

Los filósofos de Platón

La coherencia de los diálogos

CATHERINE H. ZUCKERT

Traducido por Aida Lucía Quekán



Los filósofos de Platón

Los filósofos de Platón

La coherencia de los diálogos

Catherine H. Zuckert

Traducción de Aida Lucía Quekan

Pontificia Universidad Javeriana
Universidad de los Andes

Nombre: Zuckert, Catherine H., 1942-, autor. | Quekan, Aida Lucía, traductor.
Título: Los filósofos de Platón : la coherencia de los diálogos / Catherine H. Zuckert ; traducción de Aida Lucía Quekan.

Descripción: Bogotá : Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes, 2025. | lviii, 851 páginas ; 17 x 24 cm.

Identificadores: ISBN 9786285020735 (rústica) | 9786285020742 (e-book)

Materias: Platón. Diálogos | Platón – Crítica e interpretación

Clasificación: CDD 184.–dc23

SBUA

Primera edición en español: Bogotá, octubre de 2025

© Pontificia Universidad Javeriana

© Universidad de los Andes

© Catherine H. Zuckert

Publicado originalmente como *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, por The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 2009.

La traducción al español de esta investigación ha sido posible gracias al apoyo del Franco Family Institute for Liberal Arts and the Public Good, College of Arts & Letters, de la University of Notre Dame.

ISBN: 978-628-502-073-5

ISBN e-book: 978-628-502-074-2

DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.9786285020742>

Traducción: Aida Lucía Quekán

Revisión de la traducción: María Lucía Jaramillo

Lectura en armada: Pablo Espinoza

Diseño de cubierta y diagramación interior: David Rendón

Imagen de cubierta: La Academia de Platón (mosaico de Pompeya), ahora en el Museo Nacional Arqueológico, Nápoles, Italia; disponible en Wikimedia Commons, <https://w.wiki/FHEF>

Editorial Pontificia Universidad Javeriana

Carrera 7.ª n.º 37-25, oficina 1301

Edificio Lutaima, Bogotá, D. C.

Teléfono: 601 320 83 20 ext. 4205

www.javeriana.edu.co/editorial

Ediciones Uniandes

Carrera 1.ª n.º 18 A-12, Bloque TM

Bogotá, D. C., Colombia

Teléfono: 601 339 49 49 ext. 2133

<http://ediciones.uniandes.edu.co>

Impresión:

Linotipia Martínez

Carrera 30 No. 4-23

Teléfono: 601 745 22 06

Bogotá, D. C., Colombia

Hecho en Colombia - *Made in Colombia*

Pontificia Universidad Javeriana | Vigilada Mineducación.

Reconocimiento como universidad: Decreto 1297 del 30 de mayo de 1964. Reconocimiento de personería jurídica: Resolución 73 del 12 de diciembre de 1975 del Ministerio de Gobierno.

Universidad de los Andes | Vigilada Mineducación.

Reconocimiento como universidad: Decreto 1297 del 30 de mayo de 1964. Reconocimiento de personería jurídica: Resolución 28 del 23 de febrero de 1949, Minjusticia. Acreditación institucional de alta calidad, 10 años: Resolución 000194 del 16 de enero del 2025, Mineducación.

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la Pontificia Universidad Javeriana y la Universidad de los Andes.

Contenido

Agradecimientos	ix
Introducción. Dramatología platónica	xi

Parte I Los problemas políticos y filosóficos

1 Utilizar la filosofía presocrática para respaldar la reforma política. El extranjero ateniense	3
2 El Parménides de Platón. La crítica de Parménides a Sócrates y la crítica de Platón a Parménides	101
3 Convertirse en Sócrates	135
4 Sócrates interroga a sus contemporáneos sobre lo noble y lo bueno	169

Parte II Dos paradigmas de la filosofía

5 La enseñanza positiva de Sócrates	233
6 <i>Timeo-Critias</i> . ¿Completar o desafiar la filosofía política socrática?	373

7 La práctica socrática	435
Conclusión de la parte II . Lo que el contraste con <i>Timeo</i> nos dice sobre Sócrates	539

Parte III

El juicio y la muerte de Sócrates

8 Los límites de la inteligencia humana	549
9 El desafío eleático	633
10 El juicio y la muerte de Sócrates	689
Conclusión. Por qué Platón hizo a Sócrates su héroe	769
 Bibliografía	 815
Índice	841

Agradecimientos

“Ya nadie se demora doce años en escribir un libro”, comentó un colega en una reciente convención de ciencias políticas. Yo lo hice, y me gustaría agradecer a las instituciones y personas que hicieron posible este largo estudio.

El Carleton College, la Universidad de Fordham y la Universidad de Notre Dame me ofrecieron tanto el apoyo financiero como las oportunidades de enseñanza necesarias para realizar el proyecto. Las becas del National Endowment for the Humanities y de la Fundación Earhart me permitieron disponer de tiempo para leer y escribir. Como investigadora visitante en la Liberty Fund de Indianapolis, también tuve tiempo para trabajar en este libro.

Las versiones anteriores de algunos de los argumentos que se encuentran en los capítulos 1, 2, 3, y 9 fueron publicadas en el *Journal of Politics* 66 (mayo 2004): 374-395; *Review of Metaphysics* 51 (junio 1998): 840-871, y 54 (septiembre 2001): 65-97; *History of Political Thought* 25 (verano 2004): 189-219; y el *Journal of the International Plato Society* (invierno 2005). Las secciones repetidas se publican aquí con permiso.

Agradezco especialmente a los colegas que leyeron y comentaron partes del manuscrito: Mary Nichols, Michael Davis, Mary Sirridge, Laurence Lampert, Gretchen Reydam-Schils, Vittorio Hösle y Ken Sayre. También reconozco algunos de los muchos estudiantes que han contribuido a mi comprensión de los diálogos al leerlos y discutirlos conmigo: Lisa Vetter, Andrew Hertzoff, Xavier Marquez, Jill Budny, Catherine Borck, Kevin Cherry, Jeffrey Church, Alex Duff, Elizabeth L’Arrivée y Rebecca McCumbers.

De la misma forma agradezco a John Tryneski y Rodney Powell por haber guiado el manuscrito durante el proceso de publicación y a los lectores anónimos de la editorial de la Universidad de Chicago por sus sugerencias y correcciones.

Pero, sobre todo, expreso mi gratitud a mi esposo, Michael Zuckert. No solo leyó, releyó y comentó los numerosos borradores de todos y cada uno de los capítulos. Su entusiasmo por el proyecto me alentó cuando me desanimé gracias al tamaño y la complejidad de este. No podría haber escrito este libro sin su amor y apoyo.

* * *

La traducción al español de esta investigación ha sido posible gracias al apoyo del Franco Family Institute for Liberal Arts and the Public Good, College of Arts & Letters, de la University of Notre Dame.

Para esta traducción al español, los diálogos de Platón se citan según las siguientes traducciones:

Diálogos, I: *Apología*, *Critón*, *Eutifrón*, *Hipias Menor* e *Hipias Mayor*, trad. por J. Calonge; *Ion*, *Lisis* y *Cármides*, trad. por E. Lledó; *Laques* y *Protágoras*, trad. por C. García Gual. Madrid: Gredos, 1981.

Diálogos, II: *Gorgias*, trad. por J. Calonge; *Menéxeno*, trad. por E. Acosta; *Eutídemo* y *Menón*, trad. por F. J. Olivier; *Crátilo*, trad. por J.L. Calvo. Madrid: Gredos, 1983.

Diálogos, III: *Fedón*, trad. por C. García Gual; *Banquete*, trad. por M. Martínez Hernández; *Fedro*, trad. por E. Lledó. Madrid: Gredos, 1986.

Diálogos, V. *Parménides* y *Político*, trad. por M. I. Santa Cruz; *Teeteto*, trad. por A. Vallejo Campos; *Sofista*, trad. por N. L. Cordero. Madrid: Gredos, 1988.

Diálogos, VI. *Filebo*, trad. por M. Á. Durán; *Timeo* y *Critias*, trad. por F. Lisi. Madrid: Gredos, 1992.

Diálogos, VII, 1992: *Alcibiades Mayor*, *Alcibiades Menor*, *Hiparco*, *Minos*, *Los rivales*, *Téages*, *Clitofonte* y *Cartas*, trad. por J. Zaragoza. Madrid: Gredos.

Diálogos, VIII-IX: *Leyes*, trad. por F. Lisi. Madrid: Gredos, 1999.

La *República* se cita según la siguiente edición:

Platón. *República*. Ed. y trad. por José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. 3.a ed. Madrid: Alianza Editorial, 2019.

Introducción

Dramatología platónica

El apunte gracioso de Alfred North Whitehead según el cual toda la filosofía posterior no es más que una nota a pie de página de Platón ha sido repetido muchas veces, pero quienes lo repiten parecen no haber pensado mucho en la diferencia entre la fuente y lo que los especialistas han dicho sobre ella. Mientras que todos los filósofos subsiguientes han escrito tratados (aun si también han producido otros trabajos literarios), Platón solo escribió diálogos,¹ en los que no solo presentaba a varios filósofos que conversaban con no filósofos, sino que también dotaba a los filósofos y a sus interlocutores de identidades individuales, antecedentes y puntos de vista específicos. En otras palabras, la filosofía para Platón no es impersonal ni abstracta. Las conversaciones que muestra acontecen en diferentes tiempos y lugares, generalmente en Atenas, pero no solo allí. Si bien la figura filosófica que guía la conversación en la mayoría de los diálogos es Sócrates, él no es el único filósofo de Platón, ya que este último también presenta conversaciones en las que un “extranjero ateniense”, Parménides, Timeo o el extranjero eleático asumen el mando. Sócrates está presente en algunas de estas conversaciones, pero no en todas. Algunas veces Sócrates y otro filósofo interrogan a los mismos interlocutores; sin embargo, con más frecuencia, Platón los muestra conversando con otras personas, algunas de las cuales son figuras históricas conocidas. Tal como es representada en los diálogos platónicos, entonces, la filosofía no es una actividad realizada por un individuo en solitario en su estudio

¹ La autenticidad de las cartas de Platón ha sido cuestionada con frecuencia, y estas en ningún caso pueden ser consideradas como tratados.

mediante la cual intenta replicar o ascender al primer principio del pensamiento aristotélico: el pensamiento en sí. La filosofía es una actividad realizada por una variedad de seres humanos encarnados, procedentes de diferentes ciudades y escuelas, con distintos puntos de vista y preocupaciones, que hablan de diversas maneras con los no filósofos.² En este libro investigo la importancia que tienen estas diferencias, primero, para la comprensión de la naturaleza de la filosofía del propio Platón, y, segundo, para la nuestra.

Desde luego, algunos académicos anteriores han notado que Platón presenta a más de un filósofo, y que hay diferencias no solo entre estos, sino también en las representaciones de Sócrates. Puede que los comentaristas del siglo XIX hayan seguido a Friedrich Schleiermacher al tratar de entender los diálogos en términos del “desarrollo” de Platón porque estaban convencidos de que la única forma en la que podía o debía ser entendido el trabajo de cualquier autor era rastreando los cambios en su pensamiento a lo largo del tiempo.³ Sin embargo, muchos estudiosos de Platón en el siglo XX adoptaron la esencialmente especulativa “cronología de la composición”, en vez de la lectura “unitaria” defendida por Paul Shorey y Hans von Arnim, al menos en parte porque la “cronología”

- 2 Entre otras cosas, argumento que no solamente Sócrates, sino la filosofía platónica en general, no es “impersonal”, es decir, se preocupa por la individualidad de los otros; otra cosa piensan Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 165-199; y Gregory Vlastos, “The individual as an Object of Love in Plato”, en *Platonic Studies* (Princeton: Princeton University Press, 1973), 3-34.
- 3 C.C.W. Taylor ubica el origen del “supuesto de que las obras de Platón (y, en efecto, de cualquier otro escritor) deben abordarse en este sentido histórico más general” en el “desarrollo de estudios críticos serios en Alemania a principios del siglo XIX ... finalmente el clima intelectual y cultural predominante en ese país o época particular, el Romanticismo, y específicamente la filosofía de Hegel”; Taylor, “The Origins of Our Present Paradigms”, en *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, ed. por Julia Annas y Christopher Rowe (Cambridge: Harvard University Press, 2002), 74. Jacob Howland, “Re-Reading Plato: The Problem of Platonic Chronology”, *Phoenix* 45 (1991): 189-214, cita la afirmación de A. E. Taylor sobre la necesidad de conocer el orden en que un autor escribió sus obras, de Taylor, Plato: *The Man and His Work* (Cleveland: World Publishing, 1956), 16. Esta creencia se encuentra reflejada en los estudios “clásicos” sobre el pensamiento de Platón como un todo de George Grote, *Plato, and the Other Companions of Sokrates*, 3 vols. (Londres: J. Murray, 1865); W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vols. 4-5 (Cambridge: Cambridge University Press, 1976-1978); y Paul Friedländer, *Plato*, trad. por Hans Meyerhoff, 2.^a ed., 3 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1969); así como en estudios más recientes tales como el de George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory* (Nueva York: Methuen, 1986). Kenneth Sayre endosa la comprensión cronológica del desarrollo del pensamiento de Platón y trata a los “diálogos tardíos” como afirmaciones de argumentos o doctrinas más que tratados, pero en *Plato's Literary Garden* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1995) enfatiza la función pedagógica de los diálogos “del medio”.

proporcionaba una explicación de las diferencias en los “portavoces” filosóficos, mientras que la lectura unitaria no.⁴

Estos académicos coincidieron en que hay diálogos “tempranos”, como la *Apología* y el *Critón*, en los cuales Platón describe cómo el Sócrates histórico refuta a sus interlocutores; diálogos del “medio”, como la *República* y el *Fedón*, en los cuales Platón atribuye sus propios argumentos a Sócrates, y diálogos “tardíos”, como el *Sofista* y las *Leyes*, en los cuales Platón presenta de forma general su entendimiento filosófico más maduro en boca de un vocero no Socrático.⁵ Con base en los estudios pioneros de Lewis Campbell y Wilhelm Dittenberger, los académicos emprendieron estudios “estilométricos” por computadora para mostrar las regularidades y los cambios en el uso de las palabras y así apoyar esta “datación”.⁶

- 4 Paul Shorey, *The Unity of Plato's Thought* (Chicago University Press, 1903); y Hans von Arnim, *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros* (Leipzig: G.B. Teubner, 1914; reimpr., Ámsterdam: A.M. Hakkert, 1967). Como anota von Arnim (iii), Schleiermacher comenzó el intento de entender a Platón en términos del desarrollo de su pensamiento. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons*, incluyendo *Geschichte der Philosophie: Vorlesungen über Sokrates und Platon* (1819-1823) y *Die Einleitungen zur Übersetzung des Platon* (1804-1828) (Hamburg: Felix Meiner, 1996). De acuerdo con Holger Thesleff, *Studies in Platonic Chronology* (Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1982), 1, Wilhelm Gottlieb Tennemann sugirió el estudio de la datación de la composición de varios diálogos por primera vez en *System der Platonischen Philosophie* (Leipzig: Barth, 1792), en contraste con los estudios del desarrollo del pensamiento de Platón tales como el que fue realizado después por Schleiermacher. Thesleff reconoce que las dos inquietudes a menudo se han mezclado y finalmente se han fusionado en muchos comentarios angloamericanos. E.N. Tigerstedt, *Interpreting Plato* (Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1977), 13-51, desglosa aún más los varios intentos de interpretar a Platón en términos del desarrollo de su pensamiento, el orden de presentación del mismo, la cronología de composición y su biografía (sobre la cual, asegura Tigerstedt tras revisar las escasas fuentes o rumores antiguos, y citando a uno de los más famosos estudios biográficos de Ulrich von Wilamowitz como apoyo, conocemos muy poco).
- 5 La excepción, por supuesto, es *Filebo*, el cual muchos comentaristas consideran como “tardío”, aunque Sócrates es el principal vocero filosófico. Para más sobre la afirmación reciente en cuanto al “notable... grado de consenso que ha surgido” sobre la cronología platónica, véase David Sedley, *Plato's "Cratylus"* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 6. Debra Nails, *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995), 55-68, observa, al contrario, que “no hay unanimidad en casi ningún aspecto en los varios métodos que se utilizan para ordenar los diálogos” (55). No obstante, Charles H. Kahn, “On Platonic Chronology”, en Annas y Rowe, *New Perspectives on Plato*, 93-127, defiende el esquema cronológico general.
- 6 De acuerdo con Nails (*Agora*, 101-114), el libro de Gerard R. Ledger, *Re-Counting Plato* (Oxford: Oxford University Press, 1989), es el mejor de los estudios estilométricos. Un resumen de los resultados variados de los estudios estilométricos se encuentra en Leonard Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); y Thesleff, *Studies*, 65-95. Desde el siglo XIX en adelante, la investigación estilométrica ha mostrado que *Critias*, *Leyes*, *Filebo*, *Político*, *Sofista* y *Timeo* se caracterizan por ciertas formas lingüísticas ausentes en los otros diálogos. Dado que este grupo incluye las *Leyes*, frecuentemente se considera “tardío”; sin embargo, Thesleff, en *Studies*, señala que las afinidades lingüísticas entre estos diálogos no prueban nada relativo a la fecha en la que tuvieron lugar ni al “desarrollo” de Platón, aunque algunos especialistas parecen pensar que sí.

