

EL POLÍTICO DE PLATÓN *

EDUARDO GARCÍA MÁYNEZ

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

1. Lugar de la obra dentro del grupo de los últimos diálogos de Platón

Si nos atenemos a la clasificación de Cornford, basada en el llamado "criterio estilométrico", el *Político* pertenece al grupo de los "últimos diálogos" platónicos, al lado del *Parménides*, el *Teeteto*, el *Sofista*, el *Timeo*, el *Critias*, el *Filebo* y las *Leyes*.¹

Los principales comentaristas de Platón consideran que aquel coloquio es la tercera pieza de una tetralogía que el pensador ateniense no logró completar y que habría quedado formada por el *Teeteto*, el *Sofista*, el *Político* y el *Filósofo*.² El *Sofista* y el *Político* corresponden a conversaciones que tienen lugar en un solo día, y en las que intervienen los mismos personajes: Sócrates, los matemáticos Teodoro y Teeteto, Sócrates el joven y el extranjero de Elea. Pero, en el segundo de esos escritos, Sócrates y Teodoro figuran sólo como introductores, ya que, a partir de 258 b, o sea, apenas en la segunda página de la obra, la discusión se desenvuelve exclusivamente entre el extranjero y el joven Sócrates.³

El de Elea, personaje principal de los dos textos, "dejará este lugar

* Primera parte del tomo tercero de la obra *Teorías sobre la Justicia en los diálogos de Platón (Político, Leyes y Epinomis)*, que será publicada por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

¹ He aquí la clasificación de Cornford: I. *Diálogos tempranos: Apología, Critón, Laques, Lisis, Carmides, Eutifrón, Hípias Menor, Hípias Mayor, Protágoras, Gorgias, Ion*. II. *Periodo Intermedio: Menón, Fedón, República, Banquete, Fedro, Eutidemo, Menexeno y Cratilo*. III. *Últimos diálogos: Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Timeo, Critias, Filebo y Leyes*.

² Consúltese, sobre este punto, la introducción de Auguste Diès a su versión francesa del *Político* (Tomo IX, 1a. Parte de la serie *Obras Completas de Platón*, p. VIII).

³ "El *Político* —afirma Hermann Gauss— no es, para el desenvolvimiento de la filosofía platónica, tan importante como su predecesor, el *Sofista*. Pero su interés es muy grande si lo consideramos, respecto de la política, como una etapa de transición entre la *República* y la última obra del pensador, las *Leyes*; y, en lo que al campo teórico atañe, porque, sobre la del "no ser", introduce en el mundo de las Ideas la del "deber ser" o "lo adecuado". Gauss, *Handkommentar zu den Dialogen Platons*, 3. Teil, 1. Hälfte, p. 233.

de honor y volverá a la sombra” —afirma Auguste Diès—,⁴ pues en 258 *a* el hijo de Sofronisco anuncia que en una conversación futura (acerca de la definición del filósofo), retornará la palabra, teniendo como único interlocutor a Sócrates el joven.⁵ La promesa del maestro de Platón quedó incumplida, aun cuando no resulta difícil suponer cuáles habrían sido los temas centrales del diálogo que el fundador de la Academia no llegó a escribir, si recordamos lo que acerca del “verdadero filósofo” el hermano de Glaucón y Adimanto dice en el libro VI de la *República*.⁶

Forman el *Político* tres grandes partes: 1) la relativa “al rey y al arte real” (258 *b*-277 *d*); 2) la concerniente al “paradigma del tejido y el tejedor” (277 *b*-287 *b*) y, 3) la que versa sobre la definición del político, o “tejedor real” (287 *b*-311 *c*).⁷ Una sección importante, dentro de la parte última, es la que Platón dedica al análisis de las diversas formas constitucionales (291 *c*-293 *e*). Como en su momento lo veremos, la tesis básica de dicha sección es que “sólo existe una constitución correcta”, de la cual todas las otras son *imitaciones* más o menos defectuosas.

2. Sobre la fecha de publicación del *Político*

A juicio de Ernest Barker, el *Político* probablemente pertenece a la etapa final de la vida de su autor. La obra puede ser referida bien al periodo de la conexión del filósofo con Dionisio II de Siracusa (367-361)⁸ “o a los años inmediatamente posteriores”. Sea cual fuere la fecha exacta en que quedó terminada (lo que nadie sabe con certeza), con fiadamente podemos conjeturar que fue escrita muchos años después de que apareció la *República*. “La actitud de Platón frente a la democracia es menos hostil; y, sobre todo, una nueva actitud ante la ley, hostil todavía, pero en grado mucho menor, es uno de los rasgos prominentes del *Político*. Por otra parte, la creencia en el absolutismo es aún un aspecto del pensamiento platónico, y aun cuando el diálogo contiene largas disquisiciones sobre el arte de tejer y la necesidad de una mixtura de diferentes elementos en la composición del Estado, en el *Político* sólo

⁴ Auguste Diès, p. VIII de la mencionada introducción al *Político*.

⁵ El joven Sócrates, como lo sabemos por un pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles, era una figura histórica; según el Estagirita, “un académico”, discípulo de Platón. *Metafísica*, 1036 *b*, 25 ff). Cfr. Gauss, obra y tomo citados en la nota 3, pp. 234 y 235.

⁶ *República*, libro VI, 475 *b*-476 *a*.

⁷ De estas tres partes, escribe Auguste Diès, la primera comprende, en la pequeña edición Tauchnitz, 879 renglones; la segunda, 416 y la tercera 1075. “La extensión total del *Político* es, por tanto, de 2370 renglones; uno más que el *Filebo*; 191 más que el *Sofista* y 575 menos que el *Teeteto*” (Diès, *Notice*, p. VIII).

⁸ Ernest Barker, *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*. University Paperbacks, Methuen & Co. Ltd., 1970, p. 314.

descubrimos una ligera alusión a esa forma constitucional mixta que combina la monarquía con la democracia y que es preconizada en *Las Leyes*.”⁹

3. *Del rey y del arte real*

Aun cuando pueda creerse que el *Político* fue concebido como “un ejercicio lógico relativo al problema que estriba en definir por medio de sucesivas diferenciaciones”, más que como “un tratado sobre política”, el diálogo es, pese a todo, “fiel a su nombre”, y a la postre se convierte en un análisis de “la verdadera naturaleza del hombre de Estado”.¹⁰

Al iniciar el tratamiento del tema, Platón pone en labios del extranjero la siguiente pregunta: ¿Debemos o no incluir al político “entre los hombres que saben?”¹¹ El joven Sócrates contesta afirmativamente, lo que da pie a su interlocutor para sostener que el punto de arranque de la investigación sobre el arte real tiene que ser —como en el *Sofista*— un estudio sobre la forma en que las ciencias deben dividirse, y sobre cuál de ellas está destinada a servir de faro a la conducta del soberano.

La primera distinción que el extranjero propone separa a las “ciencias puras” de las “aplicadas” o “prácticas”. A juicio de aquél, “la aritmética y algunas otras artes afines” son “ciencias puras”, ajenas a la acción, que se limitan “a procurarnos un conocimiento”.¹² Ya en el primero de estos pasajes se advierte que Platón, al hablar de su propósito clasificatorio de las disciplinas científicas, usa los términos “ciencia” y “arte” cual si fuesen intercambiables. Esta equiparación se explica, a nuestro entender, porque todo “arte”, en el sentido riguroso de *actividad técnica*, es decir, de utilización de medios idóneos para el logro de un fin, presupone el *conocimiento* del vínculo entre lo que puede provocar la finalidad que se busca y esta misma finalidad. Aquel conocimiento es objeto de “un saber científico”, lo que en modo alguno impide que se dé el nombre de “arte” a cualquier actividad referida al uso de los procedimientos que hacen posible la realización de un designio. Nada tiene, pues, de extraño que el de Elea, al ejemplificar con la carpintería y el trabajo de otros artesanos, asevere que “la ciencia es inherente a las acciones”, lo que permite entender que éstas “produzcan cosas materiales que antes no existían”.¹³ De aquí la conveniencia de dividir en dos partes

⁹ *Idem*.

¹⁰ Barker, *op. cit.*, p. 315.

¹¹ 258 b.

¹² 258 d.

¹³ 258 d-258 e.

el conjunto de las ciencias, dando a una el nombre de "ciencias prácticas" y a la otra el de ciencias "puras".¹⁴

Hecha esta dicotomía, el extranjero inquiere qué tipo de ciencia es la que ha de orientar las funciones del soberano. Pero, antes de responder, dice a su codialogante que "un rey pocas cosas puede hacer con sus manos y con todo su cuerpo para retener el mando, si los comparamos con la inteligencia y la fortaleza de su alma,¹⁵ reflexión que lo lleva a concluir que aquél "tiene mayor afinidad con lo intelectual que con lo manual y todo lo práctico", y que hay que poner juntos, "como miembros de un todo, a la política y al político, al arte real y al rey".

Acto continuo, el extranjero pregunta al joven si, para avanzar como es debido, no resulta necesario dividir a las ciencias teóricas. Su interlocutor se muestra de acuerdo, y el de Elea, deseoso de facilitar la solución del problema, examina la índole del arte de calcular. Ninguno de los dialogantes pone en duda que dicho arte corresponda al sector de las disciplinas de carácter teorético, pues cuando el calculador desempeña su profesión, en realidad no hace otra cosa que "juzgar" respecto de "lo que ha conocido".¹⁶ Su tarea concluye con el acto de juicio, y el resultado de la misma es un *conocimiento*, y nada más. Con el trabajo del arquitecto no ocurre lo propio, aun cuando el aspecto preponderante de sus actividades difiera esencialmente del que caracteriza al esfuerzo de los operarios. "Ningún arquitecto es obrero él mismo, sino jefe de los obreros", "y lo que aporta es un conocimiento, no un trabajo manual".¹⁷ El alarife no se limita, sin embargo, a ejecutar operaciones puramente teóricas, sino que tiene que *dar órdenes* a los que realizan los proyectos concebidos por él, y cerciorarse, además, de que esas órdenes han sido acatadas. Hay, pues, una diferencia no desdeñable entre la misión del

¹⁴ 258 e.

¹⁵ 259 c. El aserto platónico de que la actividad del hombre de Estado se ejerce dentro del marco de una ciencia pura (lo que implica que tal ciencia es del mismo tipo que la aritmética) resulta discutible, más por lo que niega que por lo que afirma, porque el aspecto intelectual de la función del soberano necesariamente está referido al aspecto práctico de la misma, que consiste en regular *normativamente* la conducta de los ciudadanos en el seno de la *polis*. Estamos, pues, de acuerdo con las siguientes palabras de Ernest Barker: el político "no sólo juzga, sino que emite órdenes para la ejecución de sus juicios". O, expresado en otra forma: "la ciencia política habla en modo imperativo" (*op. cit.*, p. 315).

¹⁶ Si bien es cierto que cuando el calculador ejerce su profesión no hace otra cosa que "juzgar" respecto de lo que "ha conocido" por lo que su tarea concluye "con el acto de juicio", de la del político no puede afirmarse lo mismo, porque aquélla no termina de tal modo, sino que desemboca en una actividad de índole normativa, eminentemente práctica.

¹⁷ 259 e-260 a. Lo que Platón sostiene, respecto del trabajo del arquitecto, claramente demuestra que entre la función de éste y la del político existe una afinidad mucho mayor que aquella que, según el hijo de Aristón y Pericciona, se da entre el oficio real y el del calculador.

calculador y la del proyectista, y el extranjero la expresa diciendo que “el calculador juzga”, mientras que el arquitecto “dirige”.¹⁸

El análisis de estos ejemplos ofrece así un criterio para dividir las ciencias teóricas en dos partes, de las cuales una podría llamarse “judicativa” o “crítica” y la otra “directiva”. El quehacer del calculador se cumple dentro del marco de una ciencia de la primera especie; el del arquitecto dentro del ámbito de una ciencia “directiva”.

El de Elea se pregunta después cuál de estas ciencias es la que debe normar los actos del hombre real. ¿Son éstos puramente “judicativos”, como “los de un simple espectador”, o tienen naturaleza *directiva*, ya que “el rey es el amo”? La respuesta es obvia; pero habrá que esclarecer si el arte de dirigir puede también dividirse de acuerdo con el procedimiento dicotómico. Que ello es posible lo revela el examen de un nuevo ejemplo o, mejor dicho, el de una analogía. “Los vendedores venden por segunda vez el producto del trabajo de otros”, del mismo modo que “los heraldos, recibiendo órdenes emanadas de un pensamiento ajeno, a su vez las transmiten a otros”.¹⁹ La comparación no es muy feliz, porque, en el primer caso, el que revende lo que antes compró no obedece órdenes del vendedor original, sino que despliega por cuenta propia una actividad mercantil. En el segundo caso, en cambio, sí es posible aseverar que los heraldos, cumpliendo órdenes que proceden de una voluntad ajena, dan a conocer al público el contenido de esa voluntad.

El postrer ejemplo sirve al extranjero para distinguir la conducta del hombre real no solamente de la del heraldo, sino de la del intérprete, el jefe de marineros, el adivino, el profeta y “muchos más de la misma especie”.²⁰ Entre el oficio de los últimos y el del soberano media una diferencia que sería indebido pasar por alto, porque el soberano “manda por sí mismo”, en tanto que el heraldo, el jefe de marineros, el intérprete, etcétera, simplemente ordenan “en nombre” del monarca. De ello infiere Platón que las ciencias directivas pueden dividirse a su vez de manera dicotómica, y que la división consiste en poner por un lado a la ciencia (y al arte) reales, como arte y ciencia autodirectivos y, por otro, a la ciencia y al arte referidos al comportamiento de quienes se limitan a comunicar lo prescrito por una autoridad.

Las últimas analogías parecen impugnables, al menos parcialmente, porque, ejempligracia, es falso el aserto de que el intérprete o el adivino *ordenan* por segunda vez lo que otro ordenó por vez primera. El intérprete “desentraña” el sentido de lo interpretado, tarea que no tiene sig-

¹⁸ El aspecto “directivo” de la profesión del arquitecto es predominantemente práctico, y, a juicio nuestro, el mismo carácter tiene la actividad directiva del soberano.

¹⁹ 260 *c-d*.

