la sabia máxima de Hesíodo: “A menudo, la mitad es más que el todo”. “Cuando

<sup>11</sup> “Es conocida la tendencia de Platón a convertir las matemáticas en modelo de todo el método científico y filosófico; esta tendencia se acentuó, sobre todo, en sus años posteriores y es considerada por Aristóteles como característica de toda la escuela platónica. Por eso es inexcusable interpretar en este sentido el concepto de ‘axioma’, tratándose justo de la fundamentación general de la política, lo que no excluye necesariamente su primera acepción de ‘postulado de gobierno’. También en la terminología matemática se concibe el axioma como un postulado comprensible por sí mismo; el primitivo sentido jurídico de la palabra sigue vivo en ella. Y este sentido ‘axiomático’ lo pone de relieve también el número fijo de estas reglas fundamentales que Platón va enumerando (desde el uno hasta el siete), con lo que señala su carácter limitado, como hace también la geometría de Euclides.” (Jaeger, *Paideia*, pp. 1043-1044 de la traducción española.)

<sup>12</sup> Jaeger, obra y traducción citadas, p. 1044.

es perjudicial tomar el todo, y basta con la mitad, Hesíodo daba a entender que lo moderado vale más que lo excesivo, y lo mejor más que lo menos bueno" (690e). Aquellos monarcas —concluye el de Atenas— cometieron el error de depositar un poder demasiado grande en manos de un hombre que distaba mucho de ajustarse a los mencionados principios.<sup>13</sup> A pesar de lo que habían prometido y jurado, los creadores de la confederación dórica violaron sus juramentos, y la discordia, que es, sin duda alguna, "la mayor de las ignorancias", arruinó, "por una lamentable falta de armonía", un proyecto magnífico.

Si —continúa el de Atenas— damos lo que es demasiado grande a aquello que es muy pequeño, obrando con desmesura, ya se trate de las velas en el caso de una embarcación; del alimento en el de los cuerpos o de la autoridad en el del alma, no deberá asombrarnos que todo zozobre. Pues no existe alma mortal cuya naturaleza pueda llevar sobre sí la más grande autoridad humana, si es joven e irresponsable y ha infectado su inteligencia con el más nefasto de los morbos: la ignorancia y la incomprensión. No es a Mesenia y Argos, sino a Esparta, a quien Grecia debe que los pueblos que la forman, lejos de haberse mezclado con los bárbaros, revueltos como las masas del imperio persa, haya podido conservar su libertad (693a).<sup>14</sup>

### 3. Digresión sobre la mejor forma de gobierno

De acuerdo con el ateniense, hay dos clases de constituciones políticas, de las que todas las demás proceden: la monarquía y la democracia. La primera alcanza su máxima expresión entre los persas; la segunda, en Atenas. Si un gobierno aspira a que la libertad, la

<sup>13</sup> En las *Leyes*, "Platón se manifiesta decididamente opuesto a la concentración del poder en un solo individuo, considerándola como una degeneración del afán de dominio, de la *pleonexía*, en la que también Isócrates, interpretándola en el sentido usual, ve la raíz de todos los males." (Jaeger, *op. cit.*, p. 1044 de la traducción de W. Roces.)

<sup>14</sup> Comentando las ideas expuestas por el ateniense en 691c, Barker escribe: "Esparta se salvó, mientras Argos y Mesenia perecían, porque supo actuar de acuerdo con esa regla. Sus leyes, como las de las otras dos ciudades, tenían sus defectos; pero su monarquía no fue nunca absoluta. Desde un principio estuvo limitada por la existencia de dos reyes, y siguió estándolo más tarde por la aparición de las autoridades concurrentes del Senado y de los éforos. La lección de la historia, si es que ésta puede dar lecciones, es que una constitución mixta y equilibrada tendrá buen éxito allí donde la desequilibrada iría al fracaso. Tal es la moraleja que podemos desprender de las diferentes fortunas de los tres Estados dorios. . ." "Esparta es el modelo que debe seguir un legislador si desea que su Estado goce de estabilidad." (*Op. cit.*, p. 359.)

ilustración y la concordia reinen en él, es indispensable que su organización participe de ambas formas, combinándolas de la mejor manera. Tanto los persas como los atenienses se desviaron de este principio, llevando hasta el extremo, los unos, los privilegios de la monarquía, y el amor a la libertad los otros. Creta y Lacedemonia, en cambio, supieron atenerse al justo medio (693e-694a).

Después de buscar el fundamento de estas opiniones en una exposición de los hechos históricos que tanto en el caso de los persas (694a-696b) como en el de los atenienses (698a-701d), condujeron a unos y otros a lamentables excesos, Platón afirma que todo legislador debe proponerse tres cosas: que la libertad, la concordia y la ilustración florezcan en la *polis* que trata de ordenar. Mientras los persas y los atenienses tuvieron a la vista tales fines, todo marchó bien en sus Estados; pero cuando, con olvido de los mismos, cayeron en la hipertrofia del despotismo y de la libertad, nada bueno sucedió a unos ni a otros.