No obstante, recientemente se han planteado serias preguntas sobre la evidencia que soporta —y la validez de las presuposiciones que subyacen a— la “cronología de la composición” y los estudios “estilométricos” que se utilizan para confirmar la “teoría”.⁷ “En ninguna fuente antigua hay alguna indicación de que Platón cambió sus puntos de vista de una manera radical”, nos recuerda Kenneth Dorter. “Aristóteles, por ejemplo, siempre escribe como si Platón hubiera defendido la teoría de las formas de manera consistente a lo largo de su vida. Tampoco Diógenes Laercio, ese repositorio de anécdotas de todo tipo, provee el menor indicio de tal ocurrencia”. En la *Política* (2.6.1264b26-27), Aristóteles dice que las *Leyes* fueron escritas después de la *República*, y Diógenes Laercio (3.3) anota que “algunos dicen que Filipo de Opunte transcribió las *Leyes*, que estaban grabadas en cera”.⁸ No obstante, esta observación de Aristóteles no ofrece ninguna orientación sobre el orden de los demás diálogos, y la injerencia del rumor que circula hace siglos de que Platón dejó el texto de las *Leyes* sin terminar no constituye una base firme para determinar el orden o las fechas en que los diálogos fueron escritos.⁹ Al revisar la escasa evidencia histórica para

7 Howland, en “Re-Reading Plato”, fue el primero en señalar y criticar estos supuestos que subyacen a la “cronología de la composición”, especialmente en lo que concierne al “desarrollo” del pensamiento de Platón. La crítica de pronto Howland fue seguida por la de Kenneth Dorter, *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues* (Berkeley: University of California Press, 1994), 1-17; Nails, *Agora*; Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); y en el intercambio entre Kahn y Charles Griswold en *Ancient Philosophy* 19 (1999): 361-397, 20 (2000): 189-193, 195-197, revisado en “Platonic Chronology”, en Annas y Rowe, *New Perspectives on Plato*, 93-144.

8 Dorter, *Form and Good*, 3. Como observó G. E. L. Owen, “no hay evidencia interna o externa que pruebe que las *Leyes* o incluso alguna sección de este fuese posterior a otro trabajo... la observación de Diógenes de que fue grabada en cera no certifica que haya ocupado a Platón hasta su muerte”; Owen, “The Place of the *Timaus* in Plato's Dialogues”, *Classical Quarterly*, 3, n.º 1-2 (1953): 79n4, 93n3. El reporte de Dioniso de Halicarnaso en *On Literary Composition*, ed. por W. Rhys Roberts (Londres: Macmillan, 1910), según el cual “Platón no dejó de arreglar y mejorar los diálogos, incluso a los ochenta años de edad” (25), también debería hacer dudar a los comentaristas a la hora de datar los diálogos en términos de su composición. Dioniso también relata una historia acerca de una lámina grabada en piedra que muestra que Platón escribió la primera frase de la *República* de muchas maneras. Esta historia otorga soporte al argumento de Thesleff de que los diálogos no pueden ser datados a partir de evidencia estilística o estilométrica, puesto que estaban siendo reescritos constantemente, y, por lo tanto, las marcas de su composición temprana fueron anuladas por rastros de revisiones posteriores (Thesleff, *Studies*, 71).

9 Dorter observa con respecto a los estudios estilométricos que intentan determinar la fecha o el orden en que los diálogos fueron compuestos: “Hubo una búsqueda de medidas de afinidad estilística. Las que se encontraron incluyen fórmulas de respuesta (las repuestas de los interlocutores que, no obstante, son inútiles en el caso de una narrativa como el *Timeo*), los ritmos de las cláusulas (el final de los puntos o de los dos puntos), evitación de hiatos (siguiendo una palabra que termina en una vocal con una que comienza con una vocal), y el uso de *hápax legomena* (única aparición de palabras) o palabras inusuales. Pero cada uno de estos parámetros es difícil de medir. Para medir las fórmulas de respuesta, ¿debemos tener en cuenta la personalidad del interlocutor y la naturaleza de las preguntas que se hacen?, y ¿debemos

la “cronología de la composición” en su introducción a *Plato: The Complete Works*, John M. Cooper “urge a los lectores a no emprender el estudio de los escritos de Platón teniendo en mente la acostumbrada división cronológica en los grupos de diálogos ‘tempranos’, ‘del medio’ y ‘tardíos’... y concentrarse en el contenido literario y filosófico”.¹⁰ La realidad es que no podemos saber cuándo ni en qué orden Platón escribió cada diálogo individual. Si queremos descubrir lo que Platón pensaba o la manera en que veía el mundo, necesitamos encontrar otra forma de demostrar que no son pocos los diálogos que están relacionados entre sí por el tema o los personajes que comparten. Necesitamos, en otras palabras, formular otra explicación del carácter, la organización y el contenido del corpus platónico.

I. Tomar en cuenta la forma literaria y el contexto del diálogo

Platón no escribió tratados, aunque algunos comentaristas seguidores de Aristóteles han tendido a presentarlo a él y a su pensamiento como si lo hubiera hecho.¹¹ Puesto que el propio Platón no habla en los diálogos, descubrimos lo que piensa —o al menos lo que quiere mostrar a sus lectores— a través de su selección de los personajes, el escenario y el tema que será discutido por esos personajes individuales en un tiempo y lugar, así como el desenlace o los efectos de la conversación. Usualmente, aunque no siempre, Sócrates es el filósofo que guía la conversación. Ya que Sócrates no es el único filósofo que Platón describe —de hecho, en algunos diálogos (como el *Timeo* y el *Sofista*), Sócrates escucha sentado mientras otro filósofo, posiblemente superior a él, presenta sus argumentos— no podemos asumir que Sócrates habla por Platón. Sin embargo, puesto que Sócrates es de lejos la voz filosófica más frecuente, tampoco podemos tomar a uno de los otros interlocutores —el extranjero ateniense, Parménides, Timeo o el extranjero eleático— como

contar variaciones ligeras como si fueran lo mismo, o las fórmulas incluidas en frases largas de la misma forma que fórmulas aisladas?... También debemos decidir si tenemos en cuenta la naturaleza y el tema de los diálogos. ¿Debemos esperar encontrar los mismos rasgos estilísticos en un mito narrativo (*Timeo*), en un ejercicio dialéctico abstracto (*Parménides*)... o en un grupo de discursos (*Banquete*) que en la *República*, el *Teeteto* o las *Leyes*?” (Dorter, *Form and Good*, 5-6).

¹⁰ John M. Cooper, ed., *Plato: The Complete Works* (Indianápolis: Hackett, 1997), xiv.

¹¹ Cf. Andrea Nightingale, “Writing/Reading a Sacred Text: A Literary Interpretation of Plato’s Laws”, *Classical Philology* 88, n.º 4 (octubre 1993): 282; y Rudolph H. Weingartner, *The Unity of the Platonic Dialogue* (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1973), 1-4. Sobre los problemas que implica tomar a Aristóteles como guía para leer a Platón, véase Harold Cherniss, *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*, vol. 1 (Baltimore: John Hopkins University Press, 1944); John R. Wallach, *The Platonic Political Art* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2001), 26-29; Roslyn Weiss, *The Socratic Paradox and Its Enemies* (Chicago: University of Chicago Press, 2006), 101-29.

vocero de Platón. Estos filósofos no solo articulan diferentes maneras de entender las mejores formas de argumentar o el carácter de la filosofía, la política, el cosmos y el ser; también conversan con diferentes interlocutores.¹² Además de la compleja interacción entre los personajes, los diálogos también tienen escenarios —indicaciones de tiempos y lugares específicos— y describen una variedad de acciones o resultados.¹³ Por supuesto, Platón no dramatiza ningún asesinato ni celebra ningún matrimonio; los diálogos no son tragedias ni comedias. No obstante, en algunas conversaciones (como el *Político* y el *Filebo*), los interlocutores terminan siendo convencidos; en otras, como el *Protágoras*, admiten que han sido derrotados en la discusión, pero no han sido persuadidos, y en otros, como el *Menón*, se enojan cuando son refutados. En todos los casos, se anima a los lectores a entender el carácter de los argumentos no solo en sí mismos o en abstracto, sino tal como son presentados por este filósofo particular, con su formación característica y su aproximación a una persona o personas específicas en el tiempo y lugar que se indican, con un efecto (o, en algunas ocasiones, falta de este) apreciable.

Ya que el propio Platón no habla, es necesario mirar los argumentos en contexto. Cada diálogo es una conversación específica. Por lo tanto, en el siguiente recuento del pensamiento de Platón he procedido diálogo por diálogo. Dado que Platón presenta una variedad de filósofos que hablan con otros interlocutores en diferentes circunstancias y con distintos resultados, inicio la discusión de cada diálogo recordándoles a los lectores la situación, es decir, lo que sabemos sobre los personajes y el escenario.¹⁴ Para mostrar la forma en que las características y los intereses de los interlocutores afectan los argumentos planteados por el filósofo que habla, también he tomado los argumentos en el orden en que suceden y en cada paso me he fijado en los resultados, que no

12 Sobre las diferentes clases de diálogos representadas por los diferentes interlocutores filosóficos de Platón, véase Michael Frede, “Plato’s Arguments and the Dialogue Form”, en *Methods of Interpreting Plato*, ed. por James C. Klagge y Nicholas D. Smith (Oxford: Clarendon Press, 1992), 202-219; Diskin Clay, *Platonic Questions: Dialogues with the Silent Philosopher* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2000), 256-258, 268.

13 En *Platonic Questions*, Clay les recuerda a sus lectores que “Platón no fue el primero en escribir un diálogo socrático, [pero] fue, hasta donde podemos determinar ahora, el primero en situar sus diálogos en sitios históricos reconocidos... [Además,] Platón no se preocupa solo por las palabras y los argumentos, sino por el registro de acciones significativas. Estas acciones tienden a perderse en las lecturas filosóficas de los diálogos platónicos”.

14 Ruby Blondell, *The Play of Character in Plato’s Dialogues* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), representa un gran paso hacia el tipo de lectura de los diálogos que estoy proponiendo. James Arieti, *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama* (Savage, MD: Rowman and Littlefield, 1991), también enfatiza el carácter dramático de los diálogos, pero no ofrece ninguna conexión entre estos.

siempre son lógicos.¹⁵ En ocasiones se nos habla de la reacción emocional del filósofo o de su interlocutor. Algunas veces algunos personajes se van; a veces otros toman sus lugares. ¿Por qué? Y ¿por qué en esta coyuntura particular? Por supuesto, es posible abstraer argumentos de los diálogos; también es posible leer temáticamente los argumentos tomados de distintos diálogos. Pero al tomar los argumentos fuera del contexto, el comentarista pierde mucho, si no todo, lo que Platón les está mostrando a sus lectores. Y Platón solamente muestra; no dice o afirma nada en su propio nombre.¹⁶

El precio de presentar los argumentos en contexto es que la presentación tiende a parecer un sumario. No obstante, los siguientes recuentos de los diálogos individuales no son meros resúmenes; representan intentos de destacar lo que se muestra: quién es persuadido o no, por cuáles argumentos y con qué resultados. La comprensión de Platón se encuentra en lo que muestra, primero, en los diálogos individuales, tomados como un todo, y luego en el corpus, leído como un todo, no en los argumentos individuales que Platón pone en boca de personajes específicos que conversan bajo condiciones particulares.

Además, los resultados de una conversación a menudo solo se indican en una conversación posterior. No es suficiente leer un diálogo completamente aislado de los demás. En el *Parménides*, por ejemplo, no nos enteramos de cuál fue la reacción del joven Sócrates a la demostración de gimnasia argumentativa del anciano eleático. Solo al leer los diálogos que tienen lugar en una fecha posterior vemos que Sócrates nunca siguió el consejo de Parménides. En otras palabras, el contexto de la(s) conversación(es) descrito en cada diálogo individual está determinado no solo por el escenario inmediato, sino también por el orden o secuencia de los diálogos indicados por Platón por medio de sus fechas dramáticas.

Comentaristas tan tempranos como Trasilo observaron que algunas conversaciones están unidas entre sí de forma explícita.¹⁷ Sin embargo, si vamos más

15 Parece obvio, si no axiomático, decir que incluso los argumentos, estrictamente interpretados, son presentados en etapas, es decir que se desarrollan y son desarrollados a lo largo de un diálogo. Pero David Roochnik, *Beautiful City: The Dialectical Character of Plato's "Republic"* (Ithaca: Cornell University Press, 2003), 15-23, muestra que muchos comentaristas han aislado la presentación que Sócrates hace de las tres partes del alma en la *República* de su contexto, aunque han tenido que referirse a las últimas partes del diálogo para explicarlo, y la han presentado como un argumento "de Platón". Grace Hadley Billings, *The Art of Transition in Plato* (Menasha, WI: George Banta, 1920), observa: "Uno de los métodos favoritos de Platón para desarrollar un tema [es que] se presenta primero una visión parcial o superficial del tema, solo para ser reemplazada o suplementada al ser discutida a profundidad" (21).

16 Cf. Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago: Rand McNally, 1964), 59-60.

17 Diógenes Laercio, *Lives of Eminent Philosophers*, trad. por R. D. Hicks (Cambridge: Harvard University Press, 1925), 3.61-62, refiere que Aristófanes, el gramático, dividió algunos diálogos, pero no los pudo organizar todos en trilogías. Bernard Suzanne, <http://plato-dialogues.org/tetralog.htm>, ha intentado revivir y actualizar la aproximación de Trasilo a la organización de los diálogos en

allá de las tetralogías tradicionales (por ejemplo, *Eutifrón*, *Apología*, *Critón* y *Fedón*) y revisamos las fechas dramáticas (las indicaciones que Platón da sobre el tiempo en el que los lectores deben imaginar que el diálogo tuvo lugar, y no el más tardío y especulativo tiempo de composición), vemos que los diálogos representan acontecimientos en una narrativa global. Estos describen los problemas que dieron origen a la filosofía socrática, a su desarrollo o maduración y a sus limitaciones.

II. La narrativa general indicada por las fechas dramáticas

Cada uno de los otros filósofos de Platón toma el mando de la conversación en uno o dos diálogos: el extranjero ateniense en las *Leyes* y el *Epinomis*, Parménides y Timeo en los diálogos que llevan sus nombres y el extranjero eleático en el *Sofista* y el *Político*. El problema al determinar si esta caracterización de los filósofos es consistente o diferente —por ejemplo, si los distintos filósofos articulan fundamentalmente el mismo entendimiento platónico de las cosas (la tesis unitaria) o si representan diferentes posiciones (que pueden o no corresponder a las etapas del desarrollo de Platón)— surge sobre todo en lo que respecta a Sócrates. Al estar presente en treinta y tres de treinta y cinco diálogos, Sócrates ciertamente parece ser el más importante de los filósofos de Platón. Como lectores, aprendemos más sobre su educación, formación, apariencia, familia, ciudad y asociados que sobre cualquier otro filósofo. No es tan claro, sin embargo, que Platón siempre atribuya los mismos argumentos y puntos de vista al personaje llamado Sócrates. Los defensores de la cronología de la composición argumentan que no lo hace.¹⁸

Platón nos ofrece la primera vista del joven Sócrates en el *Parménides*, diálogo en el que la conversación es dirigida por el viejo filósofo eleático. Si hacemos una lista de los diálogos en orden de sus fechas dramáticas, vemos no solo que los diálogos en los que aparece Sócrates pueden ser ordenados de esta forma, sino también que los diálogos no socráticos se pueden incorporar a la narrativa que emerge con base en la datación dramática.

tetralogías, aunque los grupos de cuatro que Suzanne identifica difieren de los que Trasilo propuso y no han sido adoptados o respaldados por nadie más.

¹⁸ Dos de las versiones más conocidas de la tesis del desarrollo, particularmente con respecto a Sócrates, se encuentran en Terence Irwin, *Plato's Ethics* (Nueva York: Oxford University Press, 1995); y Gregory Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* (Ithaca: Cornell University Press, 1991).

Este orden se puede resumir de la siguiente forma:

460-450 AEC	<i>Leyes</i> (seguido por el <i>Epinomis</i>)
455-450	(El giro de Sócrates desde el estudio de la naturaleza de los seres hacia la examinación de los <i>logoi</i> , relatado en el <i>Fedón</i>)
450	<i>Parménides</i>
450-433	(El giro de Sócrates desde los <i>logoi</i> hacia las <i>doxai</i> , relatado en el <i>Banquete</i> y la <i>Apología</i>)
433-432	<i>Protágoras</i>
432	<i>Alcibiades I y II</i>
429	<i>Cármides</i> (después de la batalla de Potidea)
429	<i>Laques</i>
421-420	<i>Hipias Mayor y Menor</i>
416	<i>Banquete</i>
415	<i>Fedro</i>
413	<i>Ion</i> (tratado temáticamente en nota a la <i>República</i>)
411	<i>Clitofonte</i> (introduce la <i>República</i>)
411	<i>República</i>
s.f.	<i>Filebo</i> (relacionado temáticamente con la <i>República</i>)
409-408	<i>Timeo-Critias</i>
409	<i>Téages</i>
407	<i>Eutidemo</i>
406	<i>Lisis</i>
405	<i>Gorgias</i>
402-401	<i>Menón</i>
399	<i>Teeteto, Eutifrón, Crátilo, Sofista, Político, Apología, Critón y Fedón</i>
387-386	<i>Menéxeno</i>

En esta lista utilizo líneas horizontales para agrupar los diálogos en períodos o etapas del desarrollo de Sócrates como filósofo. He organizado el siguiente recuento de los diálogos sobre esta base.