²⁰ 260 *d-e*.

nificación normativa, y el adivino descubre lo que para otros es inescrutable. Parece impropio, por otra parte, declarar que la función del heraldo es “directiva”, porque el calificativo sólo conviene a la actuación del que *motu proprio* manda o dirige, no a la del que únicamente da a conocer prescripciones ajenas. Pues, como argumenta Hermann Gauss, sólo el que en sí mismo tiene autoridad para emitir mandatos puede, en el sentido estricto de la expresión, ser considerado como “ordenador”.²¹

Trazada la separación entre la ciencia y el arte autodirectivos y el arte y la ciencia que atañen al actuar de quienes simplemente reciben órdenes, el extranjero dice al joven que ya que han distinguido “lo que es de otro de lo que es propio o personal”, resulta necesario averiguar—respecto de la función autodirectiva— si es posible dividirla nuevamente.²²

Tal propósito es realizable si se indaga la *finalidad* de dicha función. El criterio es adecuado, pues la ciencia autodirectiva se aplica unas veces a la *producción* de objetos inanimados, es decir, de cosas materiales, y otras a la *dirección* de seres animados.²³

Prescindiendo de la primera forma de aplicación para seguir investigando sólo la segunda, el interlocutor del joven Sócrates propone a éste que practiquen una nueva dicotomía con la ciencia autodirectiva cuyo fin consiste en dar órdenes vivientes o, para expresarlo en forma más rigurosa, con la función autodirectiva del soberano, pues es claro que “la ciencia real no ordena, como la arquitectónica, respecto de cosas inanimadas, sino que es más noble, y al gobernar a los vivientes siempre ha ejercido su fuerza en relación con ellos”.²⁴ El último aserto parece indiscutible; mas en el caso del primero cabría objetar que el constructor de un puente o de una torre ni da ni puede dar órdenes a los materiales que sirven para construir, sino que sólo puede darlas a los operarios encargados de la edificación.

Volviendo a aquello cuyo fin es dirigir la actividad de seres vivos, el extranjero dice al joven: “En cuanto a la producción y crianza de vivientes podría observarse que en ocasiones es crianza de un solo animal y otras veces cuidado colectivo de los que forman rebaños.” Pero “ciertamente —añade— no encontraríamos que el político cuide de una sola criatura, como el labriego que conduce a un buey o el escudero que cuida de un caballo; más bien se parece al criador de caballos o al apacentador de bueyes”.²⁵ En forma que a juicio nuestro no se justifica, el extranjero no habla ya de *dirección*, sino de *cuidado* y *crianza*. El polí-

²¹ Gauss, obra y tomo citados en la nota 5, p. 238.

²² 261 a.

²³ 261 b-c.

²⁴ 261 c-d.

²⁵ 261 d.

tico no es criador de hombres, en el sentido en que decimos de un granjero que su negocio es la crianza de caballos, ni la función de aquél consiste solamente en cuidar de los ciudadanos en la forma en que un pastor cuida de sus ovejas. Podría, es cierto, afirmarse que el soberano *debe* cuidar del bienestar de sus súbditos, pero es evidente que tal objetivo únicamente puede alcanzarse de manera *mediata*, gracias a la función *esencial e inmediata* que estriba en dirigir, ordenándola *normativamente*, la vida de los ciudadanos.

Respondiendo a una pregunta de su viejo interlocutor, el joven Sócrates recuerda que es posible distinguir dos formas o especies de crianza de rebaños: la de hombres y la de bestias.²⁶ Pero aquél objeta: "No pongamos aparte una pequeña porción frente a muchas y grandes, pasando por alto a las especies. Sin duda es muy hermoso separar de inmediato el objeto que se busca, para que la separación sea correcta. De este modo tú, hace un momento, creyendo haber encontrado la división justa, festinaste nuestra discusión, al ver que nos estaba llevando hacia el hombre. Pero, amigo mío, hacer pequeños cortes no es seguro; lo más seguro es ir cortando por mitades, pues así resulta más fácil dar con las especies. Aquí radica toda la diferencia en materia de investigaciones."²⁷

—¿Quieres decir que al hacer la última división incurrí en un error?

—Sí —responde el extranjero— porque procediste como el que, con el propósito de dividir al género humano en dos partes, lo hiciese en la forma que acostumbra la mayoría de nuestros conciudadanos, al poner por un lado a los griegos como una raza distinta y por otro a todos los demás, para darles de manera inconsulta el nombre de "bárbaros". Al actuar de esta suerte piensan, a causa de este calificativo único, que los bárbaros son también un solo género.²⁸ Error comparable al de quienes, con el deseo de agrupar todos los números en dos clases, separaran al diez mil de todos los demás como un género único, considerando a los restantes como otro género. Mas yo pienso —prosigue el extranjero— "que la división sería mejor, hecha por clases y en forma dicotómica, si los números fuesen divididos en pares e impares y a su vez el género humano en machos y hembras".²⁹

Cuando te pedí que me indicaras cómo debía dividirse el arte de criar rebaños —sigue diciendo el interlocutor del joven Sócrates— respondiste que hay dos especies de vivientes, primero la humana y luego otra, la de todas las bestias. Al escuchar tus palabras pude percatarme de que, al quitar una parte, dejando a un lado a las restantes, creíste

²⁶ 262 a.

²⁷ 262 b-c.

²⁸ 262 d.

²⁹ 262 d-e.

que éstas formaban un género, y que el nombre adecuado para designarlas era el de "bestias". Y, sin darte cuenta, hiciste lo mismo que habría hecho un animal dotado de entendimiento, como la grulla. Pues ella, "colocando a las grullas como un solo género frente a todos los otros animales, glorificándose de esta suerte a sí misma, formaría otro grupo con los demás, incluido el hombre, al que es probable que no diera otro calificativo que el de 'bestia'. Procuremos, pues, precavernos contra errores tan graves como éstos".³⁰

Volviendo al concepto "crianza de animales que forman rebaños" el extranjero prosigue incansable su labor dicotómica. Y lo hace distinguiendo, respecto de esa clase de crianza, la de animales "domésticos" y animales "salvajes".

—No hay duda —añade— que la ciencia que nos interesa está referida a los domésticos. ¿Cómo pueden los últimos ser clasificados? Responder no es difícil, pues la ciencia de criar rebaños en forma colectiva es o "acuática" o "crianza en tierra firme". No es necesario, empero, indagar a cuál de estas partes corresponde el oficio real, "pues ello es obvio para todo el mundo".

El siguiente paso consiste en dividir la crianza de rebaños en tierra firme, y tal división también es fácil, si distinguimos a los *volátiles* de los *pedestres*. Esta clase, la de los pedestres domésticos "ha sido dividida por la naturaleza en dos grupos, el de los *pedestres que no tienen cuernos* y el de *los que sí los tienen*".³¹

Como el rebaño que los reyes apacientan está formado por seres desprovistos de cuernos, seguidamente debe inquirirse de qué manera ese rebaño puede ser dividido. ¿Qué método habrá que adoptar al hacer la división? "¿Aplicando a lo separado el criterio de la pezuña hendida o no hendida de los llamados solípedos, o el de la generación cruzada o no cruzada?"³²

—¿Qué quieres decir con esto? —pregunta el joven Sócrates.

—Que los caballos y los asnos pueden, de acuerdo con su naturaleza, cruzarse y engendrar. En cambio, los demás animales domésticos que no tienen cuernos, no pueden engendrar con otras especies.³³

Los pedestres domésticos —prosigue el extranjero— pueden dividirse

³⁰ 263 c-d.

³¹ La última dicotomía, "hecha por la misma naturaleza", como dice el extranjero, es tan caprichosa y en realidad tan innecesaria para el propósito final de la investigación, como la que consistiría en dividir a los domésticos que forman rebaños en "rumiantes" y "no rumiantes", o en "animales que tienen cola" y "animales que no la tienen".

³² De estos otros criterios podría decirse lo mismo que afirmamos de la distinción entre "pedestres domésticos que no tienen cuernos" y "pedestres domésticos que sí los tienen".

³³ 265 d-e.

en *bípedos* y *cuadrúpedos*, y “como la raza humana sólo está unida a los volátiles en la especie de los bípedos, tendremos que dividir nuevamente a ésta en *implumes* y *plumíferos*. Hecha la división y puesto en claro el arte de pastorear a los humanos, hay que levantar al hombre político y real; colocarlo a la cabeza de ese arte como una especie de conductor, y entregarle las riendas de la *polis* cual cosa propia, puesto que la ciencia del gobierno también es cosa suya”.³⁴

La pregunta que seguidamente debe formularse, según el de Elea, es cómo debe definirse el arte del político. Antes de responder, el extranjero resume así lo que desde un principio expuso: “En la ciencia teórica distinguimos una parte directiva y, en ésta, una porción que llamamos, por analogía, autodirectiva. La crianza de animales, a su vez, fue separada de la autodirección, de la que no es la menor de sus partes; en la crianza de animales distinguimos la crianza de rebaños y, en ésta, nuevamente, el arte de criar pedestres; y en la última fue distinguida, como sección principal, la relativa a la crianza de la especie desprovista de cuernos. Para una parte de esta última es necesario un triple entrelazamiento, si se quiere designarla con un nombre único, a saber: ciencia de pastorear rebaños de animales que no se cruzan con otras especies. La única porción de ésta que puede separarse todavía, en relación con el rebaño de los bípedos, es el arte de pastorear a los seres humanos. Éste es precisamente el que nos interesa, y la ciencia del mimo es llamada, a la vez, real y política.”³⁵

El enfadoso juego de las dicotomías desemboca así en la arcaica metáfora del pastor real y el rebaño de hombres, que olvida las diferencias que separan, por un lado, a una manada de irracionales de los miembros de una *polis* y, por otro, a un pastor de cabras y al conductor de un pueblo. El “pastor real” tiene la misma naturaleza de los ciudadanos: es, como éstos, un hombre; la de un pastor de ovejas, por el contrario, difiere esencialmente de la de los componentes de su hatillo. Además de súbditos, los moradores de una *polis* son ciudadanos y, como tales, pueden intervenir activamente en los asuntos de la comunidad. Los bueyes de un labriego, en cambio, nada pueden hacer por su propio bienestar, que en forma exclusiva depende de los cuidados de su dueño.

Obtenida la conclusión de que la política es el arte de pastorear a los pueblos, el extranjero pide al joven que juntos investiguen la diferencia entre los reyes y “los demás pastores”. El problema no es tan sencillo, “pues bien sabes que, por ejemplo, los comerciantes, los campesinos, los panaderos, los maestros de gimnasia y la especie entera de los médicos”,

³⁴ 266 e.

³⁵ 267 a-267 c.

sostendrían que también ellos “pastorean” a la humanidad “y a los que hemos llamado políticos”.³⁶

—¿Y no lo alegrarían con razón?

—Tal vez —contesta su codialogante—. Pero todo el mundo reconocerá que el pastor de unos bueyes, pongamos por caso, “es el que cuida de la alimentación del rebaño; que es médico de éste; que es también, por decirlo así, el que casa a los animales, y que sólo él puede dar a los pequeños que nacen y a las madres parturientas los cuidados del tocólogo. Además, en la medida que la naturaleza de los animales les permite disfrutar de los juegos y la música, nadie está en condiciones de entretenerlos o apaciguarlos de mejor manera: ya con instrumentos, ya sólo con la voz, ejecuta la música más adecuada para su rebaño”.³⁷

Si deseamos que nuestro discurso sobre el arte real sea correcto, necesario será separar al rey, “pastor y educador del rebaño humano”, de todos los que aspiran al mismo título. “¿Acaso no teníamos razón hace poco cuando nos inquietábamos al suponer que si bien pudimos trazar una muestra aceptable de boceto real, seríamos sin embargo incapaces de tratar con fidelidad al político mientras no lográsemos aislarlo de los que se amontonan junto a él, disputándole sus derechos de pastor, o distinguirlo de aquéllos, para mostrarlo únicamente a él con absoluta pureza?”³⁸

Al llegar a este punto, el de Elea declara que es necesario examinar la cuestión desde otro ángulo, y emprender una ruta nueva.

—Creo —contesta el viejo— que convendría introducir en nuestro debate algo que parece un juego, pues habrá que mezclarlo con amplias porciones de una larga leyenda, para reanudar después la marcha, yendo de división en división, hasta que no lleguemos al término de nuestro camino. Concédeme, te ruego, toda tu atención, y oye, como lo hacen los niños, la fábula que voy a contarte.³⁹ Se relata, y seguirá relatándose siempre, de todas las historias de los viejos tiempos, la relativa a la famosa querella de Atreo y Tieste.⁴⁰

³⁶ 267 e-268 a. Resulta impropio, en nuestra opinión, declarar que “los comerciantes, los campesinos, los panaderos, los maestros de gimnasia y la especie entera de los médicos” son “pastores” de la humanidad. Que Platón afirme tal cosa se explica porque, a su juicio, el pastor, como el médico y el maestro de gimnasia velan por la salud de los animales y los hombres, en tanto que los campesinos, los panaderos y los comerciantes producen y venden determinados satisfactores.

³⁷ 268 a-268 b.

³⁸ 268 c.

³⁹ 268 d-e.

⁴⁰ “En los rebaños de Atreo había nacido un cordero cuyo vellocino era de oro; luchando por una herencia, Atreo quiso mostrar al cordero como signo del favor divino; pero su mujer lo había regalado a Tieste. Entonces Zeus, para apoyar a Atreo, invirtió la marcha de los astros.” (Nota de Auguste Diès a su traducción del *Político*. Société d'Édition “Les Belles Lettres”, París, 1960.)

—¿Vas a referirte, por ventura, al cuento del vellocino de oro?

—No, sino al de la inversión de la salida y la puesta del sol y de otros astros. Pues en el punto en donde ahora salen, se ocultaban antes y, en tal ocasión, para testimoniar en favor de Atreo, Zeus cambió el curso de aquéllos e implantó el orden actual.⁴¹ Quiero recordarte también la historia de Cronos, de que tanto se habla: los hombres de la era precedente nacían de la tierra, en vez de engendrarse los unos a los otros. ¿Qué fue lo que hizo posible tal prodigio? . . . Escucha: Dios mismo guía la marcha del universo de que formamos parte; pero, en otros momentos, lo deja moverse y, cuando los periodos señalados concluyen, nuestro mundo recomienza por sí mismo, en sentido opuesto, su ruta circular, en virtud de la vida que lo anima y la inteligencia de que lo dotó, desde un principio, su creador. Esta posibilidad de retrogradación es necesariamente innata, porque conservar siempre el mismo estado, igual forma de ser y mantenerse eternamente idéntico, es algo que sólo conviene a lo divino, no a lo corporal. El cielo y el mundo no son totalmente ajenos al cambio; pero, en la medida de sus fuerzas, pueden participar de la retrogradación, que es la que menos los aleja de su movimiento primitivo. Ser siempre el autor de su propio desplazamiento sólo le es posible al que rige cuanto se mueve, aunque hacerlo caprichosamente, ya en un sentido, ya en otro, le esté vedado. Por todas estas razones, no puede declararse que el mundo sea el permanente autor de su propia rotación, ni que ésta se encuentre determinada en todo caso por una deidad, ni, tampoco, que obedezca a no sé qué pareja de dioses cuyas voluntades se opondrían. La única explicación es que a veces es movido por una acción extranjera y divina, y otras, abandonado a sí mismo, sigue su propio curso y, al cesar la impulsión ajena, recorre un circuito retrógrado por millares y millares de periodos, porque su masa enorme hace que dé vueltas en perfecto equilibrio sobre un pivote extremadamente pequeño.⁴² Este cambio es el más violento de los trastornos a que el universo está sujeto, y las alteraciones que produce son las que mayormente afectan a los que viven en su interior. Era, pues, inevitable que la muerte provocara entonces terribles estragos en la naturaleza animal, y que el género humano quedase reducido a un ínfimo número de sobrevivientes. El más extraño fenómeno que a consecuencia del súbito vuelco sufrió nuestro linaje fue que, en todos los mortales, la edad detuvo su curso, y cuando tenía vida dejó de presentar el espectáculo de un continuo envejecimiento. Todo lo contrario: progresando nuevamente aquélla, pero al revés, los hombres comenzaron a rejuvenecer, recuperando así la fres-

⁴¹ 269 a.