La monarquía absoluta, condenada ya por la historia de la antigua Persia —escribe Barker— es condenada también, según Platón, por el ejemplo de la Persia contemporánea. Verdad es —sigue diciendo el helenista británico— que en la época de Ciro, y luego en la de Darío, la libertad del pueblo se conjugó con la sabiduría del monarca, “que era suficientemente sabio para oír a cualquiera de sus súbditos que quisiera aconsejarlo”. Pero los reyes que sucedieron a los dos grandes fundadores de la monarquía persa, carecían de esa virtud que es “la llave de la sapiencia”. No siendo sabios, en vez de gobernar para el bien de sus súbditos, lo hicieron sólo para la satisfacción de sus propios deseos, con lo que, al mismo tiempo, “privaron a su Estado de la libertad y del lazo que lo mantenía unido. Sin sabiduría en esos gobernantes, sin libertad de los particulares y sin unidad propia, Persia quedó despojada de los tres elementos que constituyen a todo verdadero Estado”. Pero la democracia pura y sin mezcla también está condenada, como, según la interpretación platónica, la historia de Atenas lo revela. Es cierto que en ella hubo una etapa en que el elemento predominante se mezcló con otros de diferente rango, y la libertad del pueblo resultó compatible “con un espíritu de reverente obediencia a la ley” y un sistema de clases sociales basado en el valor de la propiedad. “Fueron los días de esa antigua constitución bajo la cual Atenas, unida como un solo hombre en la hora del peligro, se enfrentó, para derrotarlo, al poder de Persia.” Pero allí, también, la corrupción empezó a propagarse, y la democracia ateniense, como la monarquía de los persas, “perdió su autodomínio, junto con los dones que éste trae consigo”.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 360.

#### 4. *Tabla de valores del buen legislador*

En 697b-c, Platón vuelve al tema que con mayor amplitud y en forma distinta había tratado ya en 631b-632a: el de la jerarquía de los bienes. Y lo expone de la siguiente manera: la ciudad “que ha de conservarse y ser feliz en la medida de lo humano, debe distribuir correctamente los honores y los deshonores”. Para hacer tal distribución certeramente, el legislador no puede dejar de basarse en el conocimiento del rango de cada uno de los bienes. Tal saber le enseña que “los del espíritu son los primeros y más valiosos, si en el alma existe la templanza; que el segundo lugar corresponde a los atributos nobles y buenos del cuerpo y, el tercero, a las ventajas que provienen de la prosperidad y la fortuna”. Pero si el legislador otorga mayor altura jerárquica a la riqueza que a los honores, o indebidamente asigna un sitio más elevado a los bienes inferiores, tanto aquél como la *polis* “actuarían contra la religión y la política”.

#### 5. *La comisión de Megilio*

En la postrera página del tercer libro, el ateniense, después de recordar los temas tratados por él con sus compañeros de peregrinación, insiste en que la finalidad de sus exposiciones “era descubrir cómo la ciudad mejor podría ser gobernada, y cuál la forma ideal en que un particular podría pasar su vida”. Pero —pregunta el de Atenas a sus acompañantes—, ¿qué prueba podríamos darnos a nosotros mismos de la validez de lo que expusimos?

“Yo creo, extranjero, conocer una —responde Clinias. Me parece que el azar nos ha hecho ocuparnos con todos los temas que en nuestra conversación han surgido; pues casi ha llegado el momento en que tendré la necesidad de aprovecharlos; por ello, encontrar juntos a ti y a Megilio es a mis ojos una feliz coincidencia. Mas no os ocultaré lo que me ocurre; es más, en vuestra presencia entreveo un venturoso presagio. La mayor parte de Creta tiene el proyecto de establecer una colonia, y ha encomendado a los cnosios la dirección de la empresa, tarea que la ciudad de Cnosos delegó en mí y en nueve más. Se nos ha ordenado, al mismo tiempo, formular leyes, seleccionando las que nos agraden, ya sea entre las nuestras o las de otros países, pero sin preocuparnos por su exotiquez, con tal de que nos parezcan mejores. Dadme entonces, y daos a vosotros mismos, esta satisfacción: espigando entre las cosas que hemos expuesto, construyamos una ciudad por medio del discurso, como si la edificáramos desde su origen. Así, a un tiempo, reexaminaremos el tema de nuestra búsqueda, y yo tal vez podría aplicar los resultados a la erección de la ciudad futura.”

Megilio y el ateniense aseguran al de Creta que puede contar con su ayuda y Clinias les dice: “¡Habéis hablado del modo más bello! Tratemos, pues, primeramente con palabras, de fundar nuestra *polis*”.