En el intento de establecer las fechas dramáticas de los diálogos, me he apoyado en el trabajo filológico, filosófico y arqueológico de muchos académicos.¹⁹ Es

¹⁹ Debra Nails, *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics* (Indianápolis: Hackett, 2002), es invaluable para los académicos que estén investigando las preguntas sobre las fechas dramáticas de los diálogos. No he coincidido con ella en todos los casos, por ejemplo, en lo que tiene que ver

cierto que estas fechas son el objeto de una controversia que aún continúa. Por lo tanto, al inicio de cada capítulo en el que trato un conjunto de diálogos, he anotado algunos de los desacuerdos más relevantes. A menudo Platón proporciona indicaciones leves sobre el momento en el que ocurre la conversación —por medio de una referencia ambigua, como a la batalla de Mégara en la *República* (hay varias batallas como esa) o la presencia de una persona cuya identidad y período de vida se conocen independientemente de los diálogos—. En dos casos importantes, la *República* y el *Fedro*, los especialistas han mostrado, en parte sobre la base de evidencia interna y en parte sobre la base de inscripciones, que las conversaciones descritas no pudieron haber tenido lugar entre los personajes nombrados en el tiempo y lugar que se indican.²⁰ De igual forma, los eruditos saben desde hace tiempo que hay referencias anacrónicas a eventos posteriores al momento en el que se supone que la conversación tiene lugar, por ejemplo, en el *Protágoras* (327d) y el *Banquete* (193a), dos diálogos cuya autenticidad pocas veces se ha cuestionado.²¹ Tanto la imposibilidad de que algunas conversaciones hayan ocurrido como las referencias anacrónicas esporádicas sirven, o deberían servir, para recordar a los lectores que los diálogos son invenciones literarias de Platón, no informes históricos.²² He tomado las indicaciones de Platón sobre los

con las fechas específicas de *Eutidemo* y *Lisis*, pero he encontrado muy útiles sus análisis sobre otros estudiosos, así como sus propios argumentos sobre las fechas y los personajes de los diálogos.

20 Kenneth Dover, *Lysias and the Corpus Lysiacum* (Berkeley: University of California Press, 1968); Nussbaum, *Fragility*, 212-13nn24-25; Nails, *People*, 314, 324-326.

21 En el auge de estos debates, Eduard Zeller llegó hasta a cuestionar la autenticidad de las *Leyes*, diálogo sobre el cual se apoyan la mayoría de los análisis estilométricos en los que se basa la cronología de la composición, pero más tarde retiró sus dudas. Al reconocer que la “autenticidad”, es decir, la autoría de Platón de muchos de los diálogos, fue puesta en duda en el siglo XIX, y en algunos casos, tales como el de *Alcibiades* y *Téages*, sigue estándolo hasta la fecha, me impresiona el hecho de que muchos de estos juicios implican una decisión por parte del comentarista sobre qué tipo de escritura o argumento es verdaderamente platónico basada en la lectura de una parte del corpus que luego se aplica al resto. ¿Conocemos el carácter y la extensión de las habilidades literarias y filosóficas de Platón? ¿Preferimos nuestras presunciones sobre lo que Platón pensó o pudo haber escrito a un examen de las obras que se le han atribuido desde hace tiempo? En línea con la creciente tendencia en la academia actual, he aceptado la lista tradicional de treinta y cinco diálogos auténticos que se encuentra en Diógenes Laercio. Si bien reconozco que Diógenes no es una fuente del todo confiable, creo que se acerca más a Platón y a sus estudiantes que los autores de las construcciones y especulaciones más recientes. Para un excelente, aunque crítico, recuento de los variados debates sobre la autenticidad de los diálogos, véase Tigerstedt, *Interpreting Plato*, 13-22; y Thesleff, *Studies*, 86-94. Véase Thomas L. Pangle, “Editor’s Introduction”, en *The Roots of Political Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 1987), 3-17, para un recuento más completo de las razones para aceptar la lista antigua de diálogos auténticos no como perfecta, sino como lo mejor que tenemos.

22 Walter Nicgorski, “Cicero’s Socrates”, en *Law and Philosophy*, vol. I, ed. por John A. Murley, Robert L. Stone, y William T. Braithwaite (Athens: Ohio University Press, 1992), nos recuerda que Cicerón reconoció que “el Sócrates de Platón es, en cierto sentido, hecho o creado por Platón” (216) en *De fini-*

momentos en que las conversaciones tuvieron lugar simplemente como pistas del orden en que él quería que sus lectores imaginaran que estas ocurrieron.²³ La coherencia de la narrativa que emerge cuando se juntan los diálogos en el orden indicado corrobora el carácter y la importancia de las fechas dramáticas. Ya que en algunos diálogos la fecha es presentada de forma imprecisa, y en algunos pocos casos existen indicaciones contradictorias, no creo que la datación dramática pueda hacer más que indicar el orden y las conexiones entre los diálogos.

Cuando se leen en el orden indicado por sus fechas dramáticas, los diálogos cuentan una historia. La evidencia que soporta la datación de los diálogos y las lecturas que se resumen aquí se presenta de manera más completa en los capítulos relevantes de este libro.

La historia no comienza con el *Parménides*, la aparición más temprana de Sócrates, sino con las *Leyes*, el cual usualmente se considera como el último diálogo escrito por Platón. Como anoté anteriormente en la introducción, la evidencia para la datación de la composición de las *Leyes* es leve y altamente cuestionable. Pero cualquiera que sea la fecha en que Platón lo escribió, en este diálogo él pide a sus lectores que imaginen una conversación que tuvo lugar después de las guerras persas, a las cuales hay muchas referencias, pero antes de la guerra del Peloponeso, a la cual no hay ninguna referencia. Al acontecer

bus 2.2 y *De oratore* 3.67. Una de las más claras instancias de dicho reconocimiento de parte de Cicerón ocurre, irónicamente, cuando describe el último discurso en la *Apología de Sócrates* como “aquello que Platón le hizo emplear” (*Tusculanae disputationes* I.97; Nicgorski, “Socrates”, 228). No obstante, los autores contemporáneos no siempre se han adherido a esta percepción temprana. Kahn, en *Plato and the Socratic Dialogue*, argumenta que solo la *Apología de Sócrates* es histórica. Donald Morrison, “On the Alleged Historical Reliability of Plato’s *Apology*”, *Archiv f. Gesch. d. Philosophie* 82 (2000): 235-265, ofrece una crítica detallada al argumento de Kahn. Para una discusión general de las razones por las que la *Apología de Sócrates* debería leerse como un trabajo literario de Platón, con una base histórica más que como un reportaje histórico, véase R.B. Rutherford, *The Art of Plato* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), 29-34. David Wolfsdorf, “Interpreting Plato’s Early Dialogues”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27 (invierno 2004): 20, también observa que “la configuración particular de los elementos históricos no es precisa. Entre otras cosas, la ubicuidad del anacronismo... [sugiere que] los diálogos no tienen como propósito representar conversaciones que realmente ocurrieron”.

- ²³ No hago ninguna afirmación sobre el orden y el momento en que los diálogos fueron escritos o concebidos. Platón pudo haber compuesto algunos de los diálogos que muestran a Sócrates tarde en su vida, como la *Apología*, antes de escribir los diálogos que describen al Sócrates joven, como el *Parménides*; pudo haber “rellenado” algunas lagunas en la historia. No lo sabemos. Todo lo que tenemos son los productos terminados, y hay cierta controversia sobre qué diálogos escribió realmente. Puesto que yo tomo cada diálogo como representación de una conversación independiente, no creo que la narrativa general se vea gravemente dañada si algunos de los diálogos cuya autenticidad ha sido cuestionada fuesen ignorados. A este respecto yo sigo el razonamiento y la práctica de Rutherford (*Art*, 3). He tratado *Alcibiades II* e *Ion* solo en las notas como temáticamente relacionados con *Alcibiades I* y con la discusión sobre poesía homérica en la *República*, respectivamente. Para la datación dramática de *Ion*, véase John D. Moore, “The Dating of Plato’s *Ion*”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 15 (invierno 1974): 425-439.

antes de la guerra del Peloponeso, el diálogo también ocurre antes de que Sócrates se convirtiera en una figura pública en Atenas. De hecho, las *Leyes* nos muestra por qué surgió la filosofía socrática y por qué despertó un interés tan apasionado.²⁴ En la conversación que sostiene con dos ancianos estadistas dorios, un extranjero ateniense anónimo recurre extensamente a la poesía, la experiencia política o “historia” y la filosofía griegas presocráticas para proponer un nuevo y mejor régimen. No obstante, al final de estas propuestas legislativas (*Leyes* 965c-66a), el ateniense les dice a sus interlocutores que la ciudad que ha descrito en su discurso no llegará a existir a menos que ellos y la gente que los ayude a fundar la nueva colonia en Creta se unan en una investigación sobre la unidad de las virtudes y sobre lo noble y lo bueno. Tal investigación es necesaria para que la ciudad logre su objetivo declarado (770c-d). Para hacer que cada miembro de la comunidad sea lo más virtuoso posible, los líderes necesitan saber lo que la virtud o excelencia humana (*aretē*), definida tradicionalmente en la Grecia antigua como *kalokagathia* (nobleza y bondad), real y verdaderamente es. En otras palabras, para establecer la mejor forma posible de vida en común para los humanos y así resolver el problema político, es necesario plantear las preguntas características de la filosofía socrática. Pero, como el ateniense también les tiene que explicar a sus interlocutores filosóficamente insensatos, el acto de plantear aquellas preguntas será políticamente problemático, si no pernicioso, porque el cuestionamiento de las opiniones aceptadas fomenta la tendencia de los jóvenes a volverse impíos y rebeldes y, por lo tanto, amenaza la estabilidad de las leyes, así como el futuro del régimen.

Como sabe todo el que haya leído la *Apología*, las preguntas de Sócrates sobre lo noble y lo bueno finalmente provocaron a sus conciudadanos a acusarlo de y condenarlo por impiedad, aunque les tomó más de cuarenta años (y posiblemente una derrota en la guerra) para actuar en contra de él. Sin embargo, como indica Platón en el *Parménides* (dramáticamente datado en 450, un poco después de las *Leyes*), tal vez existían problemas filosóficos más serios en la búsqueda socrática del conocimiento de las “ideas” de las virtudes, lo noble y lo bueno. En este diálogo, un joven Sócrates (de diecinueve o veinte años) no es capaz de decirle al anciano filósofo eleático por qué piensa que existen ideas de relaciones y de virtudes, pero no de las especies naturales o de fenómenos más insignificantes como el cabello y el lodo. Sócrates tampoco es capaz de explicar cómo es que las cosas sensibles participan de los seres puramente inteligibles o cómo estos últimos pueden ser conocidos por los humanos que no son puramente inteligibles.

24 Una versión abreviada del argumento que se presenta de forma completa en el capítulo 1 se puede encontrar en Catherine H. Zuckert, “Plato’s *Laws*: Postlude or Prelude to Socratic Political Philosophy?”, *Journal of Politics* 66 (mayo 2004): 374-395.

En los dos diálogos que, se sugiere, ocurrieron primero, Platón muestra de esta forma que sería imposible establecer el mejor tipo de orden político sin practicar algo parecido a la filosofía socrática. No obstante, esta filosofía implicaba dos clases diferentes de problemas —tanto filosóficos como políticos— desde su concepción. Platón no dedica un solo diálogo a describir la educación y el desarrollo filosófico de Sócrates. Hay, en realidad, una brecha de diecisiete años entre el primer vistazo que tenemos del joven Sócrates en el *Parménides* y su aparición en el “escenario” en Atenas, por así decirlo, en el *Protágoras*. Lo que sí podemos ver, negativamente, es que Sócrates nunca siguió el consejo de Parménides de participar en el tipo de gimnasia argumentativa que el eleático describe en los últimos dos tercios del *Parménides*. Platón sí muestra que Sócrates proporciona tres relatos retrospectivos de su propia educación y desarrollo en tres diálogos que, según lo que se muestra, ocurrieron mucho más tarde. En el último día de su vida, Sócrates da una famosa explicación de cómo fue que se alejó de las investigaciones sobre la naturaleza que ahora llamamos filosofía presocrática y formuló el argumento que concierne a las ideas, el cual vemos que presenta en el *Parménides*. En el *Banquete* Sócrates les cuenta a sus amigos cómo fue que aprendió de “Diotima” a moverse más allá de pensar en términos de opuestos, el “es” y “no es” característico de Parménides y de su discípulo Zenón, hacia la investigación de las opiniones, especialmente sobre lo noble y bueno.²⁵ En la *Apología* Sócrates atribuye este giro en su pensamiento al oráculo de Delfos cuando explica cómo y por qué su filosofía ha despertado la enemistad de algunos de sus conciudadanos. Tanto en el *Banquete* como en la *Apología*, la instrucción o inspiración divina, podríamos decir, que llevó a Sócrates a recurrir al examen de las opiniones, especialmente acerca de lo noble y lo bueno, en lugar de limitarse a criticar los argumentos filosóficos anteriores (*logoi*), parece haber ocurrido después de 450, pero antes de 433.²⁶

En los diálogos posteriores a la presentación inicial de los problemas a los que estaba respondiendo, Platón presenta cuatro etapas o períodos de la manera de filosofar de Sócrates. En la primera etapa, compuesta por los dos conjuntos de conversaciones que Platón indica tuvieron lugar al principio y al final de la primera parte de la Guerra del Peloponeso —*Protágoras*, *Alcibiades* y *Cármides*,

25 Me han preguntado varias veces por qué no incluyo a “Diotima” (y Aspasia en el *Menéxeno*) entre los filósofos de Platón (a quienes no creo que deba, estrictamente hablando, llamar voceros, porque nadie en los diálogos habla por Platón de forma simple o directa). Aunque Sócrates relata a sus interlocutores lo que aprendió de Diotima y Aspasia, y explícitamente llama a estas dos sus maestras, Sócrates comunica lo que le dijeron a él. Platón no muestra a ninguna de las dos mujeres hablando directamente con otros interlocutores. Estas mujeres tampoco presentan una visión tan exhaustiva como la que presentan los filósofos de Platón.

26 Véase Catherine H. Zuckert, “The Socratic Turn”, *History of Political Thought* 25 (verano 2004): 189-219; y capítulo 3 en el presente volumen.

seguidos una década más tarde por *Laques*, *Hippias Mayor* e *Hippias Menor*—, vemos a Sócrates demostrando repetidamente la insuficiencia de la comprensión por parte de sus contemporáneos de la virtud, lo noble y lo bueno. Sócrates urge a sus interlocutores a que, al verse enfrentados a la insuficiencia comprobada de su comprensión actual, se unan a él en otras investigaciones filosóficas sobre lo noble y lo bueno, pero sus invitaciones no dan frutos. Sus dos compañeros más notorios, Alcibíades y Critias, no permanecen con Sócrates lo suficiente como para adquirir concepciones no tradicionales o no contradictorias de una vida humana que sea verdaderamente *kalos k'agathos* (noble y buena).²⁷ Los dos generales o estadistas con quienes Sócrates conversa en el *Laques* están demasiado ocupados con los asuntos públicos como para participar en cualquier otra conversación, y los sofistas (Protágoras e Hippias), que dicen ser capaces de enseñar a los jóvenes atenienses con ambiciones políticas cómo tener éxito, no buscan ser corregidos (y avergonzados) una vez más por Sócrates.

En la segunda etapa, constituida por un grupo de diálogos que Platón indica ocurrieron durante la segunda parte de la guerra del Peloponeso entre 416 y 411, Sócrates ya no se conforma con demostrar la insuficiencia de las opiniones de sus interlocutores, sino que comienza a presentar una clase de enseñanza positiva propia, aunque sea en forma de imágenes y mitos. También afirma que posee un cierto tipo de conocimiento limitado de *ta erōtika*. En el *Banquete* (sin duda datado en 416), Sócrates se reúne de nuevo con muchos de los atenienses presentes en su encuentro inicial con Protágoras. No obstante, en lugar de cuestionar las opiniones de los sofistas, con quienes estos atenienses se habían asociado, en el *Banquete*, el *Fedro* y la *República* Sócrates participa en una disputa con los poetas, origen de las nociones tradicionales de *kalos k'agathos* a las que los sofistas se adherían. En vez de demostrar la incoherencia interna de las nociones tradicionales, como lo había hecho en conversaciones previas, en estos diálogos (completados, sostengo, por el argumento sobre el bien humano en *Filebo*, que no tiene una fecha dramática definida) Sócrates propone una visión de otra comprensión mejor de una vida humana que sea noble y buena, la vida de aquellos que se unen en la búsqueda del conocimiento de lo que verdaderamente es noble y bueno. Como podemos ver en diálogos posteriores, Sócrates logra atraer un número de asociados habituales, aunque no persuade a todos sus interlocutores de la urgente necesidad de, y el incomparable gozo que se gana con, tales investigaciones filosóficas.