⁴² Sobre este punto, véase la explicación de Schull, citada por Auguste Diès en la p. XXXI del estudio introductorio a su traducción del *Político*.

cura de su mocedad. Los cabellos blancos de los ancianos ennegrecieron; los que empezaban a tener barba se volvieron lampiños; los más jóvenes regresaron a la edad infantil y a la condición de recién nacidos, y, a la postre, se extinguieron por completo.⁴³

—Pero entonces —pregunta el joven— ¿cómo nacían los hombres y de qué manera podían engendrarse unos a otros?

—Engendrarse, como tú dices, no les era posible —responde su interlocutor— puesto que emergían del seno de la tierra. Tal recuerdo fue transmitido por nuestros antepasados más remotos, cuya existencia transcurrió en la época inmediatamente anterior al término del ciclo precedente y al inicio del actual.⁴⁴ Reflexiona en esto: en el tiempo de Cronos, cuando los viejos retornaban a la condición de recién nacidos, para extinguirse después, los muertos, hundidos en la tierra, se reconstituían de inmediato para volver a la luz, arrastrados por el vuelco que determinó la inversión del curso de las generaciones. El mando y la vigilancia divinos se ejercían, como hogaño, sobre el conjunto del movimiento circular, y la misma vigilancia era paralelamente ejercida por distintos dioses, a quienes se hizo el encargo de gobernar las varias partes del mundo. Los animales habían sido repartidos también, por especies y rebaños, bajo el cayado de los démones, cada uno de los cuales satisfacía las necesidades de las ovejas que estaban a su cuidado. En cuanto a los hombres, tranquilamente disfrutaban de la vida, pues la divinidad los pastoreaba en persona, así como ahora ellos, linaje más divino, pastorean a los animales que les son inferiores.⁴⁵ Bajo el sagrado mando, las constituciones resultaban inútiles, y no podía siquiera hablarse de posesión de las mujeres y los hijos, ya que todos los humanos brotaban de las entrañas de la tierra, sin conservar recuerdo alguno de sus pasadas existencias. Se alimentaban de los frutos de los árboles y de una vegetación generosa, recogiendo sin cultivo lo que la naturaleza les brindaba en abundancia. Cuando llegó la hora en que el cambio iba a producirse y había desaparecido por completo la raza de los oriundos de la tierra, el piloto del universo, dejando, por decirlo así, el manejo del gobernalle, volvió a encerrarse en su puesto de observación, mientras que el mundo, en cumplimiento de su destino y de su nativa tendencia, era nuevamente impulsado en sentido retrógrado. El brusco vuelco provocó una tremenda sacudida, que hizo perecer a toda clase de animales. Cuando, después de algún tiempo, retornó la calma, el mundo prosiguió, en forma ordenada, su curso habitual, y el hombre, reinando como amo y señor sobre todo lo que aquél encierra, trató de seguir, hasta donde sus luces se lo permitie-

⁴³ 270 b-70 e.

⁴⁴ 271 a-b.

⁴⁵ 271 d-e.

ron, las enseñanzas de su autor no se habían borrado de su memoria. En un principio supo aplicarlas correctamente, pero poco a poco las fue olvidando, a causa de los elementos materiales que entran en su composición y de los caracteres heredados de su naturaleza primitiva. Viendo el piloto divino lo peligroso de tal olvido, empieza a temer que el mundo vaya a deshacerse bajo la fuerza de la tempestad y se abisme a la postre en el océano sin fondo de la desemejanza;⁴⁶ empuña otra vez el timón del universo y, reparando todo lo que dislocó el ciclo desprovisto de guía, lo ordena y restaura, a fin de hacerlo imperecedero. Cuando, por una nueva inversión, el mundo retomó el camino que conduce al modo actual de generación, el progreso de las edades se detuvo, para reiniciar su curso en sentido opuesto. Los vivientes a quienes su enjutamiento redujo casi a la nada, comenzaron a crecer nuevamente, y los cuerpos que poco antes habían brotado del suelo, volvieron a sepultarse en él. Ya no era posible que se formaran del mismo modo, gracias a un concurso de elementos extraños; y los hombres, constreñidos a dirigir su propia marcha, tuvieron, por una ley semejante a la del universo, que concebir, dar a luz y alimentar a sus retoños. Rodeados de bestias convertidas en fieras, quedaron a merced de las mismas y, en los primeros tiempos, no sabían como procurarse su alimento, ya que hasta entonces ninguna necesidad los había forzado a ello. En ese mísero estado hay que buscar el origen de los favores que los dioses les otorgaron, unidos a las indispensables intrucciones: el fuego, regalo de Prometeo; las artes, don de Hefesto y de la diosa que comparte sus trabajos; las semillas y luego las plantas, dádiva que el hombre obtuvo de otras deidades. Todo aquello de que nuestro linaje actualmente disfruta, salió de esos comienzos, una vez que los mortales, privados de la vigilancia divina, tuvieron que conducirse y velar por ellos mismos.

—“Terminemos de este modo nuestra fábula —concluye el extranjero— y tratemos de beneficiarnos con ella para descubrir la falta que cometimos al definir al hombre real y al político en nuestro discurso anterior.”⁴⁷

...Abramos ahora un paréntesis para resumir, aun cuando sea sólo en forma breve, el excelente comentario de Lewis Campbell al relato del *Político*:

1. ¿Cuál es —inquire Campbell— el motivo para interrumpir el argumento con esa narración? 2. ¿Hasta qué punto, o en qué sentido, cree Platón en la verdad de la historia que relata? 3. ¿Hay en ésta algún humor que se mezcle con la aparente solemnidad del tono? 4. ¿Cuáles son las ideas a cuyo influjo se debe la creación imaginaria? 5. ¿Pueden

⁴⁶ 272 d-273 e.

⁴⁷ 274 d-e.

tales ideas conciliarse con lo que el filósofo expone en otros lugares? 6. ¿En qué medida la fabulosa narración determina el curso del argumento que el autor desenvuelve en el resto del diálogo? ⁴⁸

1) El motivo principal de la fábula es prevenir contra el prurito de absoluta fidelidad a un ideal puramente abstracto. "No vivimos ya en la edad de oro"; o sea, al elaborar nuestra concepción del arte real tenemos que tomar en cuenta las imperfectas condiciones de nuestro mundo. La idea del hombre que debe nutrir y cuidar a su rebaño como lo haría un buen pastor, es asociada por Platón a un estado de facilidad e inocencia, antes de que el ser humano se viera obligado a ganarse el sustento con el sudor de su frente, "cuando todas las criaturas vivían en armonía". Para subrayar el contraste entre el ideal y la realidad, las puertas de aquel Edén son cerradas por la historia de un cambio y un destino "no causados por un pecado o una maldición, sino por una necesidad inherente a las cosas creadas". El lenguaje con que el cuento comienza y el comentario posterior no dejan lugar a dudas sobre el propósito del narrador. "El rey, a diferencia de otros pastores, tiene muchos rivales, que también alimentan al rebaño." "La razón de esta dificultad es que nuestra definición confunde al rey con el pastor divino, mientras que el estadista de nuestra época no puede, en ningún sentido, ser el alimentador de su pueblo."

El mito encierra otra enseñanza, a saber, que el simple ideal de un estado de inocencia "no es sólo impracticable, sino incompleto; una vida bajo perfectas condiciones (*βίος τέλειος*) no es, necesariamente, la más dichosa". Lo importante es la forma en que la vida se vive: "el espíritu filosófico es un ingrediente esencial de la felicidad auténtica".

Platón ha mostrado en otros dos pasajes que un ideal que se forma por abstracción a partir de ciertos males no es suficiente apoyo en favor de la excelencia moral o política, y que la virtud no ha de buscarse en la inconsciente inocencia de la niñez. En el primero de dichos pasajes,⁴⁹ Platón describe esa *polis* primitiva que Glaucón compara a una "ciudad de cerdos" en que la vida humana no difiere mucho de la de estos animales; en el otro paso, al inicio del libro tercero de las *Leyes*,⁵⁰ se propone mostrarnos el origen de las sociedades. En la primera descripción, el hombre necesita defensas contra los rigores del invierno; no está exento de fatigas y responde a la definición del animal cocinero, aun cuando su cocina sea de las más sencillas. En la segunda, los pastores montañeses que lograron salvarse del diluvio son presentados como el germen de la

⁴⁸ *The Sophistes and Politicus of Plato. Revised Text and English Notes by Lewis Campbell.* Arno Press, New York, 1973 (Introduction to the Statesman, p. XXVIII).

⁴⁹ Cfr. *República*, libro II, 369 c-372 d.

⁵⁰ Cfr. *Las Leyes*, 676 a-677 e.

humanidad futura; viven pacíficamente porque hay alimento para todos; no son pobres ni ricos y desconocen por completo la insolencia, la injusticia y la envidia; pero su simplicidad y buena fe no se exaltan como se haría con un paradigma, aunque se diga que esos seres eran mejores que los que vivieron después, porque lo que en realidad se busca es imaginar un estado previo de "gobierno patriarcal" en que los hábitos y tradiciones de cada familia fueran la suprema norma.

2) ¿Hasta qué punto creía Platón en la verdad de su relato? . . . La respuesta puede ser "parcialmente deducida" de dos lugares de la *República* en que el hijo de Aristón y Perictiona expone su concepción de la naturaleza de los mitos:

a) "Existen dos especies de instrucción oral, la primera falsa y la segunda verdadera; y la falsa tiene que preceder a la otra, porque una fábula es una falsedad que contiene verdades." A las ficciones instructivas debe aplicarse la siguiente regla: transmitir nociones verdaderas y justas respecto de las cosas divinas y de la vida humana (*República*, 2, 377).

b) Una de las nociones verdaderas acerca de las cosas divinas es que Dios no puede mentir: entre otras razones, porque su conocimiento es perfecto y ninguna necesidad tiene de valerse de fábulas para formarse una concepción aproximada de la Antigüedad, como los hombres se ven forzados a hacerlo (*República*, 2, 382 d).

Para Platón, el mito es un relato ficticio a) que trasmite ideas verdaderas, y b) relativas a sucesos que están más allá del conocimiento actual y ofrecen "probabilidades imaginarias" en vez de "hechos comprobados". "Esta última es la versión platónica de la función ordinaria de la mitología (*Critias*, 110 c); la primera es la condición especial o el límite que el pensador ateniense señala al uso de aquélla."⁵¹

3) La tercera pregunta es: ¿existe algún elemento humorístico en la fábula del *Político* o en el modo en que es narrada? . . . Parece difícil dudar de que tal elemento existe, si recordamos la forma en que el autor hace que el joven Sócrates responda a la primera aseveración del sorprendente hecho: "Todo lo que afirmas es extremadamente probable." Platón debe de haber compartido la sonrisa del lector que trata de representarse la triste figura, el menguado aspecto y la pérdida de volumen de la raza de los nacidos de la tierra. De la misma manera, Empédocles probablemente sonreiría —si es que el sentido del humor no le era ajeno— al poner ante sus ojos el espectáculo de su zoogonía fantástica: cabezas que crecían sin cuello; brazos deambulantes y ojos que no adornaban ninguna frente; bovinos con rostro de hombre y seres humanos con cabeza de buey.⁵²

⁵¹ Lewis Campbell, *Introduction to the Statesman*, pp. XXXI y XXXII.

⁵² *Ibidem*, Sobre Empédocles, cfr. L. Robin, *El pensamiento griego y los orígenes*

4) “Pero si el mito es poesía y no historia, e incluso está teñido de humor, ¿cuáles son los serios pensamientos que la elección de este extraño medio debe transmitir?... En nuestro estado presente, el mal se halla inextricablemente mezclado con el bien; pero el primero predomina de tal modo, que se diría que la divinidad ha renunciado a la vigilancia del mundo. En todo lo creado, el mal es consecuencia ineludible de la libertad. La lección que de aquí se desprende es que el hombre tiene que convertirse en guardián de su propia vida y, en conjunción con la necesidad, en arquitecto de su destino. Y así como el universo y el reino animal cumplen, hasta donde pueden recordarlas, las leyes del ciclo en que viven, de igual manera el hombre ha de aprovechar los vestigios de la sabiduría divina que no se han borrado de su memoria.”⁵³

5) Si comparamos el mito del *Político* con otras expresiones de Platón, algunas dificultades aparecen. a) ¿Puede, por ejemplo, la permisión del mal ser conciliada con la bondad del Creador de que se habla en el *Timeo*? b) La relegación del principio del comunismo a la edad de oro, ¿es consistente con el libro V de la *República*, o con el ideal de la *μουσική* en el libro II? La respuesta es que hay incongruencia, aun cuando pueda ofrecerse una explicación respecto de cada una de las discrepancias.

a) La deidad del *Timeo* hace todo lo que hace sin cambiar de sitio. De la del *Político* se dice, en sentido figurado, que abandona el gobernalle del universo y se retira a su torre de observación. La deidad del *Timeo* confiere a las estrellas una inmortalidad absoluta; la del *Político* tolera que el universo corra el riesgo de una disolución total. Aun cuando no exento de males, el universo del *Timeo* es, en conjunto “bueno”. El del *Político*, en cambio, copia tan torpemente el patrón del movimiento divino que, a la postre, el bien casi es dominado por el mal. Todo esto puede entenderse por la peculiar amargura con que el autor, en la época en que redactó su diálogo, veía la situación del mundo. Pero hay otra razón: el motivo de la primera obra es cosmológico; el de la segunda, ético. En otras palabras: el universo es usado como “un espejo” que refleja en gran escala la condición de los mortales. Por ello, en el *Timeo*, los males que la carne hereda ocupan un lugar subordinado, en tanto que, en el *Político*, se amplifican; y mientras en el primer escrito la acción del individuo se encuentra físicamente determinada, en la segunda obra el hombre, con todo el universo, queda abandonado a su propia voluntad. Por último, el objeto directo de la fábula es señalar la disconformidad de lo real y lo ideal, mientras que el propósito del *Timeo* es describir la producción del cosmos de acuerdo con la Idea del Bien.

del espíritu científico. Trad. de José Almoína, México, Unión Tipográfica Editora Hispano Americana, 1962, cap. V, pp. 95-107.

⁵³ Lewis Campbell, *Introduction to the Statesman*, p. XXXVI.

b) Los hijos de Cronos, como los guardianes de la *República*, no poseen en privado ni a las mujeres ni a los hijos. Aquí hay, por una parte, coincidencia; por la otra, diversidad, pues lo que en aquella obra se presenta como un esquema posible, aunque difícil, en el *Político* se relega a un mundo imaginario. ¿Cómo se explica esto? . . . Podemos conjeturar que Platón haya creído que alguna vez vería realizado, en parte al menos, su ideal político, y que esta expectativa se esfumara después (o por la caída de Dion o por otras causas). Ello permitiría entender no sólo la señalada discrepancia, sino también la oposición “entre la confiada esperanza de la *República* y la casi total desesperanza, respecto de la naturaleza humana, visible en el *Político*”.

6) A menudo, Platón tolera que una doctrina formalmente rechazada por él influya en el curso posterior de una discusión. El escenario del mito, los ciclos alternos, las destrucciones periódicas por causas físicas, la raza de los nacidos de la tierra, son pensados como algo que no existió realmente; “pero el ideal de la verdadera soberanía revolotea aún frente al ojo de la mente”. Este ideal es puesto en conexión con el postulado de que la del gobierno real es una ciencia, tesis con que el diálogo principia y que el autor pretende confirmar haciendo referencia a las condiciones de la sociedad humana.

En el *Político* no se dice que las formas de gobierno se basen en un principio de razón; pero se asume que, en la medida en que son constitucionales, inconscientemente imitan, aun cuando lo hagan con decreciente exactitud, el patrón divino del cual la soberanía del conocimiento sería una imitación no sólo consciente, sino perfecta. “Pero una imitación de esta naturaleza no es ya imitación, sino la cosa misma”, lo que revela que Platón vuelve a un ideal, aunque éste no sea ya puramente abstracto. El rey es descrito como “un artista con facultades de mando” que excluye de la *polis* a los elementos incurablemente malos, somete a los reacios y ordena las diversidades que en materia de excelencia existen entre sus súbditos. La actividad del monarca es definida en relación con la del estratega, el orador y el juez; y el resultado de la misma no es llamado dicha perfecta, sino felicidad asequible a la comunidad política. La separación de lo divino y lo humano, sugerida por el mito, es por vez primera consistentemente cumplida en las *Leyes*,⁵⁴ donde el autor afirma que un despotismo paternalista sólo tuvo realidad en la “edad de oro”, cuando el hombre se hallaba sometido a un régimen teocrático; pero en las condiciones actuales de la naturaleza humana es demasiado débil para soportar las tentaciones que provoca el poder absoluto”.

Pero volvamos al diálogo. . .

—Aun cuando —declara el extranjero— ningún arte podría preten-

⁵⁴ Cfr. Campbell, estudio citado en la nota anterior, p. XXXVII.

der, con más títulos que el real, ser el del cuidado “de la comunidad humana entera y del gobierno de todos los hombres”, tendremos que reconocer, querido Sócrates, que, precisamente cuando creíamos haber llegado al término de nuestra investigación, cometimos un nuevo error, pues aunque estábamos convencidos de que existe el arte de “nutrir al rebaño de los bípedos”, no por ello teníamos el derecho de pensar que habíamos concluido, ni el de sostener de inmediato que tal arte era el real y político.⁵⁵ Lo primero que debíamos haber hecho era cambiarle el nombre, a fin de aproximarle más que a la idea de alimentación, a la de cuidado; y luego, dividirlo, puesto que aún tolera importantes subdivisiones, una de las cuales consistiría en separar al pastor divino del cuidador humano.⁵⁶ En cuanto al arte humano de cuidar, también es indispensable seleccionarlo a él, distinguiendo “el cuidado coactivamente impuesto” del que se acepta “de modo espontáneo”.

—¿Con qué fin?

—Para no confundir al rey con el tirano, ya que, tanto ellos como sus respectivas maneras de gobernar, difieren en grado máximo. Cuando el arte del cuidado se impone en forma coactiva, hay que llamarlo “tiránico” cuando se admite voluntariamente, el calificativo que le conviene es el de “político”, y el que lo ejerce “es el auténtico rey y estadista”.⁵⁷

4. *El paradigma del tejido y el tejedor*

—¿Podemos decir —interroga el joven— que hemos dado fin a nuestra exposición acerca del político?

—¡Bello sería, Sócrates, que la hubiésemos concluido! Pues, en mi opinión, nuestro boceto del rey es todavía incompleto.

—¿Y qué es lo que le falta?

—“Sin valernos de ejemplos, amigo mío, resulta difícil exponer de modo satisfactorio cualquiera de los grandes temas. Pues podría afirmarse que cada uno de nosotros es como el que en sueños cree saber todas las cosas, y luego, cuando despierta, descubre que nada sabe en absoluto.”⁵⁸ ¿Qué ejemplo, referido a una forma de actividad comparable a la del estadista —prosigue el extranjero— podría servirnos para dar con lo que buscamos? ¿Quieres, si no disponemos de otro mejor, que nuestra elección recaiga sobre el arte del tejedor? Y éste, no en su integridad, pues considero que nos bastaría lo concerniente al tejido de la lana. Hagamos, pues, como lo hicimos antes cuando dividíamos cada

⁵⁵ *El Político*, 276 b-c.

⁵⁶ *Ibidem*, 276 d.

⁵⁷ *Ibidem*, 276 e.

⁵⁸ *Ibidem*, 277 d.

labor técnica, también lo mismo en lo que atañe al arte del tejido; y, recorriendo rápidamente todos sus aspectos, volvamos nuevamente a lo que nos sea útil.

—¿Qué quieres expresar con ello?

—Que de todas las cosas que hacemos o adquirimos, unas nos sirven para producir algo, en tanto que otras nos defienden contra algún sufrimiento o algún peligro. De los medios de defensa unos son antídotos divinos o humanos y otros tienen el carácter de instrumentos. De éstos, unos se utilizan en la guerra y otros nos protegen contra el frío o el calor. De los medios de protección, algunos son techos o albergues y otros son tejidos. Y de los últimos, no pocos son alfombras y otros los empleamos para cubrirnos. De los que sirven para cubrirnos unos están hechos de una sola pieza y otros de varias. Y de los hechos de varias algunos están perforados y otros unidos sin perforaciones. De los no perforados unos están hechos con nervios de plantas y otros con cabellos o crines; de los hechos con pelo unos están pegados con agua y tierra y otros simplemente entretejidos. A los medios de protección elaborados con hebras del mismo material les damos el nombre de *vestidos*, y al arte que principalmente se refiere a la confección de ropa lo llamamos *arte del vestido*, así como antes llamamos “político” al relativo a la *polis*.⁵⁹ Pero el de la confección tiene que ser diferenciado de otros que no son sino auxiliares suyos, aunque ya lo ha sido de muchos más emparentados con él.

—¿Cuáles son los emparentados?

—Creo —responde el extranjero— que no escuchaste con atención lo que dije hace un momento, pues parece haber olvidado que separé del arte de tejer indumentos el de fabricar alfombras, distinguiendo así lo que nos ponemos encima de lo que se pone debajo. Y lo mismo hice al dejar a un lado el arte de afieltrar y el de ensamblar perforando y cosiendo, cuyo arte mayor es el de la zapatería. Separé también todas las técnicas productoras de las cerraduras que nos protegen contra robos y actos de violencia, y las relativas a la fabricación de armas, que no son sino un aspecto de la amplia y compleja industria de los medios defensivos; y eliminé igualmente, desde un principio, toda esa sección de la magia que tiene por objeto la preparación de antídotos, para quedarme exclusivamente con el arte que, elaborando defensas de lana, nos protege contra las inclemencias del tiempo, es decir, con el arte del tejido (280 b-280 c). Pero, con lo dicho, todavía no ha terminado nuestra enumeración, pues cuando se prepara la fabricación de la indumentaria lo que se hace es algo bien distinto de tejer. Tejer, en efecto, es efectuar un entrelazamiento, y separar lo que está unido es cosa diferente.

—¿A qué te refieres? —inquire el joven.

⁵⁹ *Ibidem*, 279 c-280 a.

—A la tarea del cardador. Y lo propio debe afirmarse del arte de preparar la urdimbre y la trama; del trabajo del batanero y del de los zurcidos y remiendos. Todos ellos difieren del arte del tejido, pese a lo cual le disputan el privilegio de cuidar y fabricar la ropa. Además, las artes productoras de los útiles de que se sirve el tejedor, pretenderán, sin duda, ser, al menos, *causas auxiliares* de la producción de cada prenda (280 d-281 c).

Antes de distinguir de la de tejer las otras artes que acabo de mencionar —prosigue el de Elea— tengamos presente que todo lo que se produce es objeto de dos procedimientos técnicos, de los cuales uno es sólo *causa auxiliar* de la producción, mientras que el otro es *causa propia* de la misma. Por consiguiente, las artes que nos procuran los instrumentos necesarios para la confección de la ropa de lana tienen todas carácter auxiliar. En cambio, el de cardar, el de hilar y todas las operaciones que pertenecen a lo que denominamos elaboración de indumentos, forman un arte único, el de trabajar la lana. Pero en éste hay dos partes, y cada una presupone la reunión de dos técnicas. El cardado, la mitad de la obra de la lanzadera y todos los procedimientos que tienen como fin separar lo que está mezclado, son aspectos de lo que hemos llamado el trabajo de la lana; pero es indispensable tener presente que uno es el arte de reunir o ensamblar y otro el de separar. En el de separar entran el cardado y todas las otras operaciones de que hablábamos, pues la actividad que separa las lanas y los hilos, y que en un caso se ejecuta con la lanzadera y en el otro con la mano, recibe todos los nombres que hemos dicho.⁶⁰ Tomemos ahora, del arte de entrelazar, una parte que pertenece también al trabajo de la lana; y en cuanto a los del otro arte que hemos encontrado, dejémoslos a un lado, repartiendo así aquella actividad en dos secciones: la tarea de separar y la de reunir.⁶¹ A esta última hay que dividirla asimismo en dos: una de sus partes consiste en torcer; la otra, en entrelazar.

—Cuando dices “torcer” —pregunta el joven— ¿te refieres a la confección del hilo de la urdimbre?

—Sí; mas no sólo a la del hilo de la urdimbre, sino también al de la trama. Con lo expuesto queda circunscrita la parte del tejido que nos interesa, pues cuando la operación de ensamble que entra como parte

⁶⁰ “El trabajo de la lana es, obviamente, ‘distinto’ del que debe desempeñar el estadista, pero, después de reconocer en aquél la oposición entre el arte de separar (cardado) y el de combinar (tejido), podemos descubrir su reaparición en la estructura de la comunidad. Consiste en un cardado preliminar, o selección por medio de pruebas, del material de los malos y los buenos ciudadanos, seguido por la operación que estriba en tejer el resultado de esta selección hasta formar un todo unificador.” Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, V, p. 173.

⁶¹ El *Político*, 282 c-d.

en el trabajo del tejedor cruza la urdimbre y la trama para formar un tejido, a éste le damos el nombre de *vestido*, y al arte que lo produce el de *arte de tejer*.

5. El tejedor real

Concluido el resumen de la complicada exposición sobre el arte que los griegos llamaban ὑφαντική, tenemos que preguntarnos hasta qué punto el paradigma del tejido puede servir al propósito de una más adecuada comprensión del arte político.

Antes de aventurar una respuesta, glosemos la observación que en su *Historia de la Filosofía Griega*, W. K. G. Guthrie hace sobre la forma en que Platón emplea el vocablo παράδειγμα.⁶² Esta palabra, casi siempre traducida por *ejemplo*, no corresponde con exactitud, en el *Político* al menos, a los dos sentidos en que generalmente es usada. Pues no desempeña, en dicho diálogo, una función ejemplificadora (como cuando se dice que tal o cual obra es un *ejemplo* del estilo clásico), ni alcanza tampoco el rango de un arquetipo (como cuando se afirma que X es un *ejemplo* de moralidad). Platón se sirve de ella, en el *Político* y en otros coloquios suyos,⁶³ como de una *analogía* que permite captar más fácilmente la esencia de lo comparado, o, en el caso que le interesa, la *esencia* del arte real, a la luz del paradigma del tejido.

Al ofrecer, en 277 d-278 c "el paradigma de un paradigma" utiliza el mismo vocablo en dos distintas acepciones. "Lo que nos brinda es un *ejemplo* de paradigma en el nuevo sentido en que propone que lo usemos: el de los niños que estudian sus letras. Los párvulos aprenden primeramente a reconocerlas en sílabas cortas y fáciles, y luego se les muestran otras que no logran leer correctamente. El pedagogo coloca después las sílabas familiares al lado de las nuevas, indicando los sitios en que las mismas letras reaparecen. Esto, precisamente, es lo que Platón entiende por método paradigmático: detectar elementos comunes en compuestos diferentes."⁶⁴

El propósito de la analogía que establece entre el trabajo del tejedor y el arte político es encontrar en éstos, pese a sus diferencias, una serie de elementos análogos que ayudan a la comprensión del arte real.

Valiéndose de su parangón, el hijo de Aristón y Perictiona trata de distinguir al verdadero estadista de los que indebidamente aspiran a tal título; y, al hacerlo, procede en la misma forma en que antes separó al

⁶² Guthrie, obra y volumen citados, p. 173.

⁶³ Sobre este punto, *cfr.* Guthrie, obra y tomo a que hace referencia la nota anterior.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 173.

verdadero tejedor de los que, sin merecerla, quisieran recibir igual denominación.⁶⁵ El estadista se asemeja al verdadero tejedor en forma muy peculiar, puesto que él, también, ha de unir naturalezas diferentes en un tejido, “y con la urdimbre y la trama de las cualidades humanas tejer en el telar del tiempo la sustancia viva de una sociedad”.⁶⁶

Si antes de referirnos a esta tarea armonizadora y unificante pensamos en la que estriba en distinguir la función del rey de la de quienes pretenden que la propia no difiere mucho de la del monarca, podremos percatarnos —prosigue el extranjero— de que el que se propone realizar tal propósito se halla en una situación semejante a la de los que purifican el oro. “Los refinadores primeramente eliminan tierra, piedras y muchas otras impurezas; después de esto quedan, mezcladas, las sustancias preciosas afines al oro, y que sólo por medio del fuego pueden separarse: el cobre, la plata y, a veces también, el acero. Una vez que las últimas han sido removidas por medio de difíciles procesos de fundición, lo que ante nuestros ojos aparece es el llamado oro sin mezcla, el oro en toda su pureza natural.”⁶⁷

Análogamente, en el caso de la ciencia política separamos ya “lo diferente, lo extraño y lo hostil”,⁶⁸ para dejar sólo “lo que es precioso y tiene afinidad con ella”. Esto incluye al arte militar, al de juzgar y a esa especie de retórica “que induce a la práctica de la justicia y gobierna, aliada al arte real, todas las acciones en el interior de las ciudades”.⁶⁹ La retórica está al servicio de la política y, por ende, no se confunde con ésta, sino que es su servidora.