Sin embargo, Sócrates no logra proponer una visión integral de la inteligibilidad del todo. Es por eso que siempre se describe a sí mismo literalmente

²⁷ Cf. Jenofonte, *Memorabilia* I, 2, 24.

como un filósofo, un buscador de la sabiduría, más que como un conocedor o un hombre sabio. El *Timeo* es claramente posterior a la conversación que se relata en la *República*, aunque no necesariamente la sigue de forma inmediata; en el *Timeo* Platón les recuerda a sus lectores que Sócrates nunca presenta una cosmología, es decir, un relato de la naturaleza como un todo, al mostrar que Sócrates se sienta en silencio a escuchar un relato explícitamente mítico expuesto por otro estadista-filósofo sobre la construcción inteligible del cosmos.²⁸ De hecho, en la persona y el discurso de Timeo, Platón presenta un modelo o paradigma de la filosofía notablemente diferente del que representa Sócrates, quien busca el conocimiento examinando la opinión de otros, particularmente sobre los verdaderos propósitos de sus esfuerzos: lo bello y lo bueno. De acuerdo con Timeo, los filósofos no solo adquieren conocimiento del orden inteligible del cosmos, sino que también duplican ese orden dentro de sus propias almas a través de la observación y la contemplación del orden inteligible de los movimientos de los cuerpos celestes. Ellos y solo ellos son verdaderamente felices. Para adquirir las habilidades y el autocontrol necesarios para aprender sobre los movimientos ordenados de los cielos, sin embargo, tales filósofos deben ser criados bajo un cierto régimen. Para mostrar cómo el régimen descrito en los primeros cuatro libros de la *República* realmente podría llegar a surgir, a Timeo se le pide que explique cómo surgió el cosmos hasta tal punto en el que hay seres humanos capaces de convertirse en ciudadanos de este régimen. Aunque su relato de la construcción del cosmos por el demiurgo es un *tour de force* filosófico que incorpora lo mejor de la antigua ciencia natural griega (por lo que a menudo se ha tomado como “la cosmología de Platón”), Timeo no realiza el trabajo asignado. Hacia el final del diálogo, Timeo sugiere que las mujeres surgen de los hombres cobardes. No hay y nunca ha habido ninguna guardiana femenina potencial en el cosmos de Timeo, pero en la ciudad que Sócrates describe inicialmente, como en la *República*, habrá guardianes tanto masculinos como femeninos. Por esto, en la conversación que sigue, Critias tiene que presentar otro relato más tradicionalmente mitológico del origen de la antigua Atenas y la Atlántida para reemplazar el comienzo defectuoso de Timeo. No obstante, aunque el relato de Timeo de la

28 Lo más cercano a esto por parte de Sócrates es una mera afirmación de que el cosmos debe ser un trabajo de la inteligencia, lo que permite a Protarco coincidir sin ningún argumento de apoyo en *Filebo* 28e-30e. Francis MacDonald Cornford, *Plato's Cosmology: The "Timaeus" of Plato* (Londres: Routledge and Kegan, 1937), 75-79, señala que la descripción de Sócrates de las órbitas y las esferas en el mito de Er en la conclusión de la *República* no corresponde (y no afirma corresponder) con las observaciones empíricas de las orbitas de los cuerpos celestiales, como sí lo hace el relato de Timeo. La observación de Aristóteles (*Metaphysics* 987b1-8) de que Sócrates se ocupó de cuestiones éticas y descuidó el mundo de la naturaleza en su totalidad, aunque buscó lo universal en estas cuestiones éticas, describe así al personaje presentado en los diálogos de Platón.

generación de los varios tipos es risible, este señala una diferencia fundamental entre su filosofía y la de Sócrates. Sócrates nunca presenta una explicación del orden o la generación del cosmos, pero puede explicar el eros humano de una manera en la que Timeo no. En efecto, Sócrates presenta la filosofía como una actividad fundamentalmente erótica.²⁹

Puesto que él y sus lectores son seres humanos animados por una variedad de deseos, Platón dirige la atención de sus lectores de la contemplación timeana hacia la búsqueda socrática de la sabiduría, especialmente en lo que concierne a la mejor vida para los seres humanos, en la tercera etapa de su representación de la vida filosófica y carrera de Sócrates, compuesta por una serie de diálogos que ocurre en la última década del siglo v. Estos diálogos a menudo han sido agrupados con los que describen encuentros fundamentalmente críticos de Sócrates con los sofistas y los jóvenes atenienses infames durante la primera parte de la Guerra del Peloponeso como “tempranos” y *elenjético**. Sin embargo, hay, en efecto, dos diferencias importantes entre los dos conjuntos de diálogos. En el *Téages*, el *Eutidemo*, el *Lisis*, el *Gorgias* y el *Menón*, Sócrates ha adquirido la reputación y los seguidores que estaba buscando en el primer conjunto de diálogos. Como resultado, Platón nos puede mostrar el efecto que Sócrates tiene en algunos de sus asociados habituales, así como la clase de gente a la que no atrae o conserva como compañeros regulares. Al haber mostrado que Sócrates no pretende ser capaz de dar una explicación coherente del todo y que anima a sus compañeros a unirse a él en la búsqueda del conocimiento, Platón describe los resultados personales más que los filosóficos, así como algunos de los malentendidos característicos de esa búsqueda. No hace que Sócrates presente una gran doctrina.

En la cuarta etapa o período, constituido por los ocho diálogos cuyas fechas dramáticas los conectan con el juicio y la muerte de Sócrates, Platón presenta una defensa de su maestro. En los primeros tres de estos diálogos, presenta las razones y, por lo tanto, una defensa de la afirmación de Sócrates de que

29 Otra cosa piensa Jill Gordon, “Eros in Plato’s *Timaeus*”, *Epoche* 9, n.º 2 (primavera 2005); 255-277, tanto A.E. Taylor, *A commentary on Plato’s “Timaeus”* (Oxford: Clarendon Press, 1928) 260, 263-264, 493; como Conford, *Plato’s Cosmology*, 281n3, 145n1, observan correctamente que el eros se convierte en una parte del alma solo después de que se conecta a un cuerpo mortal y se confunde. Cuando Timeo afirma que los amantes del *nous* y el *epistēmē* (*ton de nou kai epistēmēs erastēn*) consideran los principios inteligibles como primeras causas (46d-e), se refiere a lo mismo y a lo otro, a los cuales el dios forzó a unirse en el alma del mundo e incrustó en las órbitas de los cuerpos celestes. En cuanto inteligibles, estos principios pueden ser bellos y buenos, pero ellos no son lo bello y lo bueno en sí mismos, esto es, los objetos del eros filosófico como lo describe Sócrates. Los principios inteligibles incrustados en las órbitas son copias de los seres puramente inteligibles creados por el demiurgo.

* [Nota de la traductora] Elenjético: propio del *elenchus* o refutación.

él es sabio solo en la medida que sabe que no sabe. En el *Teeteto* Platón hace que Sócrates le demuestre al joven y brillante matemático por qué el arte del que está tan orgulloso no puede ser considerado como conocimiento, propiamente hablando. En el *Eutifrón* Platón dramatiza los peligros de confiar en la inspiración divina, especialmente la clase de inspiración que dio origen a las historias contadas por los poetas griegos antiguos, y en el *Crátilo* hace que Sócrates demuestre la insuficiencia de los nombres o las palabras como fuentes del conocimiento de los seres.

Sin embargo, si los seres humanos no podemos adquirir el conocimiento por medio de números o inspiración divina o palabras, ¿cómo podemos llegar a entender algo sobre nosotros mismos y sobre nuestro mundo? ¿Tiene sentido continuar buscando un conocimiento que nunca podremos alcanzar? La famosa advertencia de Sócrates en cuanto a su propio conocimiento, sumada a su persistente cuestionamiento y refutación de los demás, hizo que pareciera ser un simple crítico destructivo de la moral tradicional, un “sofista” erístico. Esta crítica es planteada en su forma más fundamental por un anónimo extranjero eleático. En un conjunto de conversaciones que, según se dice, tuvieron lugar el día después del *Teeteto*, el *Eutifrón* y el *Crátilo*, el extranjero primero acusa a Sócrates, en efecto, de ser un sofista. Al refutar las opiniones de otros en conversaciones privadas, Sócrates parece saber todas las cosas sobre las cuales cuestiona a sus interlocutores, aunque él mismo sabe “irónicamente” que no las sabe (en otras palabras, Sócrates encaja dentro de la última, y aparentemente mejor, definición de un sofista). En el *Político* el extranjero sugiere luego que ese cuestionamiento de las opiniones tradicionales sobre lo justo y lo noble en el que Sócrates participa socava el Estado de derecho y, junto con él, la mejor forma posible de gobierno.

Platón presenta la respuesta de Sócrates a estos cargos en su *Apología*, *Critón* y *Fedón*. En la *Apología*, Sócrates sostiene que su cuestionamiento de las opiniones de sus contemporáneos con respecto a lo justo, lo noble y lo bueno constituye el más grande servicio posible no solo a Atenas, sino también al dios de Delfos. En el *Critón* Sócrates demuestra que él y su filosofía no socavan el Estado de derecho, ni en sus argumentos ni en sus acciones. Y, finalmente, en el *Fedón*, Sócrates les ofrece a sus allegados en privado tanto los argumentos como un ejemplo que, espera, les permitan persistir en sus investigaciones filosóficas después de que él haya muerto. El hecho de que muchos de los individuos presentes luego escribieran diálogos “socráticos” y establecieran varias escuelas filosóficas sugiere que Sócrates tuvo éxito en dejar un legado filosófico. En el *Menéxeno*, Platón dramatiza el legado político que Sócrates dejó a su propia ciudad anacrónicamente y, por lo tanto, desde la tumba, por así decirlo, al hacer que el filósofo presente un discurso que atribuye a Aspasia en el cual les muestra a los atenienses cómo

entender de forma más moderada y justa la historia de su ciudad y, por ende, sus propias vidas políticas.

La lectura de los diálogos como incidentes discretos de una historia en curso nos permite preservar la integridad de las obras de arte individuales. Al encadenarlos en el orden de sus fechas dramáticas, no solo obtenemos un “hilo conector” que nos ayuda a ver la forma del corpus de Platón en su conjunto; también seguimos las indicaciones del propio Platón sobre las relaciones de una conversación con otra. En contraste con la cronología de la composición, no se nos lleva a presentar inferencias basadas en la interpretación del contenido de los diálogos como si ellas fueran basadas en “hechos” históricos determinados de manera externa sobre el momento en que estos diálogos fueron escritos —hechos que, repito, no conocemos—. ³⁰

El orden en el que leemos los diálogos afecta la manera en que los entendemos, tanto individualmente como en su relación entre sí. ³¹ Para mencionar

30 Como Eduard Munk, *Die Natürliche Ordnung der Platonischen Schriften* (Berlín: Dümmler, 1857), vii, señaló hace tiempo, los intentos de datar los diálogos con base en el uso del estilo o la palabra implican inferencias que parten de supuestos altamente cuestionables. Platón era un artista consumado que era capaz de usar muchos estilos en la representación de intercambios de palabras entre diferentes personajes individuales. Incluso si, como muestran los estudios estilométricos, hay seis diálogos en los que Platón usa frases y construcciones similares, observa Thesleff, la evidencia de que estos diálogos fueron escritos “tarde” es ligera. Tampoco se puede asumir de esto que Platón tenía la intención de que estas conversaciones fuesen leídas como producciones “tardías” (Thesleff, 69-71). El orden que Munk propuso se parece al orden que he presentado con base en la datación dramática en la medida en que también se apoya en las fechas dramáticas y sugiere que los diálogos representan tres períodos en el desarrollo de la filosofía de Sócrates: 1) la dedicación de Sócrates a la filosofía y su batalla contra la sofística: *Parménides*, 446; *Protágoras*, 434; *Cármides*, 432; *Laques*, 421; *Gorgias*, 420; *Ion*, 420; *Hípias Mayor*, 420; *Crátilo*, 420; *Eutidemo*, 420; y el *Banquete*, 417; 2) la verdadera sabiduría de Sócrates: *Filebo*, 410 y *República*, *Timeo*, *Critias*, 410, y 3) Sócrates muestra el carácter verdadero de su enseñanza a través de una crítica de puntos de vista opuestos y de su martirio: *Menón*, 405; *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Eutifrón*, la *Apología*, *Critón* y *Fedón*, 399. Algunas de estas fechas han sido puestas en duda (como muestro en las notas de los capítulos que siguen). Munk se ve obligado, por otra parte, a dejar de lado algunos diálogos que no pertenecen al ciclo (y que, por lo tanto, posiblemente representan trabajos tempranos de Platón): *Alcibiades I*, *Lisis*, *Hípias Menor*, así como trabajos tardíos como las *Leyes* y *Menéxeno*. Es decir, Munk tiene que recurrir a la cronología de la composición que él mismo criticó para explicar algunos escritos platónicos, y omite otros enteramente —incluido el *Fedro*— además de diálogos posiblemente inauténticos tales como el *Téages* y *Alcibiades II*. Él no ve la forma en que el extranjero eleático reta a Sócrates en el *Sofista* y el *Político*; toma estos diálogos, por el contrario, como si ellos mostraran la forma en que Platón combinó la filosofía eleática con la moralidad socrática.

31 Charles Griswold, “E Pluribus Unum? On the Platonic ‘Corpus’”, *Ancient Philosophy* 19 (1999): 386-393, da un paso en esta dirección, pero solo ofrece principios generales que soportan la cronología dramática que bosqueja en la nota 29, y apenas indica (387-393) algunos de los resultados interpretativos que tal lectura de los diálogos podría traer. Tanto Joseph Cropsey, *Plato’s World* (Chicago: University of Chicago Press, 1995); como Jacob Howland, *The Paradox of Political Philosophy: Socrates’ Philosophical*

algunos ejemplos particularmente notorios: con base en una supuesta cronología de la composición, la *Apología de Sócrates* se considera usualmente como un trabajo temprano, mientras que el *Parménides* es considerado como una producción “del medio” o incluso “tardía”. No obstante, según lo que indican las fechas dramáticas, el *Parménides* describe una de las primeras apariciones públicas de Sócrates, mientras que la *Apología* ocurre al final de su vida. En el *Parménides* anticipamos el futuro desarrollo de Sócrates; en la *Apología* él trata de explicarles a sus conciudadanos lo que ya ha hecho. De acuerdo con la misma cronología de la composición, el *Critón* es temprano, el *Fedón* pertenece al período del medio de Platón y el *Sofista* y el *Político* son tardíos. Sin embargo, si seguimos la datación dramática, vemos que se muestra de manera explícita que el *Sofista* y el *Político* ocurren el día después de que Sócrates es acusado. A partir de las conversaciones en las que el “extranjero” eleático implícitamente acusa a Sócrates de ser un sofista y de haber provocado las acusaciones en su contra, la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón* parecen ser respuestas a sus acusaciones más filosóficas, así como a la acusación legal.

La lectura de los diálogos en el orden indicado por su datación dramática, por lo tanto, produce dos beneficios inmediatos. Primero, nos permite reconocer las diferencias en la presentación que Platón hace de Sócrates, las cuales llevaron a la mayoría de los comentaristas a adoptar la tesis del desarrollo en lugar de mantener una lectura unitaria de Sócrates, mucho menos de Platón, sin pretender tener un conocimiento histórico que, de hecho, no tenemos sobre el momento en el que Platón escribió los diálogos individuales. En segundo lugar, y más importante, la cronología dramática nos permite ver la forma en que Platón usó a sus otros portavoces filosóficos, primero, para establecer los problemas, filosóficos y políticos, que fueron legados a Platón y a su maestro por los presocráticos y, segundo, para indicar las limitaciones de las “soluciones”, tanto cosmológicas como lógicas, que Sócrates propuso. Claramente Sócrates es la figura central del corpus platónico, pero el entendimiento de Platón es más comprensivo que el de su protagonista principal. Eso no quiere decir, no obstante, que Platón simplemente esté de acuerdo con Timeo o con el extranjero eleático. Al contrario, usa a Sócrates para criticarlos. Mi argumento es que la comprensión del propio Platón se encuentra en la forma en que juxtapone las diferentes posiciones filosóficas, dramatizando las limitaciones de los argumentos que Sócrates articula, pero mostrando, al final, que no existe una alternativa mejor.

Trial (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998), enfatizan la secuencia de los diálogos conectados de manera explícita por su datación dramática con la muerte de Sócrates.

III. Clases atípicas de diálogos

A. Los diálogos narrados: el interior de Sócrates

La mayoría de los diálogos son presentados como dramas en prosa, pero algunos —nueve, para ser precisos— son narrados.³² Y, al igual que la narrativa que surge con base en las fechas dramáticas, los diálogos narrados resaltan el rol y la figura de Sócrates. Cuatro de estos diálogos —*Amantes*, *Lisis*, *Cármides* y *República*— son narrados enteramente por Sócrates. Dos —*Protágoras* y *Eutidemo*— son narrados por Sócrates después de un intercambio dramático introductorio. Los tres diálogos que no son narrados por Sócrates —*Parménides*, el *Banquete* y *Fedón*— contienen relatos o reportes de incidentes en la educación de Sócrates, descubrimientos o lecciones que, como argumento en el capítulo 3, contribuyeron a hacer de Sócrates el tipo distintivo de filósofo en el que se convirtió.³³

Los cuatro diálogos narrados enteramente por Sócrates son conversaciones que él mismo elige contar, en todos los casos, a un público anónimo de un número indeterminado de personas. Al relatar estas conversaciones, Sócrates parece estar tratando de afectar, si no controlar, lo que la gente sabe en general y, por tanto, lo que piensa de sus interrogatorios a los demás.³⁴ A menudo parece que está intentando corregir algunos malentendidos o malinterpretaciones sobre su actividad filosófica. El hecho de que elija relatar estas conversaciones hace que estas contrasten con la explicación de su actividad filosófica que tuvo que dar por requerimiento, si no por ley, en la *Apología*.

En los cuatro diálogos narrados en su totalidad por Sócrates, nos enteramos de las conversaciones que este sostuvo con jóvenes nobles atenienses. En vez de corromper a los jóvenes con los que se asociaba, en los cuatro casos Sócrates muestra que estaba tratando de ayudarlos a volverse mejores al animarlos a buscar una clase de conocimiento más importante. En dos de estos diálogos, *Cármides* y

32 El diálogo que el niño esclavo lee en el *Teeteto* originalmente fue narrado a Euclides por Sócrates, pero Euclides le dice a Terpsión que le quitó los signos de esta narración, por ejemplo, “él dijo”, y así lo transformó en un diálogo dramático. Como resultado, los lectores no sabemos si Sócrates hizo algunos comentarios en la conversación cuando se la relató a Euclides. Los académicos están en desacuerdo sobre el estatus histórico de los diálogos narrados. Mientras que Thesleff argumenta (*Studies*, 56-62) que los diálogos narrados probablemente preceden los dramáticos, Rutherford observa (*Art*, 45) que Jenofonte nunca hace a Sócrates el narrador y sugiere que Platón fue el primero en hacerlo.

33 Cf. Leo Strauss, *On Plato's "Symposium"*, ed. y con prólogo de Seth Benardete (Chicago: University of Chicago Press, 2001), 186.

34 Sin duda, con base en los comentarios de Platón en la *Carta VII*, podríamos leer todos los diálogos, en el fondo, como una defensa de Sócrates. Este parece ser enfáticamente el caso, sin embargo, de los diálogos narrados por el propio Sócrates (y no tan obvio en el de diálogos como el *Filebo* o el *Político*).