Algo parecido ocurre con la ciencia que nos indica cuándo y cómo conviene hacer la guerra. Sólo del arte real —sentencia el extranjero— podrá correctamente aseverarse que es “señor” de ese otro “tan terrible y grande como en su conjunto es el de la guerra”.⁷⁰ El de los estrategos no tiene el mismo rango del arte político, ya que es auxiliar suyo.

El extranjero aborda en seguida el tema de la función de los juegos que actúan con rectitud. Ésta consiste en decidir, de acuerdo con las normas aplicables, las controversias que se les someten, sin olvidar jamás la regla de “no dejarse vencer por sobornos, ni por temores, ni por arranques de compasión, ni por cualquier sentimiento de enemistad o de afecto capaces de inducirlos a querer dirimir, contrariamente a lo prescrito por la ley, las acusaciones recíprocas de las partes”. “La fuerza de

⁶⁵ *El Político*, 280 a-280 e.

⁶⁶ Barker, *op. cit.*, p. 319.

⁶⁷ *El Político*, 303 d-304 a.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ *Ibidem*, 304 e-305 a.

los jueces no es la de la realeza: aquélla es solamente una guardiana de las leyes y una servidora del poder real.”⁷¹

La auténtica ciencia política no debe actuar ella misma, sino mandar a los que pueden hacerlo, pues sólo ella conoce qué ocasiones son favorables o desfavorables para la realización de las más grandes empresas.⁷²

El arte que cuida de las leyes y de los asuntos de la *polis* “entretejiendo todas las cosas del modo más perfecto, es el que merece, de manera más justa, el calificativo de ‘político’”. Pero ha llegado ya el momento de exponer “el proceso real de entrelazar; de qué naturaleza es, en qué forma entrelaza y qué clase de tejido produce”.⁷³

Para responder a estas preguntas necesario es explicar, respecto de las virtudes humanas, “una extraña doctrina”.

—¿A qué te refieres? —inquire el joven.

—Voy a decirlo —responde su interlocutor. Todos sabemos que la templanza es diferente de la valentía, “aun cuando también sea parte de aquello de que la segunda es parte a su vez”. Empero, tendremos que reconocer que, en cierto sentido al menos, “son totalmente enemigas y se oponen una a la otra en muchos de los seres en que existen”, aun cuando ordinariamente se sostenga que todas las partes de la virtud son, también en cierto modo, amigas.⁷⁴ A fin de explicar su pensamiento, el extranjero declara: “Cuando admiramos, como a menudo lo hacemos respecto de numerosas acciones y circunstancias, la rapidez, la fuerza, la vivacidad del pensamiento y del cuerpo o, también, de la voz, solemos expresar nuestra alabanza sirviéndonos de una sola palabra: *fogosidad*”.⁷⁵ De lo que es vivaz afirmamos que es “fogos”, y lo llama-

⁷¹ *Ibidem*, 305 b-305 c.

⁷² Sólo que “mandar a los que pueden hacerlo” —como dice Platón— es, también, una forma de actuación, sin duda más importante que la de los que únicamente acatan órdenes.

⁷³ El *Político*, 306 a.

⁷⁴ Alusión al diálogo entre Protágoras y Sócrates en el coloquio que lleva el nombre del sofista de Abdera. *Cfr. Protágoras*, 329 b-331 c.

⁷⁵ Emplear el término “fogosidad” en vez de valentía (*ἀνδρεία*), que es el vocablo de que Platón se sirve en 306 e, nos ha parecido indispensable, porque la última de dichas voces no corresponde al sentido de la oposición que el filósofo establece entre los temperamentos “fogosos” y los “moderados”. Esta dificultad ha sido resuelta de diversas maneras por los traductores del *Político*. Por ejemplo: Auguste Diès traduce *ἀνδρεία* por *énergie*; Jowett, que al hacer la traducción del mismo paso vierte *ἀνδρεία* por *courage*, en los que siguen y están destinados a explicar la contraposición de que anteriormente hablamos, no se vale ya del sustantivo *courage*, sino que, dos renglones más abajo (cuando Platón describe la conducta del hombre de temperamento fogoso) hace uso, para calificarla, de los adjetivos “*energetic and brave, quick and manly, and vigorous too*”. Léon Robin, por su parte, en su versión francesa del *Político* (*Bibliothèque de la Pléiade*, p. 421), traduce la palabra *ἀνδρεία*, del citado pasaje, por “*jougue vaillante*”, y J. B. Skemp la vierte no por el sustantivo “*courage*”,

mos también “rápido”, “enérgico”, “vehemente”, haciendo, además, su elogio. Sin embargo, “la forma apacible en que algo se origina” es a nuestros ojos una cualidad nueva, que igualmente ensalzamos al descubrirla en la conducta. Cuando, para exteriorizar nuestra complacencia, opinamos que en las creaciones del intelecto hay moderación o decimos de los actos que son prudentes y revelan delicadeza; o, de los sonidos, que son dulces y profundos, o alabamos “la lentitud que adecuadamente se imprime a los movimientos rítmicos o al conjunto del arte musical, el término de que invariablemente nos valemos no es el de ‘fogosidad’, sino el de ‘mesura’”.⁷⁶ Mas si nos parece que estas cualidades se manifiestan en forma inoportuna, lejos de elogiarlas las censuramos, otorgando a los calificativos de que entonces hacemos uso un sentido opuesto al anterior. Si, por ejemplo, son más vivas, más rápidas y duras de lo debido, las motejamos de excesivas y extravagantes; si más pesadas y más lentas de lo que conviene, solemos decir que son perezosas y cobardes. Y casi siempre “encontramos que éstas, así como las que, a modo de facciones en guerra, se oponen por su fogosidad o su medida, ni se mezclan entre sí ni en los actos en que se dan. Y, al proseguir la investigación, pronto advertimos que los sujetos que las tienen siempre se hallan en desacuerdo unos con otros”.⁷⁷

En un pasaje anterior, relativo a la naturaleza del arte del tejido y de la política, Platón asegura que toda técnica, para lograr la perfección, debe buscar el justo medio o, en otras palabras, precaverse contra los peligros del exceso y del defecto. Podemos, pues, aseverar, relativamente a toda actividad artística, “que todo lo que está más acá o más allá de la medida justa no es una cosa irreal, sino, por el contrario, una realidad molesta que los artistas deben excluir de sus creaciones, puesto que saben que, al preservar la medida, acrecientan la calidad y belleza de sus obras” (248 a-b).

Todas las artes —escribe Ernest Barker refiriéndose a este aspecto del pensamiento platónico— “tienden a un ideal, y éste no es algo infinito o indefinido, sino finito y definido; algo elusivo y, sin embargo, exacto; un punto que el arte puede no alcanzar o sobrepasar, pero que siempre se mantiene fijo”.⁷⁸ Según el autor británico, la doctrina del justo medio, prohijada por Platón, claramente revela la influencia de la teoría pitagórica del límite. En ésta, que despertó por igual las simpatías de Platón y de Aristóteles, el límite de cada cosa o de cada especie de cosas, es identificado con el medio, y el medio es visto como una especie sino por el adjetivo “vigorous”. (Cfr. Plato, *The Collected Dialogues*, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. *Statesman*, p. 1079).

⁷⁶ 306 e-307 b.

⁷⁷ 307 c.

⁷⁸ Barker, *opus cit.*, p. 325.

de “mezcla” o, en el lenguaje de la música (de donde dicha teoría surgió), como una “armonía” de dos opuestos. De ello se sigue que la función de todo verdadero artista es producir ese resultado entre los objetos con que se ocupa, descubriendo y respetando el justo medio, conclusión que, como dice el comentarista inglés, Platón aplica al arte político. “A semejanza del tejedor, que une armónicamente la trama y la urdimbre, el nombre de Estado debe entrelazar los diversos hilos y elementos de la naturaleza humana. Como el músico, que busca la armonía de las notas altas y bajas, el político tiene que encontrarla en la triste música de la humanidad. En la vida de los hombres resuenan también notas altas y bajas: en ella vibra la nota del valor viril, que a veces llega hasta el exceso de la insensata temeridad; y, también, la de la discreta moderación, que en ocasiones resbala hasta el defecto de la tímida indolencia. Algunos hombres están marcados por una de estas cualidades y otros por otras; y como acontece con los individuos, ocurre asimismo con las clases que forman el Estado: hay una clase militar que degenera en militarismo por su exceso de valentía, y una clase tranquila que por su excesiva moderación se desliza hacia el pacifismo.”⁷⁹

El contraste entre las dos especies de caracteres —declara el de Elea— es un simple “juego de niños”; pero cuando trasciende a los asuntos más graves resulta para las ciudades una “penosa enfermedad”.

—¿De qué asuntos hablas?

—“Hasta donde parece posible, de los concernientes al curso total de la vida. Pues los que sobre todas las cosas son amantes del orden tratan siempre de llevar una existencia apacible y de ocuparse sólo de sus propios negocios; ésta es la forma en que dentro de sus hogares se relacionan con todo el mundo y, del mismo modo, invariablemente están dispuestos a mantener la paz con las ciudades extranjeras. A causa de este excesivo e inoportuno deseo, cuando quieren hacer lo que les place, pierden poco a poco su aptitud para las empresas bélicas; ocasionan que a sus hijos les ocurra lo mismo; permanecen siempre a merced de los agresores y, en pocos años, no solamente ellos, sino sus vástagos y la *polis* entera, pasan más de una vez de la libertad a la servidumbre” (307 d-308 a). Por el contrario, “los de temperamento fogoso empujan a menudo a su ciudad hacia la guerra, exponiendo a sus patrias a odios tan numerosos e intensos, que a la postre las conducen a la más completa ruina o las someten a la servidumbre del yugo enemigo” (308 a-b). Ciertas partes de la virtud, no las menores, por cierto, luchan naturalmente entre sí y engendran en los espíritus las más violentas oposiciones.

—Inquiramos ahora —sigue diciendo el interlocutor del joven Sócrates— si, por ventura, entre las ciencias cuyo objeto es componer, hay

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 325-26.

algunas que, en la composición de cualquiera de sus obras, aun cuando tengan escaso valor, voluntariamente empleen tanto malos como buenos materiales; o si todas de manera invariable rechazan, hasta donde es posible, los que son de mala calidad, y sólo se sirven de los que son útiles, reuniéndolos, sean o no semejantes, a fin de producir una obra única por su especie y su función (308 c).

Tendremos que reconocer, de modo semejante, que el auténtico arte político jamás formará voluntariamente a su ciudad con cualquier clase de hombres, sino que, a los que han de formarla, "los pondrá a prueba con la piedra de toque de los juegos infantiles, para confiarlos después a los que con mayor eficacia podrán educarlos y ayudarlos a la consecución del fin que se busca, "como lo hace la ciencia del tejedor respecto de los cardadores y de los que preparan cuanto ella necesita para entrelazar; y, siguiendo este trabajo poco a poco, ordena y dirige, señalando a cada persona las tareas que juzga indispensables para hacer posible ese estrelazamiento en que su propia obra consiste, el arte de tejer" (308 d-e).

También el político, sin olvidarse nunca de su función directiva, tratará en todo caso de que aquellos que de acuerdo con la ley fungen como maestros e instructores, se esfuercen para facilitar a sus educandos esa mezcla que el arte real debe producir, formando caracteres capaces de dar eficacia a las finalidades del mismo.

Si los gobernantes descubren que hay individuos a los que no es posible comunicarles la fogosidad, la mesura y las restantes inclinaciones virtuosas, "y a quienes, por el contrario, la fuerza de una mala naturaleza conduce al ateísmo, la desmesura y la injusticia, los eliminará mediante condenas de muerte, de exilio o de privación de los más importantes derechos cívicos".⁸⁰ En cambio, a los que se muestran dispuestos, con ayuda de una educación correcta, a ligarse unos con otros, "si más bien tienden a la fogosidad y en sus caracteres hay mayor firmeza, los comparará a la urdimbre de un tejido; si, al revés, propenden a la moderación, deberá equipararlos "al hilo grueso y suave de la trama". Pero como las tendencias de los dos tipos de hombres se contraponen, el arte político procurará entrelazarlos del modo más perfecto.

—¿Cómo? —demanda el joven.

—Primeramente, atendiendo a su parentesco, uniré con un hilo divino

⁸⁰ Campbell observa que este doble proceso de eliminación y combinación "es la contraparte del doble proceso de la dialéctica, por el cual los objetos del pensamiento son distinguidos y combinados (*Introduction*, p. XV). El estadista, en el ejercicio de la razón práctica, tiene que pasar por el mismo proceso de diferenciación (*διαίρεσις*) y de síntesis (*συναγωγή*), que la razón pura recorre en sus propias operaciones". (Nota de Barker a la página 326 de la obra tantas veces citada.)

la parte eterna de sus almas, para enlazar después, con hilos humanos, “la parte animal de aquéllos”.

—¿Qué quieres decir? —inquire el joven.

—Que, respecto de las cosas bellas, buenas y justas, o de sus contrarias, cuando una opinión realmente verdadera y sólida se forma en los espíritus, “algo que es divino nace en un linaje demónico”. Si un alma fogosa tiene tales opiniones, se mostrará más dispuesta que nunca a participar de las cosas justas; pero, si ello no ocurre, caerá “en una especie de brutal ferocidad”. Algo parecido sucede con los individuos de temple moderado: cuando comparten con otros las opiniones verdaderas se vuelven cada día más sensatos. En cambio, el entrelazamiento de los malos entre sí o de los malos con los buenos jamás resultará duradero. Únicamente en los seres nobles que han sido educados de acuerdo con su buen natural, logran las leyes hacer que surja ese vínculo que el arte ha creado para ellos, y que es “el más divino lazo de unión de las partes de la virtud”, por diferentes o aun contrarias que sus proclividades puedan ser. En cuanto a los vínculos puramente humanos no es difícil concebirlos ni crearlos, si existe ya el de índole divina” (309 d-310 a).

—¿De qué vínculos hablas?