Los rivales, Platón muestra que Sócrates iba al gimnasio en busca de jóvenes con los que pudiera llevar a cabo sus investigaciones filosóficas. En otros dos vemos que Sócrates fue invitado u obligado a participar en la conversación por deseo de sus jóvenes asociados. La razón principal por la que Sócrates entablaba conversaciones con otros, queda claro, era su preocupación por los jóvenes; no estaba intentando aprender algo por sí mismo, sino atraerlos a ellos a una vida dedicada a la filosofía.

Como narrador, Sócrates puede explicar cómo fue que llegó a hablar con estos individuos específicos y cómo ellos u otros reaccionaron al intercambio. En *Los rivales* no nos cuenta por qué fue a la escuela de Dionisio, pero, una vez llega allí, utiliza la oportunidad para cuestionar otras concepciones erróneas de la filosofía y para animar a sus interlocutores a buscar la forma de conocimiento más útil: cómo ser justo y moderado. En el *Cármides*, Sócrates explica que, al volver de Potidea con el ejército, pasó por la escuela de lucha de Taureas, ansioso por reanudar sus conversaciones habituales y descubrir si alguno de los jóvenes había demostrado ser particularmente noble o bello y sabio en su ausencia. Así como en *Los rivales* y en el *Lisis*, también en el *Cármides* queda claro que los otros hombres y los jóvenes no se reúnen en los gimnasios principalmente para filosofar.

Sócrates se ve forzado, por lo tanto, a tomar en cuenta las preocupaciones de sus interlocutores —ya sea sobre el curso de la guerra o la forma de atraer amantes— para poder inducirlos a participar en las conversaciones filosóficas que él mismo valora. Esta necesidad de hablar, al menos inicialmente, de las preocupaciones políticas o los deseos personales que mueven a sus jóvenes asociados fue una de las razones por las que los compatriotas de Sócrates no entendieron el verdadero carácter de su filosofía o de los beneficios potenciales que esta traería para la ciudad. Al igual que en *Los rivales*, también en el *Cármides*, Sócrates admite que le emociona la presencia de jóvenes hermosos, pero también muestra que ha conquistado sus deseos corporales al conversar, en lugar de buscar yacer, con ellos (si no tuviéramos los testimonios de Sócrates sobre sus propios sentimientos, podríamos pensar, con base en lo que dice Alcibíades en el *Banquete*, que Sócrates era simplemente frígido o indiferente a la belleza corporal). En el *Cármides* también vemos que Sócrates trata de convencer a dos futuros tiranos de Atenas, ambos parientes de Platón, de que se vuelvan moderados. Tanto él como nosotros sabemos que no tuvo éxito: a Cármides y Critias les pareció que la conversación con Sócrates era entretenida y quisieron hacer que este se quedara más tiempo, pero no fueron convencidos de volverse más moderados. Aun así, como narrador, Sócrates puede mostrar que entiende la dificultad que experimentan los seres humanos a la hora de ejercer el dominio sobre sí mismos, y que estaba intentando hacer que estos jóvenes aristocráticos atenienses fueran más moderados y piadosos.

En la famosa introducción de la *República*, Sócrates explica que bajó al Pireo con Glaucón, el hermano de Platón, a ver la primera celebración de una nueva diosa extranjera, y que se quedó para hablar sobre la justicia gracias a una combinación de la amenaza de Polemarco de detenerlo por la fuerza y su propio deseo de acomodar a Glaucón. Cuando el padre de Polemarco, Céfalos, se va, se les recuerda a los lectores que las conversaciones socráticas eran más atractivas para los jóvenes que para los viejos y que Sócrates prefería hablar con los primeros. Es imposible que los seres humanos se vuelvan mejores, más justos o más moderados sin cuestionar, desafiar y finalmente reemplazar las opiniones y convenciones viejas. No obstante, como muestra Platón en la *República* (y en todos sus otros diálogos), Sócrates cuestionaba las opiniones aceptadas, particularmente sobre lo noble y lo bueno, pero lo hacía en privado, conversando con individuos, y no en público, hablando en la asamblea o desobedeciendo la ley.³⁵

En la *República* Sócrates describe una nueva y más bella “ciudad en la palabra” en una reunión secreta de toda la noche, pero concluye que el propósito de esta ciudad es servir como paradigma interno para que el individuo lo use al ordenar su propia alma. Como en el *Cármides*, también en la *República* Sócrates comienza por tener en cuenta las ambiciones políticas y los intereses de sus interlocutores. Gradualmente intenta mostrarles, sin embargo, que solo podrán realizar su deseo de vivir la mejor forma posible de existencia humana al filosofar de una manera socrática. Al final del diálogo no queda claro que haya tenido éxito. Los hermanos de Platón no se convirtieron en tiranos como Critias y Cármides, pero tampoco se convirtieron en filósofos.

Al comienzo del *Lisis*, a los lectores también se nos recuerda el carácter poco convencional, posiblemente ilegal e impío de la filosofía socrática cuando Sócrates explica que acompañó a un grupo de jóvenes, a solicitud de ellos, a un gimnasio en el que algunos jóvenes bellos celebraban un festival. No está claro que a los hombres mayores como Sócrates se les permitiera asistir a tales celebraciones; al final del diálogo, los tutores esclavos de los dos niños con los que Sócrates ha

³⁵ En la *Apología* 29d, el Sócrates de Platón declara que él desobedecerá a “los hombres de Atenas” si ellos le prohíben que filosofe en el futuro. Hasta el momento en que los atenienses condenaron a Sócrates por los crímenes capitales de impiedad y corrupción de los jóvenes, la ley de Atenas no prohibía la filosofía. Si, como dicen después “las leyes” en el *Critón*, fueron los miembros particulares del jurado ateniense quienes trataron a Sócrates injustamente y no las leyes *per se*, se puede presumir que ellas tampoco prohibieron tal filosofar después del juicio. Existía, por supuesto, una relación compleja entre la ley y la opinión en la antigua Grecia, en donde *nomos* se refería a las costumbres y, por lo tanto, a las leyes tanto escritas como no escritas. En ese entonces, como ahora, sin embargo, existía también una diferencia, a menudo puesta en manifiesto en los diálogos platónicos, entre lo que los individuos querían para sí mismos y lo que estaban dispuestos a decir en público que era lo correcto o lo justo. Después del juicio y la muerte de Sócrates, Platón dejó Atenas, pero más tarde retornó. Aristóteles también llegó a temer la persecución y huyó.

estado conversando los llevan a casa a la fuerza. Los jóvenes quieren que Sócrates demuestre su conocimiento erótico mostrándole a uno de ellos cómo atraer a un joven amado. Como en *Los rivales*, también en el *Lisis*, Sócrates muestra que un amante atrae a su amado al darle un conocimiento útil más que al acicalarse a sí mismo o al amado. Como en *Los rivales*, también en el *Lisis*, Sócrates no afirma haber demostrado lo que es el *philon*, o, incluso, lo que la búsqueda del conocimiento de este, la filosofía, entrañaría. Paradójicamente, sí dice en el final del diálogo que él y los dos jóvenes se hicieron amigos. Sócrates afirma, en otras palabras, que ha establecido una especie de comunidad con los jóvenes, dedicada a la mejora de ambas partes, incluso en los casos en los que él no ha podido responder explícitamente la pregunta que están debatiendo de manera satisfactoria. Así como en la *República*, en el final del *Lisis* no es claro si los jóvenes continuarán su amistad con Sócrates o no. De hecho, sabemos por el *Fedón* que Menéxeno se convirtió en un compañero habitual de Sócrates, pero Lisis no. Sin embargo, Menéxeno no se convirtió en filósofo; como aprendemos en el diálogo que lleva su nombre, él tenía ambiciones políticas, las cuales Sócrates ayudó a realizar de manera que beneficiaran a todos los atenienses. De los diálogos narrados aprendemos que Sócrates no siempre lograba el efecto que buscaba. Él no fue capaz de convencer a muchos de sus jóvenes interlocutores de que persiguieran una vida de filosofía. Ni siquiera fue capaz de persuadir a algunos de ellos de que actuaran de una manera más justa en términos políticos y convencionales. Sin embargo, sus comentarios como narrador nos muestran sus intenciones, así como su reconocimiento de los efectos limitados que podía tener en sus interlocutores en una sola conversación.

En los dos diálogos narrados por Sócrates después de un prólogo dramático, el *Protágoras* y el *Eutidemo*, lo vemos interrogando a los sofistas. Quienes acusaban a Sócrates de corromper a los jóvenes pensaban que él era un sofista. Las preguntas de Sócrates a los sofistas no solo destacan las diferencias entre él y ellos, sino que también señalan las razones por las que sus compatriotas lo confundieron con uno de ellos. Debido a que pretendían enseñar la virtud, los sofistas cobraban honorarios por sus lecciones. Como Sócrates enfatiza en su *Apología*, él no pretendía enseñar la virtud y tampoco cobraba honorarios. En sus conversaciones con los sofistas, sin embargo, Sócrates muestra que sabe cómo argumentar mejor que los sofistas al probar que ellos no saben lo que es la virtud. En otras palabras, demuestra que los sofistas realmente no saben de lo que están hablando y, por lo tanto, no cobran justamente por sus lecciones. Al mismo tiempo, Sócrates (o Platón) indica que estaba familiarizado con los sofistas personalmente, así como con sus doctrinas, y que esta familiaridad contribuyó a la creencia de sus compatriotas de que él era uno de ellos. Antes de llevar a un joven ateniense a conocer al famoso sofista, en el *Protágoras* Sócrates le advierte a Hipócrates, quien lo ha despertado para pedirle que le presente al

sofista, que sea cuidadoso con las lecciones que adquiere. No obstante, también observamos que, inmediatamente después de esto, Sócrates relata una versión de su victoria sobre Protágoras a un público ateniense anónimo y, de esta forma, contribuye a la formación de su propia reputación de ser una especie de “super-sofista”. En el *Eutidemo*, Critón, el viejo amigo de Sócrates, le pide a este que le relate la conversación que tuvo con un par de sofistas el día anterior.³⁶ Aunque Sócrates hace que los sofistas parezcan ridículos, al final de la conversación anima a Critón a traer sus hijos para que vayan con él a tomar clases con los hermanos. En estos diálogos Platón muestra no solo que Sócrates no era un sofista, sino también que los sofistas no fueron sus objetivos primarios o enemigos, como han afirmado algunos comentaristas.³⁷ Puede que los sofistas no tuvieran el conocimiento que prometían ofrecer, pero al menos reconocían la importancia del discurso o el argumento a la hora de aprender a ser virtuoso. Sin el conocimiento que nos proporcionan los comentarios de Sócrates sobre sus propias intenciones y esfuerzos, era difícil distinguirlo a él de ellos.

Mientras que los diálogos narrados por Sócrates enfatizan los efectos que tuvo, o al menos quiso tener, en los jóvenes atenienses, los diálogos narrados por otros contienen secciones que explican cómo y por qué Sócrates se involucró en el tipo de investigaciones que emprendió para sí mismo, para descubrir la verdad, y no simplemente por el efecto que sus investigaciones pudieran llegar a tener sobre sus interlocutores o público. En el último día de su vida, en el *Fedón*, escuchamos a Sócrates hacer un relato retrospectivo de las razones por las que abandonó las investigaciones de los fenómenos naturales en las que estuvo involucrado en su juventud para dirigirse hacia un examen de los argumentos (*logoi*) de otros. En el *Parménides* vemos que Sócrates utiliza el argumento sobre las ideas que desarrolló como hipótesis en el *Fedón* para criticar a Zenón. Sin embargo, Sócrates no pudo responder las preguntas planteadas por Parménides en cuanto a su argumento sobre las ideas. No nos enteramos de cómo respondió Sócrates en ese momento a la demostración de gimnasia filosófica de Parménides. No es hasta más tarde, en el *Banquete*, que Sócrates cuenta una historia acerca de la

³⁶ El hecho de que los dos diálogos narrados, que son relatados a personas nombradas (en lugar de un público anónimo), el *Eutidemo* y el *Fedón*, sean dirigidos, en el primer caso, a uno de los amigos más cercanos de Sócrates, quien estuvo presente en su muerte, y, en el segundo, por otro amigo de Sócrates, también presente en su muerte, a una figura amistosa que preguntó específicamente qué dijo y qué hizo Sócrates (*Fedón* 57a-58e), sugiere que estos dos diálogos se preocupan particularmente por lo que Sócrates quería que sus amigos conocieran de su actividad.

³⁷ Véase, por ejemplo, Hans-Georg Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, trad. por P. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1986), 61, 99; y Weiss, *Socratic Paradox*. En los capítulos dedicados a estos diálogos expreso los motivos de mis propias afirmaciones polémicas sobre la relación de Sócrates con los sofistas.

forma en que Diotima le enseñó a examinar la opinión como eso que está entre el conocimiento y la ignorancia, el ser y el no ser, lo cual le permitió escapar de la aporía que resulta de los argumentos eleáticos en términos de los mutuamente excluyentes “es” y “no es”.

Si Platón no hubiera escrito estos diálogos narrados, sus lectores tendríamos solo la visión externa de Sócrates proporcionada por los diálogos dramáticos. Al juzgar solo sobre la base de las apariencias, en la ausencia de la versión del propio Sócrates de su esfuerzo, los lectores, al igual que los compatriotas de Sócrates, podríamos tener dificultades en distinguir los intentos de este de atraer compañeros jóvenes de aquellos de los sofistas extranjeros o de los amantes masculinos mayores. Podríamos haber observado que Sócrates no cobraba una tarifa por escuchar sus conversaciones, ni tampoco parecía buscar el placer físico en su trato con los hombres jóvenes. Pero, entonces, ¿por qué estaba tan ansioso por hablar con ellos, y no con pensadores y filósofos más maduros, para persuadirlos de que se unieran a él en sus exámenes de la opinión? En otras palabras, ¿por qué se convirtió Sócrates en el tipo particular de filósofo que fue? En los diálogos dramáticos podemos ver cómo interrogaba a los otros sobre sus puntos de vista de lo noble y bueno. Sin embargo, es solo a través del discurso retrospectivo indirecto que una narración hace posible que aprendamos cuáles fueron los pasos o etapas en la educación de Sócrates que le permitieron emprender estas investigaciones.

B. Los diálogos sin fecha: una visión general externa de Sócrates

Un lector atento se dará cuenta de que la narrativa que acabo de esbozar no incluye tres de los cuatro diálogos que no tienen datación dramática: *Hiparco*, *Minos*, *Los rivales* y *Filebo*. Sócrates es el vocero principal en todos, así que claramente ocurrieron durante su vida —y, aún más precisamente, durante el período en el que se sabía que estaba examinando las opiniones de sus contemporáneos sobre lo justo, lo noble y lo bueno—. Sus interlocutores en todos parecen ser atenienses jóvenes, si bien anónimos.³⁸ La ausencia de personalidades y tiempos específicos es una de las razones principales por las que muchos comentaristas piensan que *Hiparco*, *Minos* y *Los rivales* son falsos, escritos por un imitador y no por Platón. Lo más fácil para un comentarista que intente mostrar la coherencia del corpus platónico en términos de las características dramáticas de los diálogos, incluyendo

³⁸ Leo Strauss, “On the Minos”, en *Liberalism Ancient and Modern* (Nueva York: Basic Books, 1968) observa: “En cuanto al carácter del compañero, sospechamos que ya no era muy joven” (74).

particularmente la datación dramática, sería desestimar los tres breves diálogos sin fecha como inauténticos y relacionar el *Filebo* temáticamente con la *República*, como en la lista anterior. Sin embargo, debido a que los motivos para declarar que estos y otros diálogos no son auténticos son problemáticos y, por lo tanto, son fuente de controversia, parece mejor (y más seguro) mostrar cómo estos y otros diálogos posiblemente, aunque no definitivamente, falsos se pueden incluir en una versión coherente del corpus.³⁹

Así como los diálogos que cuentan con fechas dramáticas más específicas, estos diálogos apuntan al papel central de Sócrates en el corpus platónico. Incluso si no son auténticos, estos diálogos reflejan lo que son, y lo que los admiradores contemporáneos de Platón veían como, los temas centrales en su presentación de Sócrates: el deseo de parte de todos los seres humanos de adquirir y poseer lo bueno; el cuestionamiento de la justicia de las leyes y costumbres establecidas, y la utilidad y carácter verdaderos de la filosofía. La omisión de los nombres de los interlocutores individuales y del momento específico en que se produjeron estas conversaciones puede reflejar, como han argumentado algunos comentaristas, una falta de habilidad artística por parte del autor. Sin embargo, esta omisión puede servir para indicar la forma en que estos temas o preguntas dominan la filosofía socrática. Pocos académicos han expresado dudas sobre la autenticidad del *Filebo*, a pesar de que no cuenta con un tiempo específico o escenario más allá de Atenas y los interlocutores de Sócrates solo tienen nombres genéricos que significan “amante o amado por los jóvenes” y “primer principio o regla”. Este diálogo también comienza, de manera más bien poco artística, en medio de una conversación que ya está en marcha y termina antes de que esta acabe.

El *Hiparco* y el *Minos* son los únicos diálogos que inician abruptamente, sin ninguna introducción dramática, con una de las preguntas que empiezan por “¿qué es...?”, por las que Sócrates era famoso. Estos también son los únicos dos diálogos que llevan los nombres de tiranos antiguos. La razón parece ser, inicial y externamente, que ningún otro personaje en estos diálogos es nombrado excepto Sócrates.⁴⁰ Cuando se mira con atención, sin embargo, también parece haber una conexión temática entre el hecho de nombrar a los tiranos y las preguntas planteadas en estos diálogos. En el *Hiparco*, Sócrates trata de convencer a un joven

39 Cf. Strauss, *Symposium*, II: “Hoy en día, algunos de los diálogos que han llegado a nosotros como diálogos platónicos se consideran falsos. Creo que es prudente suspender nuestro juicio sobre este tema y sencillamente aceptar todos los diálogos que han llegado a nosotros como diálogos platónicos”.