—De las bodas entre personas de ciudades diferentes y de la autorización para dar en matrimonio a hijas de familias que pertenecen a Estados distintos. Los moderados buscan los caracteres que se parecen a los suyos y, en la medida de lo posible, se casan con mujeres de tal clase y dan en matrimonio a sus hijas a hombres de igual condición. En forma semejante proceden, cuando de concertar enlaces se trata, los del temperamento contrario. La fogosidad que a través de numerosas generaciones no se une con los que se caracterizan por su mesura, “al principio despliega toda su fuerza; pero, después de haberla desplegado, finalmente produce una rica floración de demencias”. Y el alma demasiado llena de modestia “y en la que no hay ningún elemento de fogosa audacia, después de reproducirse durante generaciones múltiples se vuelve indolente en extremo y queda, a la postre, enteramente estropeada” (310 d-e).

Crear los vínculos humanos —insiste el extranjero— no ofrece gran dificultad, con tal de que los moderados y los intrépidos opinen lo mismo acerca de las cosas nobles y buenas. Pues “la función del arte real de tejer” consiste en no permitir que los de las dos distintas naturalezas sean separados los unos de los otros; por el contrario, habrá que entrelazarlos mediante la coincidencia de pareceres sobre lo que es y lo que no es honroso, así como por el intercambio de garantías de amistad recíproca”, a fin de formar con ellos “un tejido suave y bien tramado”, para confiarles después, “en común y para siempre”, los puestos públi-

cos. Allí donde sólo haga falta un jefe, se escogerá al que participe de ambos rasgos de carácter; allí donde se necesiten muchos, habrá que mezclar a los de cada uno de los dos tipos, pues los gobernantes de temple moderado son excesivamente tímidos y circunspectos, en tanto que los de temperamento fogoso, que indudablemente tienen menos circunspección y sentido de la justicia, superan a todos en audacia, si llega el momento de actuar. Ésta es la forma que debe asumir un entrelazamiento bien ejecutado por la acción política, "cuando, tomando los caracteres temperantes y los fogosos, el arte real une sus vidas por medio de la amistad y la concordia" (310 a-311 c).

¿Qué diferencia existe entre este ideal y el que Platón preconiza en la *República*? Según Barker, los métodos de tejer, en el *Político*, corresponden, en el otro diálogo, al esquema de la educación común y al de la comunidad de las mujeres; y cuando el autor sugiere que el segundo de aquellos métodos es consecuente con el primero, hace eco al pasaje de la *República* en que se afirma que si los ciudadanos han recibido una educación adecuada, sabrán conducirse correctamente en asuntos como el del matrimonio (423 a-424 a). El mismo comentarista observa que en el *Político* no se esboza ningún sistema educativo ni se habla de comunidad de las mujeres ni menos aún de comunidad de los bienes; y, aun cuando hay algo así como un propósito eugenésico en el aserto de que deben fomentarse los enlaces entre parejas de temperamentos diferentes, tal propósito es distinto del que se persigue en la *República*.

Además, el tema central de esta última obra es el de la definición de la justicia, que Platón no aborda en el *Político*. Cosa parecida ocurre con el de la organización de la *polis*, que en la *República* tiene tanta importancia como el de la definición de lo justo y de lo injusto y se halla en conexión estrechísima con el de las "partes" del alma, que es su antecedente y fundamento. Tampoco ofrece el *Político* una doctrina sobre las clases que forman el Estado; sólo nos brinda la distinción entre los tipos humanos de índole fogosa y de temperamento moderado. Por ello asienta Barker que "la justicia, en el sentido de cumplimiento de una función específica, no es la meta del *Político*", pues en lo que el filósofo pone énfasis es en la mezcla y coordinación de diferentes tipos humanos, más que en la especialización de clases diferentes que realizan funciones separadas. "El sistema de gobierno propuesto en el *Político* no es menos absoluto que el de la *República*; pues en el primero (y ésta es tal vez la diferencia fundamental entre los dos diálogos), Platón adopta una actitud diversa y mucho menos intransigente respecto de los Estados de su época y, sobre todo, respecto de la democracia, que la que asume en el segundo."⁸¹

⁸¹ Barker, *opus cit.*, pp. 327-328.

6. Primer ensayo de clasificación de las formas de gobierno

Deseoso de caracterizar del modo más preciso la autoridad y las funciones del “tejedor real”, Platón principia con una crítica de la clasificación tradicional de las formas políticas.

El primer criterio que examina, para rechazarlo después, es el que consiste en atender al número de los sujetos que detentan el poder en las ciudades. De acuerdo con tal enfoque, tres son las formas constitucionales: la *monarquía*, o gobierno ejercido por un solo hombre; la *oligarquía*, gobierno de unos cuantos, y la *democracia*, gobierno de la multitud.

En opinión del interlocutor del joven Sócrates, estas tres especies “se vuelven de alguna manera cinco, al engendrar de ellas mismas dos nuevas denominaciones” (291 d). Para probarlo basta, a juicio del extranjero, con tener en cuenta “la sumisión coactiva y la espontánea, la pobreza y la riqueza, la legalidad o la ilegalidad de los diversos regímenes”. De este modo, a la monarquía, que puede presentar cada uno de los dos primeros aspectos, cabe aplicarle dos nombres, el de *tiranía* o el de *realidad*, y a la ciudad gobernada por pocos, los de *aristocracia* o de *oligarquía*. A la democracia, en cambio, “sea que la multitud mande o no en forma coactiva a los poseedores de la riqueza, sea que observe o no rigurosamente las leyes, nadie, por regla general, acostumbra cambiarle su nombre”.

Ninguna de las divisiones mencionadas satisface a Platón, ya que de los regímenes políticos no puede afirmarse que sean correctos si sólo se definen en función de los criterios “gobierno de uno, de pocos o de muchos”, “riqueza o pobreza”, “imposición coactiva o sumisión espontánea”, “leyes escritas o ausencia de leyes”.⁸²

Es necesario no olvidar que la del poder real es una ciencia, mas no cualquiera de ellas, “sino la que caracterizamos como directiva y crítica”.⁸³ Habrá, pues, que inquirir en cuál de sus constituciones se aplica la ciencia del gobierno de los hombres, de todas la más grande y la que es más difícil haber adquirido.

—“¿Parece acaso posible —pregunta el de Elea— que en una ciudad de mil habitantes, cien o al menos cincuenta la posean?”

—No —responde el joven— porque, si tal fuera el caso, la ciencia de que hablamos sería de todas la más fácil; pero bien sabemos que “una

⁸² “Un Estado que sólo se base en uno de estos principios es únicamente una sombra del verdadero; y su estadista es sólo el ‘premier’ (προστάτης) de una sombra, y una sombra él mismo. El oficio del hombre de Estado es conocimiento, y sólo conocimiento: la única forma genuina de gobierno es aquella en que los gobernantes son sabios (293 b); y el único Estado auténtico es el que posee tales gobernantes.” Barker, *opus cit.*, p. 326.

⁸³ *Cfr. supra*, p. 5.

ciudad de un millar de habitantes jamás podría, entre todas las de Grecia, producir ese número de perfectos jugadores de chaquete, no digamos de reyes".⁸⁴

—Tienes razón —comenta el extranjero. "Y la consecuencia es, supongo, que la correcta forma de mando ha de buscarse en uno, o en dos, o quizá en unos cuantos hombres, aun cuando esa correcta forma no exista." Los gobernantes, sea que manden con o contra la voluntad de sus súbditos, sujetándose o no a leyes escritas, siendo ricos o pobres, deben ejercer su autoridad de acuerdo con algún arte. A los médicos, por ejemplo, los consideramos como tales sea que nos curen con nuestra voluntad o contra ella; "cortándonos, quemándonos o causándonos alguna otra pena; sujetándose a leyes escritas o prescindiendo de ellas; siendo pobres o ricos". Así, y no de otro modo, estableceremos, según creo, "que ésta es la única forma correcta de la autoridad del médico o de cualquiera otro artista".⁸⁵

De lo anterior resulta que, entre las constituciones políticas, la única "auténtica" es aquella en que los gobernantes son verdaderamente sabios, es decir, no en apariencia, sino en realidad. Poco importa —insiste el extranjero— que gobiernen o no de acuerdo con normas legales; que sean o no espontáneamente obedecidos o que ellos mismos, los que mandan, sean o no opulentos; nada de esto es de tomarse en cuenta, si hemos de atenernos al postulado de que ninguna otra forma de gobierno es mejor. Poco debe preocuparnos, también, "que purguen a la *polis*, para el bien de la misma", matando o desterrando a los ciudadanos indeseables; que la hagan más pequeña enviando colonias al exterior cual si fuesen enjambres de abejas" o, por el contrario, que la agranden trayendo extranjeros para convertirlos en ciudadanos, con tal de que se ciñan a la ciencia y a la justicia, y, preservando a la ciudad, la vuelvan, en la medida de lo posible, "mejor de lo que era".

Las constituciones que no imitan el modelo descrito no son constituciones genuinas, sino un simple remedo de la mejor. De las segundas, algunas reproducen los rasgos más bellos del arquetipo; otras copian sólo sus rasgos menos bellos.

El joven interrumpe al extranjero para decirle que lo expuesto por

⁸⁴ 292 e-293 a.

⁸⁵ "La del estadista es una ciencia de índole prescriptiva, dotada de control soberano. Es un arte, y es de la esencia de todo arte que el artista trabaje por sí mismo como lo haría un monarca (aunque artistas distintos del hombre de Estado no sean soberanos y ejerzan su actividad bajo el control del que detenta la soberanía, sin estar sometidos a un código de reglas que determinen sus métodos de trabajo). El artista es libre de hacer que el objeto en que trabaja sea lo mejor, de acuerdo con los conocimientos que posee." (293 c) Barker, *opus cit.*, p. 321.

él le ha parecido casi siempre razonable, pero que la tesis de que es posible gobernar sin leyes "es menos fácil de oír".

—"Te me has adelantado un poco —contesta el viejo— pues iba precisamente a preguntarte si aceptabas todas mis afirmaciones o alguna de ellas te disgustaba." Ahora —prosigue aquél— tendremos que discutir "si el proceder de los que mandan sin sujetarse a normas es correcto" (293 e-294 a).

El extranjero admite que legislar es una de las funciones de la realeza; pero añade que "lo mejor no es dar fuerza a las prescripciones legales, sino al hombre real dotado de prudencia".⁸⁶

—¿Qué quieres decir con esto? —interroga el joven.

—"Que la ley jamás sería capaz de captar al mismo tiempo con exactitud lo que es más noble y más justo para todos los hombres, ni de prescribir lo conveniente para ellos; pues las diferencias entre las personas y los actos, y el hecho de que, como suele decirse, ninguna de las cosas humanas esté jamás en reposo, no permiten, en ningún arte ni en materia alguna, formular preceptos que valgan para todos los casos y todos los tiempos" (294 a-b).⁸⁷

—La ley —sigue diciendo el extranjero— casi por sí misma tiende a esto, "como un hombre presuntuoso e ignorante que no permitiese nada a nadie contra su propio mandato, ni siquiera que se le hiciese una pregunta, incluso en una situación nueva para alguien, cuando el caso se podría resolver en una forma preferible a aquella en que él contra la razón lo ordenó".⁸⁸

⁸⁶ Lo cual equivale a tomar partido, respecto de la pregunta ¿autoridad personal o Estado de derecho?, en favor del primero de los dos términos de la alternativa. Pero —como escribe Gauss en su comentario— el legislador no puede prescindir de la ley escrita. No es omnipotente ni está capacitado para penetrar en todas las peculiaridades. (Es probable que Platón, al escribir estas palabras, haya recordado la cuestión planteada por él en el *Sofista*: ¿es posible que un hombre sepa todas las cosas?) Pero el verdadero legislador no se somete incondicionalmente a la ley. "Se puede apelar ante él, y en uso de sus plenos poderes está en condiciones de 'suspender' la aplicación de la norma legal." Gauss, obra y tomo anteriormente citados, p. 254.

⁸⁷ "Lo que Platón dice de los peligros del Estado de Derecho es de gran efecto. Cuando se pretende regular legislativamente todas las cosas, puede sentirse la tentación de prescribir también a las diversas artes lo que han de hacer. A la iniciativa privada de los que son expertos en este ámbito se les imponen limitaciones muy estrictas; y es probable que un 'dirigismo' llevado a sus últimas consecuencias conduzca a la decadencia de aquellas artes." Gauss, obra y tomo citados, p. 255.

⁸⁸ La causa de la deficiencia que Platón señala en este paso, reside, como lo afirma el Estagirita en su *Ética nicomáquea*, (1137 b, 13-25) en que "la ley es siempre general, y en ocasiones ya no es posible hablar correctamente en términos generales. Por tanto, cuando es necesario hablar así, sin que sea posible hacerlo bien, la ley atiende a lo que ocurre en la mayoría de las situaciones, y no ignora sus deficiencias, ni es por ello menos buena. Pues la falla no está en ella, ni en el legislador tampoco, sino que tiene su origen en la naturaleza del caso singular". "Así, pues —añade Aristóteles— siempre que la ley hable en términos generales, y al margen de ésta

—Pero —objeta el joven —si la ley no es lo más perfecto, ¿por qué es necesario legislar?

Antes de responder directamente, el extranjero ejemplifica con lo que ocurre en el caso de otras artes.

—“¿No hay entre vosotros, como también en otras ciudades —pregunta al joven— ejercicios gimnásticos comunes, mediante los cuales, por espíritu de emulación, se prepara a los atletas para la guerra o alguna otra competencia?” En el desempeño de sus cargos, los entrenadores emiten órdenes; mas, al emitirlos, no toman en cuenta lo que los casos particulares tienen de peculiar, ni prescriben tampoco lo que convendría a la constitución física de cada individuo, sino que ordenan lo que les parece más provechoso para la mayoría de los educandos.

Cosa parecida ocurre con el legislador, “que nunca será capaz, al dictar órdenes para todos los grupos, de atribuir a cada individuo lo que le conviene”. Por la misma naturaleza de su actividad, siempre se ve constreñido a legislar para la mayoría” y, *de modo general también*, para los individuos, ya por medio de prescripciones escritas, ya sin escribirlas, dando fuerza legal a las costumbres nacionales (294 c-295 a).

Si un médico o un maestro de gimnasia que van a emprender un viaje y saben que estarán alejados mucho tiempo de sus pacientes o sus alumnos, juzgan que éstos podrían olvidarse de sus instrucciones, no hay duda de que se las dejarían por escrito. Mas si, contra lo esperado, el médico regresara luego de una ausencia menor que la prevista, y encontrase cambios importantes en la condición de sus enfermos, ningún empacho tendría en cambiar por otras mejores las viejas recetas.

De manera análoga, si el legislador que ha salido de su ciudad descubre al volver que sus prescripciones anteriores ya no son eficaces y decide sustituirlas por normas más justas, ¿quién podría reprochárselo?

—Supongamos ahora —dice el extranjero— que un gobernante, sin recurrir a la persuasión, impone por la fuerza lo mejor. Antes de calificar positiva o negativamente tal conducta, imaginemos el caso de un médico que, sin tomarse el trabajo de convencer a su paciente, ordena para él, pasando por alto una prescripción escrita, un tratamiento más eficaz que el recetado en un principio. ¿Podrá en tal hipótesis quejarse el enfermo de que el terapeuta le ha causado un mal, o cometido con él un error técnico?

Así como el capitán de un navío, velando siempre por el bien de la nave y de los marineros, sin escribir sus órdenes, sino “haciendo de su

ocurra algo fuera de lo general, entonces es correcto, en la medida en que su autor dejó un vacío por haber hablado en forma indeterminada, subsanar su omisión, y hablar como incluso él lo habría hecho, si hubiera estado presente; pues, de haber conocido el caso, lo habría incluido en la ley.”

arte una norma”, preserva a sus compañeros de navegación, los hombres capaces de gobernar, aplicando el mismo método, darán vida a una constitución correcta, y harán de su saber “una fuerza superior a la de las leyes”.

Los legisladores no ignoran que un día morirán y, pensando en el futuro, formulan normas que tal vez no podrán corregir. Pero saben también que, si más tarde tuvieran, al conocer los defectos de aquéllas, la posibilidad de reformarlas, de buen grado las enmendarían.⁸⁹

La afirmación de que el ciudadano que es constreñido a hacer lo mejor y más noble no sufre un daño, sino un beneficio, así como la tesis de que cualquier hombre, con o sin la voluntad de los particulares, está facultado para decretar lo que les conviene, son, como observa Barker, “los principios del despotismo ilustrado, que estuvo en boga en el siglo dieciocho, cuando todo para el pueblo y nada por el pueblo, era el tema de los estadistas. Pero esos principios tienen sus defectos. La analogía del piloto no prueba realmente lo que con ella se trataba de demostrar. Pues el que maneja una nave quizás no sea responsable frente a los pasajeros, pero si lo es frente al dueño de la embarcación y el Ministerio de Comercio. Es una regla para la vida que allí donde el poder reside, hay también responsabilidad. Y, si consideramos la otra analogía, la del médico, tendremos que recordar que el paciente se pone de manera voluntaria en manos de aquél, y tiene el derecho de aceptar o rechazar sus consejos; y, prosiguiendo con el parangón, habrá que concluir que los súbditos pueden, voluntariamente también, depositar su confianza en los gobernanantes a través de ciertas formas de elección, y admitir o no lo que proponen”.⁹⁰

Según el de Elea, nunca un gran número de hombres, los que fueren, estarán capacitados para adquirir la ciencia del gobierno o administrar con inteligencia una ciudad, ya que “la única constitución correcta” es aquella en que el mando pertenece a un pequeño número, a unos cuantos o a un solo individuo, mientras que todas las restantes son imitaciones suyas. Siendo esto así, las segundas tendrán que copiar las leyes escritas de la primera, “si han de preservarse haciendo lo que ahora es alabado, aun cuando no sea lo más justo”.

El régimen político que se basa en la ley debe ser visto como “una segunda posibilidad”, si se descarta la primera, “la del hombre real dotado de prudencia”. Por tal razón, el segundo camino, el que emprenden los que redactan leyes o códigos sobre cualquier materia, es no

⁸⁹ “La existencía de la ley se explica por razones prácticas; pero, idealmente, la variabilidad de las circunstancias y el correr del tiempo exigen que haya flexibilidad en los poderes del estadista, y los Estados que obligan a los gobernantes a actuar de acuerdo con normas legales, carecen de tal flexibilidad.” Barker, *opus cit.*, p. 323.

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 321 y 322.

permitir jamás, sea al individuo, sea a la multitud, que violen esos ordenamientos, ya que se trata, como quedó dicho, de imitaciones de la verdad, realizadas por expertos de acuerdo con su saber.

Comentario. La forma en que Platón responde a la pregunta: ¿gobierno de hombres o gobierno de leyes? es, pues, muy clara, mas no por ello convincente.

El supuesto en que se basa al expresar su preferencia por el primer término de la alternativa resulta, a no dudarlo, utópico. Podría admitirse que, en condiciones difícilmente realizables, un hombre “dotado de prudencia” tal vez fuera capaz de intuir, mejor que otro cualquiera, la solución *más justa* de no importa qué caso de la experiencia jurídica. Como las situaciones que la realidad plantea son todas distintas, en cuanto *individuales*, la solución absolutamente adecuada a tal individualidad no es lograble a través de normas *genéricas*, porque éstas, por su misma generalidad, jamás podrán tomar en cuenta todas las *peculiaridades* de los casos comprendidos dentro de su ámbito material de aplicación o, al menos, las que son “jurídicamente relevantes”. El carácter abstracto de las leyes constriñe al legislador, como de manera tan diáfana lo explica Aristóteles en su *Ética nicomáquea*,⁹¹ a legislar no para lo que en los casos concretos es irrepetible, sino para aspectos “típicos” de los mismos, lo que deja abierta la posibilidad de que la norma legal no siempre estatuya lo que un ser omnisciente consideraría como una solución “perfecta”.

Los preceptos emanados de la actividad legislativa son reglas hipotéticas de carácter abstracto, que enlazan a la realización de sus supuestos determinadas consecuencias, válidas para todos los casos que abarca la hipótesis normativa. Las dos partes de la norma, a saber, el supuesto y la disposición,⁹² ostentan el atributo de generalidad propio de las reglas que no valen para un hecho *único*, sino para todos los de cierta *clase*. En esto consiste precisamente la índole general del supuesto de derecho: no es *descripción* de ningún hecho de la experiencia jurídica, sino que se limita a indicar las *notas comunes* a un número indefinido de situaciones, cuyas peculiaridades individuales no han sido tomadas *todas* en consideración por el autor de la ley. Las que quedan comprendidas dentro de la hipótesis legal forman, desde el punto de vista lógico,

⁹¹ El *nomos*, en cuanto regla aplicable a los hechos que sus supuestos prevén, es siempre general (καθόλου πᾶς). Por su misma generalidad, la ley es “una”, en tanto que los casos que regula (πρατιόμενα) son siempre múltiples. Aquel atributo —el de la generalidad— es precisamente la “causa” de que los *nomoi* no puedan nunca prever todas las peculiaridades de los hechos a que el juez debe aplicarlos. Cfr. *Ética nicomáquea*, 1137 b, 13.

⁹² Supuesto jurídico es la hipótesis de cuya realización depende el nacimiento de las consecuencias de derecho (facultades o deberes); disposición normativa es la parte de la norma que enumera las consecuencias jurídicas de la realización del supuesto.

una clase, y la pertenencia a ésta se encuentra condicionada por una serie de atributos que la mencionada hipótesis enumera.

Lo que hemos afirmado de los supuestos es también aplicable a la hipótesis normativa y a los conceptos que la integran, porque aquélla es, también, una regla de índole genérica y, por ende, no hace referencia a sujetos individualmente determinados, sino a todos los de la clase designada por su concepto-sujeto.⁹³

Las normas jurídicas regulan casos concretos de la experiencia y pueden, por tanto, *aplicarse* a ellos, lo que exige la *individualización* de los sujetos a quienes obligan o facultan y la de las consecuencias (facultades o deberes) que a esos sujetos corresponden. Pero la aplicación de preceptos generales se consume a través de otras normas que ya no tienen carácter abstracto. Si en una sentencia se resuelve, por ejemplo, que Cayo debe pagar a Ticio tal o cual suma que el segundo prestó al primero, los conceptos integrantes de la resolución judicial están referidos a personas individualmente determinadas y a una obligación igualmente determinada. El concepto *Cayo*, en el caso del ejemplo, indudablemente mienta a una persona concreta, a quien designa por su nombre; pero se refiere a ella exclusivamente en su carácter de miembro de la clase de los *deudores*, del mismo modo que el concepto *Ticio* sólo hace referencia al individuo así llamado en cuanto pertenece a la clase definida por el concepto jurídico *acreedor*.⁹⁴

Cada hecho regulado por la ley *a fortiori* posee un número indefinido de peculiaridades individuales, que ningún concepto jurídico ni ninguna norma puede recoger de manera cabal. Es, pues, obvio que cuando el hecho es caso de aplicación de una ley, ello en modo alguno presupone el análisis de su individualidad irreplicable. Para que quede incluido en la hipótesis normativa y, por tanto, para que resulte posible aplicarle la disposición, lo único indispensable es comprobar que reúne las notas enumeradas en el supuesto. Pero éstas no agotan ni pueden agotar la individualidad del hecho; simplemente son elementos de un molde, cauce o esquema en el que caben todas las situaciones que exhiben los mismos atributos. Los últimos nunca reflejan de manera exhaustiva las peculiaridades de tales hechos, su diversidad irreductible, sino lo que tienen en común con los demás de su clase y, por consiguiente, algo que no es individual, sino típico. Se trata, para expresarlo en otra

⁹³ Por ejemplo: el concepto-sujeto de la norma: "el comprador debe pagar al vendedor el precio de la cosa", es "el comprador". Este concepto no hace referencia a un comprador individualmente determinado, sino, genéricamente, a todos los que con el carácter de compradores intervengan en una relación jurídica o, en otras palabras, a la clase designada por el susodicho concepto.

⁹⁴ Cfr. E. García Máynez, *Lógica del concepto jurídico*. Fondo de Cultura Económica, México, 1959, 11, p. 46 y siguientes.

forma, de lo que, si bien pertenece a objetos singulares, no es lo individual o característico de los mismos.

Hemos dicho que la aplicación de normas genéricas a casos concretos no sólo demanda la individualización de los facultados u obligados, sino la de las consecuencias de derecho imputables a estos sujetos. Tal individualización sólo es hacedera si se atiende a una serie de características no recogidas por los conceptos genéricos que integran las normas abstractas que el juez debe aplicar. Cuando el problema consiste en establecer, por ejemplo, la pena aplicable al autor de un delito de falsificación de moneda, no basta la simple comprobación de que el hecho atribuido al acusado reúne los elementos de la definición legal. Si los atributos que condicionan la pertenencia de x a la clase de los delitos de falsificación de moneda son a y b , la concurrencia de éstos en tal hecho permitirá al juez declarar que en cuanto x es a y b , x es F (es decir, pertenece a la clase de los mencionados delitos). Comprobada la existencia del hecho y establecida la conexión entre el delito y la persona a quien se señala como responsable, el juez debe determinar qué pena merece el reo. Para hacer tal determinación, al menos dentro de un sistema jurídico como el mexicano, no le basta el examen de la correspondiente norma genérica, porque ésta se limita a fijar los límites dentro de los cuales deberá la sanción quedar comprendida, dejando al encargado de aplicarla la tarea de individualizar la consecuencia en derecho. Si el juez consulta el Código Penal, su lectura simplemente le indica que "al que cometa el delito de falsificación de moneda se le aplicará la pena de seis meses a cinco años de prisión y multa de cien a tres mil pesos"; pero es claro que para aplicar tal precepto es forzoso individualizar la sanción. Al cumplir esta tarea, en uso del arbitrio que la ley le concede, no puede el juez fijar el castigo de manera arbitraria, sino que está obligado a tomar en cuenta una serie de peculiaridades del hecho de que juzga, y a las que en parte aluden, de una manera general, otros preceptos del mismo Código, por ejemplo el que dice que "en la aplicación de las sanciones penales se tendrá en cuenta: 1º La naturaleza de la acción u omisión y de los métodos empleados para ejecutarla y la extensión del daño causado y del peligro corrido; 2º La edad, la educación, la ilustración, las costumbres y la conducta precedente del sujeto, los motivos que lo impulsaron o determinaron a delinquir y sus condiciones económicas; 3º Las condiciones especiales en que se encontraba en el momento de la comisión del delito y los demás antecedentes y condiciones personales que puedan comprobarse, así como sus vínculos de parentesco, de amistad o nacidos de otras relaciones sociales, la calidad de las personas ofendidas y las circunstancias de tiempo, lugar, modo y ocasión que demuestren su mayor o menor temibilidad. El juez deberá

tomar conocimiento directo del sujeto, de la víctima y de las circunstancias de hecho en la medida requerida para cada caso". Las peculiaridades a que hace referencia el artículo transcrito, evidentemente no figuran como elementos de la definición de cada delito, pero el juez puede (y debe) tomarlas en cuenta para determinar la pena aplicable. Las notas en que el juzgador se basa al hacer la individualización de la consecuencia sancionadora, son peculiaridades del hecho de que conoce; pero no las que condicionan la pertenencia de éste a cierta clase de delitos. Si x pertenece a la clase F (es decir, a la de los de falsificación de moneda), en cuanto en él concurren los atributos a y b que enumera la definición legal, esos atributos sólo indican que el hecho que se imputa al acusado pertenece a la clase supradicha, mas no permiten al juez individualizar la pena. Si, para individualizarla, atiende, de acuerdo con lo dispuesto por la ley, a las peculiaridades c, d, f, g, h, i, j y k del mismo hecho, obvio es que esas peculiaridades no son las que el delito tiene en común con todos los demás de su clase. Parece, pues, que al menos en casos como el del ejemplo, el método de concepción que los jueces penales deben emplear cuando aplican normas genéricas a situaciones concretas, no es ya el generalizador de que se sirven los órganos legislativos, sino el *idiográfico* de que hacen uso los cultivadores de las disciplinas históricas.⁹⁵ No es así, sin embargo. Pues aun cuando es cierto (para volver al ejemplo), que c, d, f, g, h, i, j y k corresponden a peculiaridades de x , distintas de las que determinan su pertenencia a la clase F , también es verdad que no agotan ni pueden agotar la individualidad de éste y, sobre todo, que sólo son tomadas en cuenta en la medida en que permiten aplicar una sanción que en todo caso ha de quedar comprendida dentro de los límites señalados por un precepto genérico, lo que a su vez da a aquélla el carácter de miembro de cierta clase. Expresado en otra forma: aun cuando el juez tome en cuenta, al juzgar los hechos de que conoce, peculiaridades que no fueron consideradas por el autor de la ley, no por ello procede *idiógraficamente*, pues su propósito no es describir el hecho en su individualidad irreductible, sino referirlo a una serie de normas genéricas y, por tanto, convertirlo en "caso de aplicación" de éstas. Incluso cuando toma en consideración gran número de peculiaridades del hecho de que juzga, como ocurre en materia penal dentro de ciertos sistemas, esas peculiaridades son también referidas por él a pautas o criterios generales que el legislador le brinda (como el de mayor o menor temibilidad del delincuente) y, por tanto, tienen siempre el carácter de "casos" de aplicación de tales criterios.