40 Como explica Strauss: “Dado que nadie más parece estar presente en la conversación, el trabajo no podría tener como título, como sucede en la mayoría de los diálogos platónicos, el nombre de un participante en la conversación socrática o el de un oyente” (“Minos”, 65).

moralista de que puede que “los amantes de la ganancia” no sean los “sinvergüenzas descarados” que él considera que son, si la ganancia es un bien y todos los seres humanos buscan el bien. En el *Minos* Sócrates le dice a un ateniense ligeramente menos joven y asertivo que la ley no puede ser definida simplemente en términos de lo que los atenienses dicen que es la ley. Otras ciudades también tienen leyes, diferentes a las de Atenas, y todas estas ciudades afirman que sus leyes son justas. Las “leyes”, entendidas de esta forma, parecen ser una variedad de intentos por descubrir lo que es verdaderamente justo y deberían ser juzgadas en consecuencia. Así, ambos diálogos dramatizan la forma en que Sócrates cuestiona las bases y el contenido de la moral tradicional. Y vemos que las preguntas específicas planteadas por Sócrates sobre el contenido y la base de la moralidad tradicional que declara que buscar la ganancia es bajo, si no malo, y que la ley es justa también lo llevan a cuestionar los motivos por los cuales la forma de gobernar egoísta y sin ley de los tiranos había sido castigada.⁴¹ En el *Hiparco* Sócrates afirma que el tirano ateniense era, de hecho, un hombre sabio y bueno que trató de educar a sus súbditos, aunque Sócrates luego señala que Hiparco quería educar a sus súbditos para que admiraran su sabiduría más que la del dios en Delfos. Además, en el *Minos* Sócrates sugiere que la creencia ateniense, propagada por los trágicos, de que el legislador fundador de Creta fue un tirano puede no ser cierta.⁴² Ningún lector que haya estado expuesto solo a estos dos diálogos se sorprendería al saber que Sócrates despertó la ira de algunos de sus conciudadanos y que fue acusado y condenado por corromper a los jóvenes de forma ilegal. En otras palabras, aun si estos diálogos no son auténticos, presentan una visión popular de Sócrates que es consistente con los otros trabajos de Platón.

En *Los rivales* Sócrates le cuenta a un público anónimo que fue a la escuela de Dionisio, en donde vio a dos jóvenes discutiendo.⁴³ Puesto que Platón tuvo un maestro llamado Dionisio (Diógenes Laercio 3,5), un traductor se preguntó

41 Christopher Bruell, *On the Socratic Education* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1999), observa que, según Sócrates en la *República* (344a), “se cree que un tirano es aquel que no respeta la ley ni ninguna otra consideración en su búsqueda de más” (3).

42 Sócrates cita la autoridad del poeta Homero, la cual fue respetada más ampliamente en la antigua Grecia, a diferencia de los trágicos. El hecho de que el relato según el cual Zeus educa a su hijo Minos en la cueva venga de un cuento elaborado por Odiseo para poner a prueba, si no simplemente para engañar, a su esposa debería hacernos preguntar hasta qué punto el propio Sócrates toma en serio el relato sobre los orígenes divinos de la ley de Creta. Sócrates admite que algunos creen que Zeus y Minos participaron en algo más parecido a una “fiesta de copas” que a un “banquete” intelectual en la caverna, pero sugiere que, si este fuera el caso, Minos no habría prohibido por ley la bebida entre los cretenses. Ningún gobernante sabio trataría a sus súbditos y a sí mismo de una manera tan obviamente diferente. Sin embargo, la pregunta que deja abierto el diálogo es si Minos fue un legislador sabio o no.

43 Véase Michael Davis, “Philosophy and the Perfect Tense: On the Beginning of Plato’s *Lovers*”, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 10, n.º 2 (1980): 75-97, para una lectura detallada del comienzo del diálogo.

si Platón no se representó a sí mismo en uno de los jóvenes guapos de familias de buena reputación que dejan su propio debate para escuchar a Sócrates interrogando a otros.⁴⁴ Ya que Sócrates pregunta qué es filosofar, el diálogo parece plantear la cuestión central de todo el corpus platónico. Su autenticidad ha sido cuestionada, sin embargo, incluso en tiempos antiguos.

Sócrates, quien no puede escuchar lo que los jóvenes estaban diciendo, pero infiere de sus gestos que están hablando sobre las teorías de Anaxágoras u Oinópides, abre la conversación preguntándole a otro observador de qué están hablando los jóvenes, “sin duda es algo importante y hermoso” (*Los rivales* 132b). Por el contrario, el observador responde, “están parlotando sobre los espacios celestes y recitan camelos filosóficos” (132b). Cuando Sócrates pregunta, sorprendido, si filosofar es vergonzoso, recordamos la diferencia entre Sócrates y sus antecesores cosmológicos. Sócrates investiga las opiniones humanas, en especial sobre lo que es noble y bueno; no contempla ni registra los movimientos de los cuerpos celestes, aunque está familiarizado con los argumentos de quienes lo hacen.

Un segundo observador aparece y urge a Sócrates a no preguntarle al primero por la nobleza de la filosofía. Ya que ha “pasado la vida dislocándose, forrándose de comida y durmiendo” (132c), el primer observador no sabe nada sobre filosofía. El segundo se revela como un rival del primero cuando, denigrando al gimnasta como el gimnasta ha denigrado la filosofía, declara que no se consideraría a sí mismo como un ser humano si pensara que filosofar es vergonzoso.

Sócrates observa que los dos rivales representan los dos polos o componentes tradicionales de la educación griega antigua, la gimnasia y la música. Y muestra que ninguno de estos polos, tal como están representados por estos dos amantes, por sí mismo o en conexión con el otro, constituye un entendimiento adecuado del amor o de la educación. Así como en el *Lisis*, también en *Los rivales*, Sócrates demuestra, tanto en la acción como en el argumento del diálogo, que un hombre mayor puede ser más efectivo en persuadir a los jóvenes apuestos para que se asocien con él al prometerles que puede enseñarles algo que les sea útil, en lugar de tratar de parecer atractivo a través del ejercicio gimnástico o de aprender una gran cantidad de cosas que adornen sus propios discursos y lo hagan parecer sabio.

Al cuestionar al observador que cree que filosofar es noble, Sócrates rápidamente muestra que este joven entiende la filosofía como algo que consiste en la

44 James Leake, trad., “Lovers”, en Pangle, *Roots*, 80n1. En las siguientes citas del diálogo, me he apartado un poco de la traducción de Leake a partir de mi propia interpretación del griego. Para el griego me he referido, a menos que se indique lo contrario, a *Platonis Opera*, vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 1995) y vols. 2-5 (Oxford: Clarendon Press, 1901-1907).

adquisición de aprendizajes que le dan a un hombre la reputación de ser sabio. Este joven es un amante del honor que quiere ser admirado por aprender, más que alguien que busca la sabiduría *per se*. Sócrates pone en evidencia el carácter insípido de esta forma de entender la educación “general” o “liberal” al observar que es imposible que un ser humano aprenda todo, o, ciertamente, que aprenda todo bien. Su razonamiento es el siguiente: ya que no podemos aprender todo, deberíamos aprender lo que es mejor y más noble. El mejor —es decir, el más útil— conocimiento que los seres humanos podemos adquirir, es el de cómo mejorarnos a nosotros mismos. Al observar lo que pasa en las ciudades, vemos que la tarea de mejorar a las personas implica saber cómo corregirlas o castigarlas. Este arte o ciencia del castigo se llama justicia. Reconocemos, además, que para saber cómo mejorar a los seres humanos, necesitamos saber qué es un ser humano. Dicho conocimiento, en el caso de un ser humano individual, se llama autoconocimiento; a partir de los adagios del dios en Delfos (en contraste con las inscripciones del tirano Hiparco), identificamos tal autoconocimiento con la moderación. La justicia y la moderación, por lo tanto, son fundamentalmente lo mismo. Este conocimiento constituye lo que llamamos el arte político, y este arte pertenece a cualquiera que gobierne a los demás de manera justa y moderada, llamémoslo rey, tirano, estadista, administrador del hogar o amo de esclavos.

Así como el *Hiparco* y el *Minos*, también *Los rivales* culmina con un desvanecimiento de la distinción entre la tiranía y las demás formas de gobierno. No es la ley, los límites que se le imponen al poder de quien gobierna ni la participación o el consentimiento del gobernado lo que determina si un gobierno es bueno o no. El único factor que determina si un gobierno es bueno o malo, noble o bajo o justo o injusto es el conocimiento del gobernante. Sócrates no afirma poseer este conocimiento; tampoco busca ni pretende gobernar. Lo único que dice saber es que el conocimiento de lo noble y lo bueno es el tipo más importante de conocimiento que los seres humanos podemos adquirir y, por lo tanto, deberíamos buscarlo sobre todas las cosas.

El único diálogo en el cual Platón muestra a Sócrates indagando expresamente sobre una definición del bien humano es el *Filebo*, el cuarto diálogo que carece de una fecha específica. Aquí no hay una referencia explícita a la política. De hecho, Sócrates sugiere tanto en sus argumentos como en su acción que el bien humano se encuentra en la vida intelectual privada de un individuo, ya sea pensando en solitario o conversando con otros. Aunque el diálogo no se sitúa en ningún lugar o momento particular en Atenas, y Platón parece haber nombrado a los dos interlocutores de Sócrates con base en la función que estos cumplen en la conversación, nadie ha cuestionado la autenticidad del *Filebo* —probablemente porque el tema de la discusión es tan central en la filosofía socrática, si no en

el corpus platónico en su conjunto—. ⁴⁵ Esto se trata más detalladamente en el análisis de la presentación que hace Platón de Sócrates que sigue a continuación.

IV. Los otros filósofos de Platón

Evidentemente, Sócrates es el personaje más importante en los diálogos platónicos, pero no es el único personaje ni, incluso, el único filósofo. En efecto, muchos comentaristas afirman haber encontrado etapas en el desarrollo del pensamiento de Platón representadas, primero, por un Sócrates histórico, luego por un portavoz llamado Sócrates que expone la “teoría de las ideas” del propio Platón (como lo anunció Aristóteles), ⁴⁶ y, finalmente, por una serie de portavoces diferentes que articulan el pensamiento tardío de Platón. Sin embargo, tal lectura contradice algunos de los detalles dramáticos que el mismo Platón introdujo en los diálogos. Al hacer que Sócrates no solo esté presente, sino que

⁴⁵ Sobre la base de las declaraciones de Aristóteles y el informe del propio Platón de una conferencia que dio sobre “lo bueno”, miembros de la denominada escuela de Tübingen han argumentado que los diálogos son meramente protrépticos y que Platón presentó una enseñanza “esotérica” o secreta o a los miembros de su academia. Véase, por ejemplo, Thomas A. Szlezak, *Reading Plato*, trad. por Graham Zanker (Nueva York: Routledge, 1999), 116-119; Hans Joachim Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, trad. por John R. Catan (Albany: SUNY Press, 1990), 93-114. Kenneth Sayre, *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved* (Princeton: Princeton University Press, 1983), 168-174, ha señalado que hay, de hecho, más continuidad entre los diálogos de la que algunos esoteristas están dispuestos a admitir, especialmente los argumentos presentados por Sócrates que conciernen la naturaleza del bien humano en el *Filebo* y las características “desconcertantes” de la conferencia que dio Platón sobre el bien. Szlezak admite cierta superposición, pero argumenta que la crítica de la escritura en el *Fedro*, así como algunas lagunas en los argumentos en diálogos como la *República*, apuntan hacia la enseñanza oral. En el capítulo 5 argumento que Szlezak, entre otros, ha establecido una distinción demasiado rígida entre el discurso escrito y el oral al leer la crítica de Sócrates de este último en el *Fedro*. Al igual que a Tigerstedt (*Interpreting Plato*, 63-82), me resulta difícil aceptar una versión de la enseñanza de Platón que esté basada no en sus propios escritos, al menos principalmente, sino en declaraciones de Aristóteles e informes de segunda mano. Para un resumen breve de las críticas a la escuela de Tübingen, véase Rutherford, *Art*, 37-38.

⁴⁶ Aunque Aristóteles atribuye la teoría de las ideas a Platón, en los diálogos Platón hace que tres filósofos diferentes presenten tres argumentos diferentes sobre las ideas (las cuales son en sí mismas, sin duda, en todos los casos, puramente inteligibles e invariables). Como en el *Parménides*, la *República* y el *Fedón*, Sócrates habla sobre las ideas de lo bueno, lo noble, las virtudes y las relaciones cuantitativas. De acuerdo con Timeo, el demiurgo o dios construye el cosmos al copiar las ideas eternas, incluyendo las ideas de lo mismo y de lo otro que junta a la fuerza para construir el alma del cosmos. Aunque se dice que el dios y el cosmos que fabrica son buenos, él no hace referencia a una idea del bien. Como Timeo (y a diferencia de Sócrates) el extranjero eleático incluye lo mismo y lo otro dentro de las cinco grandes ideas (que incluyen el ser, el reposo y el movimiento, pero no lo bueno ni lo noble). En el mito que cuenta el eleático sobre los efectos de los cambios en la dirección del movimiento del cosmos, el dios no construye un alma del cosmos ni de la clase particular de seres presentes en él como imitaciones de las ideas.

también participe en intercambios introductorios con los otros filósofos antes de ellos que se hagan cargo de la conversación, parece que Platón se esfuerza para mostrar que sus filósofos no representan nombres intercambiables para la figura que le sirve de “portavoz”. Además, se muestra que dos de los cinco diálogos en los cuales otros filósofos toman el mando de la discusión ocurrieron muy temprano en, si no antes del comienzo de, la carrera pública de Sócrates. En términos de la datación dramática, estos diálogos no son “tardíos”.

Aun cuando son presentados simplemente como “extranjeros” anónimos, los filósofos de Platón representan individuos distinguibles que ejemplifican y articulan diferentes formas de comprender la filosofía —la manera en que las investigaciones filosóficas pueden y deben ser conducidas, así como los resultados que se pueden alcanzar a través de dichas consultas—. ⁴⁷ Platón usa el contraste entre Sócrates y los otros filósofos para dramatizar tanto las ventajas como las limitaciones de la filosofía socrática. Las diferencias irreconciliables entre estos filósofos apuntan a los problemas irresolubles que llevaron a Platón a la conclusión de que lo máximo que los seres humanos podrían hacer o lograr sería buscar la sabiduría, como lo hizo Sócrates. Nunca serían capaces de simplemente poseer la sabiduría o de volverse sabios. El siguiente esquema introductorio no es más que eso; en los capítulos que le siguen presento los argumentos para estas sugerencias de manera mucho más completa.

A. El extranjero ateniense

Ya que no se dice que Sócrates está presente cuando el extranjero ateniense propone un conjunto de leyes a sus viejos interlocutores dorios en las *Leyes*, muchos comentaristas han asumido que el ateniense representa al propio Platón. Sin embargo, si prestamos atención a las indicaciones que Platón nos da sobre el momento en el que tuvo lugar la conversación, vemos que esta ocurrió antes de que Sócrates se convirtiera en un participante activo en la vida pública ateniense. Además, no es probable que el propio Platón hubiera ignorado completamente la guerra del Peloponeso al exponer su propia interpretación de la historia política griega. Convencidos de que las *Leyes* es la última obra de Platón —ya sea por el rumor de que este diálogo fue dejado en cera y

⁴⁷ George Kimball Plochmann, “Socrates, the Stranger from Elea, and Some Others”, *Classical Philology* 49, n.º 4 (octubre 1954): 223-231. Otros académicos que han hecho énfasis en las diferencias entre los filósofos de Platón incluyen a Clay, *Platonic Questions*; Gerald Mara, “Constitutions, Virtues, and Philosophy in Plato’s *Statesman* and *Republic*”, *Polity* 13 (primavera 1981): 355-382; y Michael Kochin, “Plato’s Eleatic and Athenian Sciences of Politics”, *Review of Politics* 61 (invierno 1999): 1-28.

copiado, si no compuesto, por Filipo de Opunte; por la declaración de Aristóteles de que las *Leyes* fue escrito después de la *República*, o simplemente por la observación de que todos los interlocutores son ancianos—, la mayoría de los comentaristas no ha notado que toda la poesía, historia y filosofía a las que se refiere el ateniense son presocráticas. El “extranjero” anónimo en las *Leyes* es enfáticamente ateniense; como lo ha demostrado Glenn Morrow, muchas de las instituciones y leyes que el extranjero recomienda tienen precedentes en la Atenas anterior a Pericles. A diferencia de Sócrates, quien permaneció en Atenas con la excepción de su servicio militar, pero como todos los demás filósofos que Platón describe, el “extranjero” ateniense ha viajado a otra ciudad tal vez para aprender, pero demostrablemente para compartir su sabiduría —tanto filosófica como política—. El diálogo en sí mismo apunta a la razón por la cual el ateniense permanece anónimo (en lugar de simplemente ocultar la presunta identidad del criminal Sócrates, quien huye de la persecución). Si él tiene éxito en convencer a los viejos dorios de que las leyes que propone son mejores que las que tienen en Creta, el ateniense habría reemplazado a Zeus como la supuesta fuente de las leyes. El extranjero ateniense anónimo representa la “inteligencia” o “mente” que, según él, es la única fuente verdadera de la ley y es, en sí misma, divina. En principio, esta mente puede pertenecer a todos los seres humanos, pero el extranjero muestra que las personas desarrollan el tipo de inteligencia necesaria solamente en comunidades como Atenas, en donde pueden aprender y comparar las diferentes formas en que los seres humanos han ordenado sus comunidades. Al final de las *Leyes* el ateniense da cuenta de este tipo de aprendizaje en la ciudad que propone en el Consejo Nocturno. La explicación que el ateniense hace de la necesidad de tal consejo y las preguntas que discutirán los miembros de este convence a sus interlocutores dorios de que no podrán establecer la ciudad que ha recomendado si no obligan al ateniense a quedarse para ayudarlos. Sin embargo, el ateniense ha prometido a Clinias el “crédito” o la gloria por haber fundado la nueva colonia; él mismo seguirá siendo el cerebro invisible detrás de la operación.