La hipótesis platónica de un legislador *absolutamente justo*, capaz de

⁹⁵ Cfr. Obra citada en la nota anterior, I, 10, pp. 39-46.

conocer, al cumplir su tarea específica, *todas* las peculiaridades de cada caso de la experiencia jurídica, es, pues, utópica, no sólo porque no hay legisladores infalibles, sino porque los de carne y hueso tienen que hacer uso, si pretenden legislar, del método generalizador de concepción que hemos descrito y que, por su misma índole, no puede invariablemente conducir a una solución impecable de todos los problemas jurídicos.

Un legislador verdaderamente “infalible” no tendría la necesidad de basarse, al ejercer sus funciones, en un conjunto más o menos completo de prescripciones generales, ya que, gracias a su pretendida infalibilidad, estaría capacitado para dar con la solución absolutamente adecuada a todos los casos concretos o, en otras palabras, para intuir, sin equivocarse nunca, un número infinito de normas perfectas, aplicables a un número igual de situaciones irrepetibles, únicas por su singularidad. Y es claro que si tal prodigio fuera posible, a este maravilloso νομοθέτης no le harían falta ni códigos ni leyes, puesto que le bastaría con servirse, una y mil veces, de su omnisapiencia y espíritu justiciero. O, para expresarlo en forma más rigurosa: la “primera posibilidad” de que habla el hijo de Aristón y Perictiona es “irrealizable”, razón por la cual al legislador que aspira a ser justo en la medida de lo humano, no le queda más remedio que convencerse de que la segunda de las alternativas que Platón menciona es la que de mejor manera le permitirá satisfacer sus anhelos de justicia. Y, cuando encuentra que la ley es defectuosa, nada le impide sustituirla o, si en la misma hay lagunas, facultar al juez para llenarlas en la forma que más se ajuste a las exigencias de la equidad.⁹⁶

7. Las siete formas de constitución

El tema de la clasificación de los sistemas constitucionales, cuyo primer esbozo conocemos ya, es tratado de diferente manera en el libro VIII de la *República*, en el *Político* y en las *Leyes*. Pero también hay referencias al mismo en otros dos coloquios: el “Trasímaco” y el *Gorgias*, de los cuales, como es sabido, aquél pertenece al grupo de los “diálogos socráticos” y el segundo al de los coloquios del denominado *periodo intermedio*.⁹⁷

El que recibe el título de “Trasímaco” —cual si se tratase de un escrito independiente— es el libro inicial de la *República*; mas por las

⁹⁶ Sobre el concepto de equidad, E. García Máynez, *Filosofía del Derecho*, México, Editorial Porrúa, cap. V, 8, pp. 328-395.

⁹⁷ Sobre la clasificación de los diálogos, *cfr.* E. García Máynez, *Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón*, UNAM, México, 1981, Introducción, 2, pp. 21-45.

razones expuestas en nuestra primera obra sobre las teorías de la justicia en los diálogos de Platón,⁹⁸ los comentaristas de las ideas de éste consideran que el susodicho libro fue redactado por el filósofo muchos años antes que los demás de la *Politeia*, y debe ser estudiado —cosa que nosotros ya hicimos— de manera separada.⁹⁹

Cuando el sofista de Calcedonia ofrece su definición de la justicia, de inmediato la relaciona con el problema de la clasificación de las constituciones. Lo justo, para él, consiste “en la conveniencia del más fuerte”. Pero tal conveniencia se manifiesta de distinta manera en los diversos regímenes. Cada uno “dicta las leyes de acuerdo con su propio interés: la democracia promulga leyes democráticas, la tiranía leyes tiránicas y los demás del mismo modo”. Los gobernantes, en cada uno de esos sistemas, decretan que “lo justo para los gobernados es lo que beneficia a los detentadores del poder, y al que no se somete a lo prescrito lo castigan como trasgresor de la ley y culpable de injusticia”.¹⁰⁰ Las formas políticas a que el calcedonio aplica su concepción de la δικαιοσύνη, son, pues, como del libro I de la *República* se infiere, la *democracia*, la *oligarquía* y la *tiranía*, división tradicional basada en el número de los que mandan: gobierno de muchos, gobierno de pocos y gobierno de un solo hombre que ejerce su autoridad de manera despótica.¹⁰¹

En el *Gorgias*, también en relación con su teoría de la justicia, Cali-

⁹⁸ Cfr. Obra citada en la nota precedente, cap. IV, 1, pp. 113-116.

⁹⁹ *Idem*.

¹⁰⁰ *República*, 338 d.

¹⁰¹ La clasificación de las constituciones “fue probablemente uno de los primeros elementos de la doctrina del Estado que ocupó la atención de los sofistas. Maestros de profesión, tenían algo del instinto clasificador de los escolásticos; y el método de Pródico, por ejemplo, con su énfasis en la necesidad de distinguir los sinónimos, pudo fácilmente ser aplicado al dibujo de distinciones entre las diferentes especies de Estado que eran abarcadas por un mismo nombre. Uno de los primeros ensayos clasificatorios, compuesto quizás bajo la influencia sofística, se encuentra en un famoso pasaje de Herodoto. A varios grandes de Persia se les hace allí comparar los méritos de la monarquía, la aristocracia y la democracia; y su veredicto es que todas ellas exhiben defectos que a fin de cuentas implican, en cada caso, una forma de despotismo. La democracia, en su aspecto mejor, significa igualdad ante la ley; un ejecutivo elegible y responsable y el derecho del pueblo a ejercer el poder deliberativo. Pero el pueblo no sabe, porque nunca se le enseñó, qué es lo correcto y adecuado; en su caprichosa ignorancia puede ser más tiránico que el peor de los tiranos, y su incapacidad tolera una corrupción pública que acaba provocando una revuelta de las masas, conducida por un caudillo que se convierte en dictador. La aristocracia significa el predominio de la educación y la nobleza de cuna; pero los miembros de ésta son puntillosos en cuestiones de lo que honre, fácilmente engendra querellas que llevan a la guerra civil y culminan en la tiranía. El régimen monárquico, por su parte, en el mejor de los casos significa debida atención al bienestar de todo el Estado y capacitada conducción de la política exterior; pero el monarca está expuesto a la intoxicación que el poder produce y, cayendo en la insolencia y la ambición de todo mérito, se transforma igualmente en tirano”. Barker, *opus cit.*, p. 334.

cles contraponen al sistema democrático, que moteja de artificial e injusto, la tesis de que la justicia auténtica, que es para él la que encuentra su fundamento en la fuerza, consiste en que los poderosos sojuzguen y gobiernen a los que son débiles.

Esta doctrina parte de la contraposición de dos diferentes órdenes, a los que, respectivamente, su autor de los calificativos de *legal* y *natural*. El primero de ellos constituye el fundamento del gobierno del pueblo; el segundo tiene su manifestación más pura en el dominio del superhombre.

Los que hacen las leyes —declara el de Acarnea— “son hombres débiles, y los más numerosos”; pues, al formularlas, “piensan sólo en sí mismos y en lo que les es provechoso”.¹⁰² A fin de conseguir que los fuertes no obtengan más ventajas que ellos, “proclaman que obtenerlas es feo e inicuo”, y que ser injusto precisamente estriba en tratar de aventajar a quienes tienen menos fuerza (*Gorgias*, 483 *b-c*). Yo pienso —añade Calicles— “que la misma naturaleza hace ver cómo es justo que el mejor tenga más que el peor, y el fuerte más que el débil. Y que así ocurre se evidencia en muchas formas, no sólo entre los animales sino entre los hombres, en Estados y razas enteras; y siempre se ha juzgado que lo justo consiste en que el más poderoso mande al más débil y posea más. Pues ¿invocando qué justa causa lanzó Jerjes sus ejércitos contra la Hélade y su padre atacó a los escitas?” (483 *d-e*).¹⁰³

Aun cuando en el diálogo sobre la retórica Calicles no plantea, expresamente, el problema de la clasificación de los sistemas políticos, es indudable que para él existen dos, de los cuales uno es el democrático, que se basa en el principio de la igualdad de todos los hombres y en su sentir es injusto y falso (ya que no hay tal igualdad); y el otro el *aristocrático*, cuyos títulos de legitimidad residen en los privilegios que por obra de la naturaleza otorga la fuerza.¹⁰⁴

III. En el libro VIII de la *República*, como adición a su doctrina de la *polis perfecta*, el autor del coloquio describe cuatro especies de corrupción o deterioro de la aristocracia, única forma que declara correcta: la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía.

Partiendo de su modelo, trata de explicar de qué modo la aristocracia degenera en timocracia, la timocracia en oligarquía, la oligarquía en democracia y la democracia en tiranía. Esta enumeración de las progresivas desviaciones del gobierno del mejor o los mejores, no debe ser interpretada, en opinión de algunos comentaristas, como una “declina-

¹⁰² *República*, 483 *d-e*.

¹⁰³ *Idem*.

¹⁰⁴ Sobre la tesis de Calicles, *cfr.* E. García Máynez, obra citada en la nota 97, cap. VI, 4, pp. 186-202.

ción continua" ni, menos aún, como un proceso real.¹⁰⁵ El orden que el filósofo adopta no es, a juicio de Ernest Barker, un arreglo *histórico*, sino *lógico y psicológico*.¹⁰⁶ Lo propio ha de afirmarse de los tipos humanos que de acuerdo con el hijo de Aristón y Perictiona "corresponden" a cada uno de los mencionados sistemas políticos. Platón se mantiene, en el libro VIII, fiel a su tesis de que el gobierno ideal es el de los hombres mejores por su saber y su virtud; mas, convencido como está de que "todo lo que nace se encuentra sujeto a corrupción",¹⁰⁷ en el susodicho libro ofrece al lector una pintura de la forma en que el gobierno de los mejores, a través de una serie de crecientes deterioros, puede desembocar en la tiranía. Y completa el cuadro con su boceto de los cambios psicológicos de los tipos humanos característicos de los diversos regímenes: el hombre timocrático, el oligárquico, el democrático y el tiránico.¹⁰⁸

IV. En el *Político*, luego de exponer y discutir la clasificación tradicional de las formas de gobierno, Platón examina otra, de acuerdo con la cual, en vez de las tres enumeradas por Trasímaco en el libro I de la *República*, podría hablarse de cinco, incluida aquella que las restantes deben imitar, "la de un solo hombre que ejerce su arte con autoridad".

La *μοναρχία* (término que sólo aparece en el *Político* y las *Leyes*), es subdividida por el filósofo en *realeza* (*βασιλεία*) y *tiranía* (*τυραννίς*). La primera de estas designaciones se aplica al régimen monárquico basado en la ley; la segunda, al de un solo hombre que no admite restricciones de orden legal.

La comúnmente denominada "aristocracia" es, a su vez, dividida por Platón en *oligarquía* y *renombrada aristocracia* (*τὴν εὐδώνυμον*). Cuando los ricos copian la forma perfecta, sometiéndose a leyes, le damos el nombre de "aristocracia"; si no se someten a ellas, el de *oligarquía*.

El quinto régimen es la *democracia*, que conserva este nombre lo mismo cuando el pueblo respeta las prescripciones legales que cuando no las acata. Pero, juzgadas a la luz del modelo, las que acabamos de enumerar no son verdaderas constituciones, sino copias más o menos cercanas a los rasgos del arquetipo. Por ello, unas resultan *mejores* y otras *peores*. Lo que hace posible esta distinción es el hecho de que la ley sea en ellas u observada o infringida. Tomando en cuenta esta circunstancia, Platón modifica la clasificación anterior, a fin de sostener que únicamente la forma que propone como dechado "es una constitución

¹⁰⁵ Cfr. R. C. Cross y A. D. Woozley, *Plato's Republic*, p. 262.

¹⁰⁶ R. L. Nettleship, *The Republic of Plato*, p. 295.

¹⁰⁷ Cfr. *República*, libro VIII, 546 a.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 548 a-568 a.

auténtica”, en tanto que las otras no merecen tal calificativo. Las que no lo merecen —declara el filósofo— son las seis siguientes:

1. Monarquía de acuerdo con leyes (βασιλεία).
2. Régimen monárquico no sujeto a un orden legal (τυραννίς).
3. Gobierno de unos cuantos, respetuoso de la legislación (ἀριστοκρατία).
4. Gobierno de unos cuantos que violan las leyes (ὀλιγαρχία).
5. Democracia bajo el imperio de la ley.
6. Democracia no sometida a tal imperio.

En cuanto la forma “perfecta” es separada de los demás “como Dios lo es de los hombres”, las restantes seis pueden —resume Campbell¹⁰⁹— ordenarse así, atendiendo al criterio de su respectivo alejamiento del paradigma:

- I. βασιλεία.
- II. ἀριστοκρατία.
- III. δημοκρατία μετὰ νόμων.
- IV. δημοκρατία ἄνευ νόμων.
- V. ὀλιγαρχία.
- VI. τυραννίς.

V. En el libro III de las *Leyes*, siguiendo un orden histórico, el autor establece, respecto de las formas de autoridad, las siguientes distinciones:

- a) Familias aisladas, cuya vida no se encuentra legalmente regulada.
- b) Gobierno patriarcal.
- c) Primeras ciudades, con diferentes costumbres que la ley armoniza.
- d) Surgimiento de las ciudades marítimas.
- e) Retorno de los Heráclidas. Constituciones espartana y cretense (*Leyes*, 676-683).

Las primeras formas de mando, que —como observa Campbell— representan las tendencias políticas de Occidente y Oriente, son la democracia y la monarquía,¹¹⁰ únicas merecedoras del nombre de πολιτεία. Las demás no son constituciones genuinas, sino camarillas de facciosos (στασιωτεῖαι); el poder no se ejerce en ellas para la satisfacción de intereses comunes, sino —como Trasímaco lo afirmaba— para beneficio y conservación del régimen existente. “La única constitución verdadera

¹⁰⁹ Cfr. Campbell, *Introduction to the Statesman*, p. XLIV.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. XLII.

es aquella en que, en vez de que una parte de la *polis* se halle sometida a la otra, ambas se encuentran sujetas al imperio de la razón bajo la forma de la ley.”¹¹¹

¿Qué diferencias existen entre la ordenación que Platón hace en el *Político* y la que nos brinda en el libro VIII de la *República*? De acuerdo con el comentario de Lewis Campbell, podemos resumirlas de esta manera:

1. La adición de βασιλεία como una de las formas inferiores.
2. En el *Político*, la ὀλιγαρχία aparece debajo de la δημοκρατία.
3. En la *República*, el orden de las formas de gobierno se hace depender de “esenciales diferencias de forma” y, respecto de tal ordenación, en todo caso se ofrece un fundamento. En el *Político*, en cambio, las distinciones no obedecen a principio alguno; simplemente se afirma que la diversidad entre los Estados está condicionada por la ilustración o la incultura de los detentadores del poder o la existencia o ausencia de un orden legal.¹¹²

¹¹¹ *Idem.*

¹¹² *Ibidem*, p. XLIV.