Sócrates no habría podido persuadir a los viejos dorios de aceptar sus recomendaciones porque, como sabemos por la *Apología*, Sócrates no habría aceptado la restricción inicialmente impuesta en la discusión por la “ley de todas las leyes” doria, que exhorta a todas las personas a alabar la ley y prohíbe que alguien cuestione su justicia, a menos que sea viejo y no lo haga cuando hay jóvenes presentes. Tampoco se le habría permitido a Sócrates practicar la filosofía en su manera habitual en la ciudad que el extranjero propone, como vemos en las *Leyes* que el ateniense propone en relación con la piedad y los castigos por la impiedad, así como en la prohibición de los “entrometidos” que expresan sus opiniones sobre las leyes, la educación y la crianza por fuera del consejo.

Algunos lectores han sugerido que las diferencias entre el extranjero ateniense y Sócrates pueden ser explicadas por las diferencias entre sus interlocutores y circunstancias. Sin embargo, estas diferencias están relacionadas integralmente con las diferencias entre el contenido y la forma de los argumentos de los dos filósofos. El ateniense nunca confronta a sus interlocutores de manera directa y explícita con las contradicciones inherentes en sus opiniones y, por tanto, nunca los corrige como lo hace Sócrates con Polo y Calicles en el *Gorgias*. Por el contrario, el ateniense caracteriza el primer tercio de su conversación como uno de los “preludios” que, como él mismo ha sido el primero en sugerir, son necesarios para persuadir a las personas de que obedezcan las leyes. El ateniense nunca plantea la pregunta “¿qué es...?” (la ley, en este caso), la cual es típica de Sócrates. No lo hace porque él no ve ni describe un mundo organizado en una variedad de tipos de seres o ideas inmutables. Él apunta más bien “[al] dios, como dice también el antiguo dicho, que tiene el principio, el fin y el medio de todos los seres, avanza con rectitud, mientras lleva a cabo sus revoluciones naturales. Lo acompaña siempre la diosa Justicia que castiga a los que han faltado a la ley divina” (*Leyes* 716a). Para soportar las creencias necesarias en la existencia de los dioses y en el argumento de que estos se preocupan por los seres humanos y no pueden ser sobornados, el ateniense enfatiza la prioridad del movimiento o “alma” al cuerpo y la inteligibilidad de las órbitas de los cuerpos celestes. Los dioses que están adentro o detrás de estos movimientos pueden mirar hacia abajo y vigilar los asuntos humanos, pero ni las peticiones ni las ofrendas humanas los pueden alcanzar o afectar. Ellos han convenido, concluye, que “el universo está lleno de muchos bienes y también de lo contrario, aunque más de lo que no es contrario, ésa es una batalla inmortal” (906a). Esta forma de entender el cosmos, en términos de este conflicto interminable, es característica de los antecesores de Sócrates, pero no de él. Al final del diálogo, el ateniense sugiere que los “guardianes de las leyes” deben buscar el conocimiento de la unidad de las virtudes, así como de lo noble y lo bueno. Si no tienen conocimiento del objetivo, estos guardianes no podrán dirigir o preservar la ciudad y sus leyes. El ateniense no explica, sin embargo, si dicho conocimiento es compatible con la cosmología que, también insiste, los guardianes deben aprender para que ellos y sus ciudadanos sigan siendo piadosos.

En suma, Platón muestra en las *Leyes* que el extranjero ateniense es capaz de tener un efecto mucho mayor y más directo en la política que Sócrates, sin encontrarse con el mismo peligro de enjuiciamiento y muerte, precisamente porque el ateniense no actúa ni piensa como Sócrates en algunos aspectos decisivos. De otra parte, Platón también señala que el ateniense no tendrá éxito en establecer y mantener las leyes que recomienda sin introducir algo parecido a la filosofía socrática en su ciudad. Puesto que parece imposible incorporar esta clase de

filosofía y preservar el tipo de piedad que, según el ateniense, es necesaria en el cuerpo ciudadano, al final del diálogo parece que no ha sido capaz de resolver el problema político ni los dilemas filosóficos asociados con él.

B. Parménides

Varios comentaristas han observado que los argumentos que el anciano filósofo eleático de ese nombre presenta en el *Parménides* de Platón tienen un parecido familiar con los que se encuentran en el poema del filósofo histórico. Unos pocos comentaristas han observado que el argumento sobre las ideas que el joven Sócrates usa para criticar la defensa que Zenón hace de Parménides (mostrando las paradojas que resultan de la negación de la unidad y la homogeneidad de ser) constituye una especie de eleatismo modificado. Al igual que Parménides, Sócrates argumenta que lo que verdaderamente es, es por siempre y es inmutable, y solo lo que verdaderamente es, puesto que no cambia, puede ser conocido. Tal vez por esta razón, Parménides concluye su crítica de Sócrates concediendo que algo parecido al argumento de Sócrates sobre las ideas es necesario para que la filosofía sea posible. Si no hay nada puramente inteligible y, por lo tanto, inmutable y eterno, no hay nada que podamos buscar conocer. Todo lo que declaremos como verdadero cambiará.

A diferencia de Parménides, Sócrates sostiene que existen tipos de seres que son esencialmente y, por consiguiente, siempre diferentes. De esta manera “resuelve” algunas de las paradojas de Zenón, pero no resuelve, ni puede resolver, todos los problemas asociados con la afirmación de que existen formas puramente inteligibles del ser. Como señala el *Parménides* de Platón en su famosa crítica del argumento de Sócrates sobre las ideas, este último no puede decir exactamente de qué hay ideas (las listas de “cosas en sí mismas” de las cuales podemos tener conocimiento que Sócrates da como ejemplo cambian de un diálogo a otro. Algunas veces, como en el *Fedón*, la lista incluye la igualdad; en otros casos, como en el *Fedro*, incluye el conocimiento; solo en la *República* se dice que la Idea de lo Bueno es la fuente de todas las demás ideas o formas de ser y, por lo tanto, está “más allá” de ellas).⁴⁸ Sócrates tampoco, señala famosamente el *Parménides* de Platón, puede explicar cómo es que las cosas sensibles participan en las ideas puramente inteligibles. Tal como han observado algunos críticos astutos, el *Parménides* de Platón espacializa el ser de una manera que ni su argumento ni el de Sócrates permitirían, estrictamente

⁴⁸ Stanley Rosen, *The Question of Being* (New Haven: Yale University Press, 1993), señala: “Aunque estas ideas se ‘mencionan con frecuencia’ en los diálogos, no hay una descripción uniforme de su naturaleza” (47).

hablando.⁴⁹ Sin embargo, como Platón muestra en el *Fedón*, Sócrates admite en el último día de su vida que todavía no puede explicar exactamente cómo es que las cosas sensibles participan en las ideas puras e inteligibles. Solamente insiste en que tenemos que referirnos a tales ideas para determinar lo que son las cosas. No está claro, además, que Sócrates haya sido capaz de explicar cómo es que los seres humanos sensibles pueden adquirir el conocimiento de lo puramente inteligible.

Puesto que Parménides hace su demostración supuestamente para mostrarle a Sócrates cómo puede mejorar como filósofo, la mayoría de los comentaristas ha intentado mostrar que los argumentos que Parménides da, primero, para probar que uno es y, luego, para mostrar las consecuencias de la proposición de que uno no es, representan una mejoría del argumento “de Platón” sobre las ideas.⁵⁰ Pocos comentaristas han observado el paralelo entre la organización de la demostración de Parménides y el poema del filósofo histórico. Sin embargo, si se toma en serio el paralelo y las referencias implícitas tanto en el nombre como en la similitud de los argumentos presentados, se puede ver que la demostración constituye una crítica del argumento del Parménides histórico. Su argumento, tal como es presentado en el poema y en el diálogo, no puede generar una conclusión sobre el carácter inteligible o la organización del ser, porque esa inteligibilidad no se revela, ni se puede revelar, simplemente sobre la base de la oposición entre “es” y “no es”. Como vio G. W. F. Hegel más tarde, y como sostienen Sócrates y el extranjero eleático, el ser es inteligible siempre y cuando esté diferenciado esencialmente. La pregunta, entonces, es cómo y en qué tipos. Como Platón muestra de forma humorística en el *Eutidemo*, clasificar las cosas de acuerdo con si son o no son, pero sin tener en cuenta lo que son o no son conduce a una serie de aporías ridículas. Puesto que la demostración de Parménides resulta en una de estas aporías, algunos comentaristas han concluido que el diálogo es una broma.

En los diálogos que siguen al *Parménides* en términos de la datación dramática, vemos que la comprensión diferenciada (o hipótesis sobre el carácter) del ser que Sócrates propone lo lleva a argumentar de una manera diferente a la de Parménides, Zenón y los sofistas seguidores de estos. En lugar de preguntar si algo es o no es, Sócrates pregunta ¿qué es? Para Sócrates el carácter de su interlocutor es importante, además, en una forma en que no lo es para los eleáticos. Al seleccionar un interlocutor, Parménides explícitamente busca a alguien que sea manejable. Aristóteles plantea pocas objeciones y, por lo tanto, desempeña

49 R. E. Allen, *Plato's "Parmenides"* (New Haven: Yale University Press, 1997), 131-145; Mitchell H. Miller, Jr., *Plato's "Parmenides": The Conversion of the Soul* (Princeton: Princeton University Press, 1986), 50-51.

50 Nails, *Agora*, 98. Cf. Mary Louis Gill, *Introduction to Plato: "Parmenides"* (Indianápolis: Hackett, 1996), 1-12; Miller, *Plato's "Parmenides"*, 43-189; Kenneth M. Sayre, *Parmenides' Lesson* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1996), 57-299; Weingartner, *Unity*, 141-201.

su papel a satisfacción del anciano eleático. Dado que Aristóteles más tarde se convirtió en uno de los Treinta, los lectores de Platón podrían llegar a contrastar la absoluta falta de preocupación de Parménides por el carácter y las opiniones de sus interlocutores o por el efecto que su interrogación podría tener en ambos con los intentos de Sócrates de convencer a Cármides y Critias de ser más moderados. En la introducción narrativa al *Parménides*, Platón muestra a sus lectores que la forma de argumentación austera de Parménides no tenía el mismo atractivo que las refutaciones socráticas de los demás por parte de Sócrates tenían para los jóvenes oyentes. Tanto en el *Parménides* como en otros diálogos, Platón muestra que los hombres jóvenes como sus hermanos Glaucón y Adimanto y su medio hermano Antifón, quienes inicialmente se vieron atraídos por las refutaciones “antilogísticas” de las afirmaciones de los demás, poco a poco se convencieron de que nadie sabía nada y, por lo tanto, abandonaron la filosofía al considerarla un esfuerzo inútil. Es precisamente porque se concentró en buscar el conocimiento, en particular sobre lo noble y lo bueno, en lugar de simplemente discutir sobre lo que es y lo que no es, que Sócrates continuó atrayendo asociados jóvenes aristócratas de una forma en que el eleático y sus seguidores no lo hicieron.

C. Timeo

En los diálogos platónicos, Timeo es un personaje singular que ofrece un discurso igualmente singular. A diferencia de Parménides y Sócrates, no hay evidencia por fuera de los diálogos de que Timeo existió. Y, aun así, a diferencia de los “extranjeros” ateniense y eleático, a Timeo se le da un nombre. Ningún otro filósofo en los diálogos da un discurso tan largo e ininterrumpido sin un interlocutor. Ninguno presenta una descripción tan detallada de la organización inteligible del cosmos o sugiere que los cuatro elementos tienen formas geométricas que explican sus propiedades distintivas y su interpenetración en los contenidos cambiantes de *chōra*. Ningún otro filósofo platónico explica cómo está construido el cuerpo humano o cómo funcionan nuestros sentidos.

A primera vista, el relato de Timeo sobre la construcción del cosmos parece ser realmente completo, ya que incorpora los conocimientos de prácticamente todos los filósofos anteriores. Como Parménides (y Sócrates), Timeo comienza por distinguir el ser o los seres que son siempre y puramente inteligibles de aquellos que llegan a ser y son solo imitaciones de los primeros. Porque el cosmos es visible, razona Timeo, no puede ser eterno. Pero porque el cosmos es bello, Timeo infiere que debe tener un orden inteligible y debe venir de un origen o creador bueno. Así como Sócrates en el *Banquete*, Timeo conecta lo bello con lo bueno y sugiere que el origen —al menos de todas las cosas sensibles— es bueno. En una adaptación

del argumento de Parménides sobre el ser, Timeo enfatiza la unidad y el carácter completo del cosmos; él también le da a este una forma esférica. En la construcción del alma cósmica, que no solo la mantiene unida, sino que también hace inteligibles los movimientos de los cuerpos celestes, Timeo reúne el ser, la semejanza y la diferencia, tres de los más grandes *eidē*, de acuerdo con el extranjero eleático. Al igual que el extranjero ateniense, Timeo insiste no solo en que los movimientos de los cuerpos celestes son inteligibles, sino también en que el descubrimiento y la observación de las órbitas de los cuerpos celestes tienen efectos beneficiosos en los seres humanos. Y, al mostrar que las formas inferiores de existencia corporal también tienen una estructura y una organización inteligibles, Timeo incorpora no solo la geometría pitagórica, sino también la medicina de Empédocles.

Sin embargo, Timeo no presenta su largo discurso simplemente para mostrar su erudición; lo hace como parte de la justa indemnización que él, su anfitrión Critias y el otro huésped de este último, Hermócrates de Siracusa, ofrecen a Sócrates a cambio de la presentación de la “ciudad en el discurso” descrita en la *República* que les había dado el día anterior. Al ser encargado específicamente de mostrar cómo llegarían a existir las personas que poblarían la ciudad de Sócrates para que Critias luego pueda describir esa ciudad en guerra bajo el disfraz de la antigua Atenas, Timeo da un discurso que supuestamente proporciona la base cosmológica para el análisis político que Sócrates da en la *República* y, en efecto, completa la filosofía socrática.

No obstante, al incluir las “ideas” de los cuatro elementos o lugares donde estos se encuentran típicamente, la forma en que Timeo entiende los principios inteligibles a partir de los cuales está organizado el cosmos prueba ser, cuando se mira detenidamente, diferente a las formas de entender las ideas de Sócrates y el eleático. Su descripción de la base y el carácter de los movimientos inteligibles de los cielos también difiere de la que proporciona el extranjero ateniense. Pero las diferencias y los defectos más significativos en la narración de Timeo surgen en su descripción de la constitución de los seres humanos.

Los seres humanos somos capaces de entender los movimientos inteligibles del cosmos, sugiere Timeo, porque la parte divina de nuestras almas está hecha de la misma “materia” que el alma del cosmos. Pero, si bien la parte divina está encerrada en la cabeza y separada en lo posible del resto del cuerpo, el orden inteligible en los seres humanos se altera por completo cuando la parte divina del alma se une a un alma y un cuerpo mortales. La filosofía es la mejor y más feliz manera de vivir para los seres humanos, argumenta Timeo, porque la contemplación del orden inteligible de los movimientos de los cuerpos celestes les permite a los seres humanos recapturar y reconstituir un tipo de orden similar en sus almas. Además, solo aquellos que se han ordenado a sí mismos pueden introducir o imponer el orden en la vida de los demás. La narración de Timeo sobre la construcción del

cosmos —y los seres vivos que habitan dentro de él— apunta, por lo tanto, a la necesidad de un filósofo-estadista del mismo tipo que se dice que él mismo es. El tipo de filosofía que Timeo practica y defiende no implica el cuestionamiento de la opinión que ejerce Sócrates, o incluso la copia de las ideas o virtudes en el alma de los ciudadanos que Sócrates atribuye a los filósofos-reyes en la *República*. Timeo no menciona ninguna de estas ideas; las “cosas” que él llama “ideas” son las divisiones inteligibles que nos permiten distinguir los diferentes tipos de seres. Sus ideas son más cercanas a las del extranjero eleático, aunque Timeo dice que el demiurgo tiene que reunir a la fuerza el ser, la semejanza y la diferencia en la constitución del alma del cosmos, mientras que el eleático argumenta que estas grandes ideas coexisten.

Las tres partes del alma humana que Timeo describe se parecen a las tres partes del alma que Sócrates analiza en la *República*. Sin embargo, Timeo no dice nada sobre la necesidad de recurrir al *thymos* para controlar los deseos. En efecto, Timeo dice poco sobre el *thymos* o sobre la virtud de la valentía más claramente asociada con él —aun si se supone que está describiendo personas que se convierten en guerreros—. Sin embargo, el fracaso de Timeo al describir cómo llegarían a existir las personas que podrían convertirse en ciudadanos de la ciudad de Sócrates se manifiesta de manera más explícita cuando explica que al principio no había ninguna mujer y, por lo tanto, no había necesidad de órganos sexuales. Los primeros hombres fueron constituidos por los dioses. La generación no es natural, de acuerdo con Timeo, aunque la degeneración sí parece serlo. Es solo después de que las almas de los hombres cobardes reencarnan como mujeres que los humanos necesitan estar equipados para la procreación sexual. Si no hay mujeres valientes por naturaleza, sin embargo, la ciudad de Sócrates no puede tener guardianes tanto femeninos como masculinos.

La versión “probable” de Timeo sobre la construcción (o creación) divina del cosmos muestra el que tiene que ser el caso para que los seres humanos adquiramos incluso el conocimiento limitado del mundo que ahora poseemos. Él no da ni puede dar una explicación plausible de cómo el mundo o cualquier otra cosa fue, es, o será generado. Para ser bueno, argumenta Timeo, el cosmos tiene que ser completo; para ser completo, tiene que contener todas las demás formas posibles de vida incompleta. Precisamente porque son incompletos, estos seres defectuosos y necesitados tienen deseos; no contienen los medios para mantener su propia existencia o movimiento continuo dentro de ellos mismos. A diferencia de Sócrates, Timeo nunca caracteriza a la generación sexual como la manifestación de un deseo implícito o instintivo de inmortalidad.

Tampoco habla de las formas superiores de ese deseo, las cuales llevan a los poetas y legisladores a crear nuevas formas de vida humana, mucho menos del deseo por parte de los educadores filosóficos de “engendrar en lo bello”. Para

Timeo, el eros humano no es más que el signo de nuestro carácter incompleto; se convierte en parte del alma humana solo después de que se une a un cuerpo mortal (a diferencia de uno cósmico o estelar). El eros aumenta la confusión y el desorden causados por los deseos corporales; no dirige las luchas y los esfuerzos humanos hacia lo noble y bueno. Por lo tanto, Timeo no urge a quienes lo escuchan a buscar el autoconocimiento por medio del examen de sus opiniones para ver lo que verdaderamente desean, como sí lo hace Sócrates. Los anima, en cambio, a mirar más allá de sí mismos a los cielos para encontrar un orden que pueden no solo comprender, sino también incorporar. Los lectores posteriores han tendido a no notar las diferencias entre el esfuerzo socrático y la contemplación timeana porque Aristóteles, estudiante de Platón, intentó combinarlos. Platón dramatizó las diferencias entre los dos tipos de filosofía al atribuirlos a dos individuos diferentes.

D. El extranjero eleático

El día después de haber sido acusado de un crimen capital, Sócrates conoce a un visitante anónimo proveniente de Elea. En las dos conversaciones que siguen, el extranjero implícitamente acusa a Sócrates, primero, de ser un sofista, y, segundo, de haber provocado la acusación en su contra.⁵¹ El extranjero es demasiado cortés para nombrar a Sócrates, y pocos lectores han prestado mucha atención a los cargos implícitos;⁵² han quedado más impresionados por la crítica que el eleático hace de toda la filosofía previa, tanto de los parmenídeos como de los materialistas.

51 La definición final que hace el eleático del sofista como alguien que sabe cómo hacer que otros piensen que es sabio, así él sepa que no lo es, al refutar a sus interlocutores en conversaciones privadas se parece mucho más a Sócrates que a Protágoras, Hippias, Pródico, Eutidemo y Dionisodoro, quienes buscaban a los estudiantes afirmando que les enseñarían cómo ser virtuosos, especialmente cómo convertirse en oradores públicos persuasivos, para así adquirir influencia en las asambleas públicas. En el camino a esta definición final el eleático argumenta que los sofistas no pueden ser distinguidos adecuadamente solo por su búsqueda de jóvenes estudiantes, cobro de tarifas o conocimiento de cómo componer y pronunciar discursos. Dado que la mayoría de las personas no son capaces de reconocer a un estadista verdaderamente conocedor, observa el eleático, no confiarán en nadie que busque ejercer un poder político sin estar controlado por la ley. Al no ser capaces de distinguir a alguien que se sale de la letra de la ley con base en el conocimiento, o que cuestiona la ley en aras de aprender a gobernar mejor, de alguien que simplemente busca escapar de las restricciones legales a sus propios deseos, acusarán al primero de buscar el poder tiránico y de corromper a los jóvenes.

52 Hay, por supuesto, excepciones. Mitchell H. Miller, Jr., *The Philosopher in Plato's "Statesman"* (La Haya: Martinus Nijhoff Publishers, 1980), 2-3, caracteriza el *Sofista* y el *Político* como el "juicio filosófico" de Sócrates. Stanley Rosen, *Plato's Statesman: The Web of Politics* (New Haven: Yale University Press, 1995) 6-7, y Howland, *Paradox*, vii, 3-8 también ven que el eleático acusa a Sócrates de faltas políticas y filosóficas. Christopher Rowe, "Killing Socrates", *Journal of Hellenic Studies* 121 (2001): 63-76, intenta

De manera aún más explícita que Sócrates, el extranjero anónimo es un seguidor de Parménides. Este personaje se presenta como un miembro de la escuela eleática, pero le parece necesario romper con su “padre” filosófico para explicar cómo es posible que exista algo como un sofista. Al igual que Sócrates, el eleático sugiere que el ser debe ser diferenciado para ser inteligible; también como Sócrates, llama “ideas” a las divisiones o tipos inteligibles. A diferencia de Sócrates, sin embargo, el eleático no habla de las ideas de lo bueno, lo noble o lo justo. Él se refiere más bien a las cinco ideas más grandes: ser, reposo, movimiento, semejanza y diferencia. Critica a los “amigos de las formas (o ideas)” tales como Sócrates, por insistir en una disyunción completa entre el *ser* y el *llegar a ser sensible*. Puesto que mantienen tal disyunción completa, señala el eleático, los “amigos de las formas” no pueden explicar la cognición o *logos*, porque tanto el pensamiento como el discurso o la discusión involucran movimiento. En efecto, anuncia el eleático, el propósito de su propia descripción de las ideas es explicar cómo es que el *logos* es posible. Una de las razones por las que inicialmente rompe con su maestro Parménides es que es imposible dar cuenta de la diferencia entre el nombre y la cosa a la que este refiere, si el ser es uno.⁵³ Al mostrar que el ser mismo está dividido en diferentes clases, algunas de las cuales pueden coexistir, como ser y reposo o ser y movimiento, pero otras no pueden, como reposo y movimiento, el eleático sugiere que el ser mismo está organizado de la misma manera que las lenguas. Tal como algunas letras (vocales y consonantes) se pueden combinar al formar palabras, pero otras no (solo consonantes), también algunas palabras (sustantivos y verbos) se pueden combinar para hacer frases, mientras que otras no. Es necesario aprender cuáles se pueden y no se pueden combinar para determinar cuáles combinaciones son verdaderas, es decir, posibles, y cuáles no lo son, es decir, las falsas.

A primera vista puede parecer que, al igual que Timeo, el eleático representa tanto una extensión como una mejora de la filosofía socrática. Al entender que el ser debe ser diferenciado, como lo hace Sócrates, el eleático pregunta qué es algo (en este caso, un sofista, un estadista o un filósofo). También como Sócrates, el eleático entiende la filosofía como una actividad que consiste en la clasificación dialéctica de las cosas según los rasgos que estas comparten o no. A diferencia de Sócrates, sin embargo, el eleático afirma que agrupa las cosas únicamente de acuerdo con sus semejanzas o diferencias; a diferencia del “mejor tipo de sofista”, él no clasifica ni define las cosas de acuerdo con si estas son nobles o no.

anticiparse a esta lectura. Todos estos comentaristas, sin embargo, concluyen que la posición del eleático es compatible con la filosofía socrática.

53 En las conferencias que dio en la Universidad de Marburgo en 1924-1925, Martin Heidegger, *Plato's "Sophist"*, trad. por Richard Rojcewicz y André Schuwer (Bloomington: Indiana University Press, 1997), enfatiza la importancia del descubrimiento por parte de Platón de la trascendencia de esta diferencia.

Aunque tanto Sócrates como el eleático dividen las cosas “diairéticamente” en dos, así como por sus articulaciones, el eleático empieza y continúa dividiendo las cosas por la mitad, dependiendo de si son iguales o diferentes, y alejándose de este proceso solo cuando es necesario (como en el caso de la política), mientras que Sócrates pregunta si y hasta qué punto algo comparte o no una de las ideas eternas, como la belleza y la nobleza. Aunque los dos filósofos usan las mismas palabras para preguntar por lo que algo es, ambos muestran, cuando se examina de cerca, que, de hecho, no están haciendo la misma pregunta (e ilustran así la diferencia entre la palabra y la acción [o hecho], así como la confusión causada por esta diferencia). Cuando Sócrates pregunta qué es algo, busca descubrir qué es en sí mismo. Cuando el eleático formula esta pregunta lo mismo está tratando de determinar en qué aspecto o aspectos es igual a sí mismo y diferente de los demás. Las cosas no existen y no pueden ser conocidas “en sí mismas”, de acuerdo con el eleático. Estas se conocen solo en comparación con otras cosas, como iguales o diferentes.

También surgen diferencias importantes entre el eleático y Sócrates en la discusión sobre la habilidad para gobernar. De acuerdo con Sócrates, los gobernantes justos deben ser filósofos. En el comienzo del *Sofista*, el eleático declara que el sofista, el político y el filósofo son tres tipos diferentes, aunque admite que es difícil distinguirlos. Como Sócrates, el eleático caracteriza a los que fingen ser sabios, ya sea sobre todos los temas o solo sobre gobernar, como sofistas. Sin embargo, a diferencia de Sócrates, el eleático nunca sugiere que alguien que posea la ciencia política o el arte de la realeza necesite saber de filosofía. De acuerdo con el eleático, un hombre de estado sabe cómo dirigir y usar las artes que tienen efectos prácticos. Más precisamente, necesita saber cómo mezclar valentía y moderación en sus ciudadanos. A diferencia de los que consideran que la valentía y la moderación son virtudes y que, por lo tanto, como Sócrates, animarían a la gente, tanto individualmente como en grupos, a adquirir la mayor cantidad posible de cada una, el eleático mantiene que estos son rasgos opuestos que necesitan ser balanceados para que una ciudad sobreviva. Una ciudad compuesta enteramente por gente moderada que se ocupe de sus propios asuntos se volverá demasiado blanda para defenderse contra los agresores, mientras que los pueblos valientes tienden a arriesgarse en guerras hasta ser vencidos y destruidos. Un hombre de estado sabe cómo unir a las personas con las dos inclinaciones naturales opuestas mediante vínculos tanto humanos (apareamiento) como divinos (opiniones inculcadas). El estadista supervisa “a quienes por ley educan y crían” (*Político* 308e) haciendo ciudadanos “mejores de lo peor”* (293d-e) y distribuye tareas y cargos de manera justa “en la medida de lo posible” (297b) para mantener la

* [Nota de la traductora] En su idioma original, esta frase dice lo siguiente: ‘Ek kheíronos beltío’.

ciudad segura. De acuerdo con el mito que el eleático relata en medio del diálogo, los seres humanos tuvieron que desarrollar el arte de la política (como todas las otras artes) para protegerse de las bestias salvajes (que pueden incluir otros seres humanos) después de que los dioses cesaran de cuidarlos y de proveer sus necesidades. Las asociaciones y el conocimiento políticos son, en otras palabras, primariamente defensivos. La naturaleza, tal como la representa el eleático en su mito del cosmos invertido, no es amable. Esta no fue construida como imagen de las ideas eternas por un buen dios, como sugiere Timeo, ni tampoco tiene su fuente y principio rector en la idea de lo bueno, como dice Sócrates en la *República*.

El eleático demuestra más preocupación por el carácter de sus jóvenes interlocutores que Parménides o Timeo. Indica que él mismo posee al menos algo del conocimiento que atribuye al político cuando literalmente intenta envalentonar al modesto, si no moderado, Teeteto y de moderar al “varonil” joven Sócrates. El eleático no trata de impartir este conocimiento a los jóvenes atenienses o de inspirarlos a buscarlo por cuenta propia. En efecto, se muestra generalmente despreocupado por los deseos o motivaciones de los humanos. En la medida en que está tratando de enseñar algo a sus interlocutores, es dialéctica o filosofía. En un momento dice que no han planteado el problema del político “más bien, para hacernos más hábiles dialécticos en todo tipo de cuestiones” (285d). La demostración que hace para los jóvenes matemáticos de la manera particular en que clasifica las cosas puede estar relacionada con, pero al mismo tiempo es obviamente diferente de, la demostración que Parménides hizo para el joven Sócrates sobre el tipo de argumentos que debería practicar para ser más competente en filosofía.

Las diferencias entre los filósofos platónicos según su visión comprensiva, interlocutores y enfoque están resumidos en la tabla 1 (páginas liv-lv).

Este breve bosquejo de las características y doctrinas variadas de los filósofos de Platón sugiere que, en los diálogos platónicos, el extranjero ateniense y Parménides presentan los problemas, tanto políticos como filosóficos, que confrontaron a pensadores posteriores, y que Sócrates, Timeo y el extranjero eleático representan intentos relacionados, pero distintos, de resolver estos problemas. Hay elementos comunes. Los cinco filósofos de Platón reconocen que ni el ser ni el cosmos son homogéneos; los cinco hacen una distinción entre los aspectos puramente inteligibles y las manifestaciones sensibles y cambiantes de los elementos inteligibles. Esta distinción es central en lo que con frecuencia ha sido llamado platonismo. Sin embargo, hay diferencias importantes entre los filósofos de Platón con respecto al carácter y la “ubicación” de los aspectos inteligibles del ser. De acuerdo con el extranjero ateniense, hay una guerra inmortal entre las almas ordenadas y las desordenadas; Parménides, de otra parte, presenta las proposiciones según las cuales el uno es y el uno no es como mutuamente excluyentes. De acuerdo con Parménides, no puede haber una batalla. El ateniense está

preocupado principalmente por la dirección, la regulación y el ordenamiento de la vida humana; el Parménides de Platón parece ser casi completamente indiferente a las necesidades, las sensaciones y los deseos humanos. Sócrates, Timeo y el eleático, al igual que el ateniense, explícitamente tratan de mostrarnos a los seres humanos la mejor forma de ordenar nuestras vidas. Sin embargo, los principios y objetivos de los órdenes que proponen difieren considerablemente. Sócrates urge con insistencia a sus interlocutores a buscar lo que es verdaderamente noble y bueno a través del examen de las opiniones, ante todo las de ellos mismos. Timeo insta a sus oyentes a que observen el orden de los cielos para que puedan reconstituir tal orden dentro de sí mismos. Puesto que es probable que ningún ser humano sea capaz de adquirir el conocimiento de cómo usar y coordinar todos los tipos de artes necesarios para unir a personas moderadas y valientes con el fin de preservarlas al preservar la ciudad, el eleático argumenta que las personas deben apoyarse en un tipo de conocimiento práctico aproximado, basado en el ensayo y error, que gradualmente se incorpora a las leyes. Él no urge a la gente a observar el orden de los cielos, porque piensa que ese orden ha sido y podría volver a ser invertido. Tampoco argumenta que un hombre de estado o su pueblo deban sembrar el conocimiento, ante todo, de lo que es verdaderamente noble y bueno. Al contrario, observa, en un mundo en el que los seres humanos se encuentran naturalmente desprotegidos frente a los estragos del clima y las bestias salvajes, estos deben concentrarse en organizarse políticamente para defenderse ellos mismos si han de sobrevivir. La bondad y la justicia, aunque son deseables, deben estar subordinadas a los requisitos de la seguridad.

Las recomendaciones de los tres filósofos platónicos de la “segunda generación” sobre el modo en que los seres humanos deben organizarse y comportarse para vivir las mejores vidas posibles se apoyan en tres puntos de vista diferentes sobre la organización parcialmente inteligible del mundo en el que nos encontramos. Ya que Timeo y el extranjero eleático (así como el ateniense) incluyen el movimiento en los aspectos inteligibles del ser, son capaces de presentar explicaciones cosmológicas mejores, y ciertamente más completas, del contexto y los fundamentos de sus recomendaciones para la mejor forma de vida humana de la que presenta Sócrates. Esta es una de las razones por las que muchos comentaristas posteriores han identificado a Platón más con las opiniones articuladas por estos filósofos no socráticos; ellos parecen dar puntos de vista mejores y más comprensivos del todo. No obstante, si Platón pensaba que los puntos de vista presentados por Timeo o el eleático eran más verdaderos que los argumentos presentados por Sócrates, ¿por qué siguió haciendo de Sócrates el filósofo más prominente? Se sabe que Platón continuó trabajando en los diálogos hasta su muerte. Podría haber cambiado el nombre, si no todo el carácter, de su principal orador filosófico si así lo hubiera querido. La prominencia de Sócrates en los

TABLA 1. Diferencias entre los filósofos de Platón

	Extranjero ateniense	Parménides	Sócrates	Timeo	Extranjero elclítico
Visión integral	Movimiento (alma) anterior al cuerpo; el alma buena/los dioses luchan eternamente contra lo desordenado.	Uno es (o no es).	Las ideas separadas son siempre y son inteligibles. Las cosas eternas. La idea del bien es también el conocimiento que los humanos más desean.	El cosmos es construido por un dios bueno, mirando hacia las ideas eternas. El alma del mundo es una mezcla forzada de semejanza, diferencia y ser; su cuerpo está compuesto por cuatro elementos definidos geométricamente en el espacio/tiempo (<i>chōra</i>).	“Los más grandes” <i>eidē</i> de ser, movimiento, reposo, semejanza, diferencia; algunos coexistentes, algunos son mutuamente excluyentes. Las cosas/ideas se conocen solo en relación con otras, no en sí mismas. El movimiento del cosmos cambia de dirección.
	Preludios persuasivos; sin confrontación.	Investiga las consecuencias lógicas de la proposición de que Uno es; luego, de que Uno no es.	Refutaciones o “correcciones” en tono de confrontación.	Da un extenso discurso que combina <i>mythos</i> y <i>logos</i> .	Prefiere la <i>diáiresis</i> , y divide por la mitad entre lo mismo y lo otro, pero define las artes por medio de la separación de los diferentes tipos, si es necesario, como en la política.
	No pregunta ¿qué es x?		Pregunta ¿qué es x? (lo cual obedece a una doctrina de las ideas separadas); investiga las opiniones (una mezcla de inteligible y sensible).	Pregunta ¿cuál debe ser el caso para que los seres humanos puedan entender la organización del cosmos? Basa su relato en la observación y en las matemáticas, no en el examen de las opiniones.	
	Busca maneras de utilizar las emociones de los humanos para educarlos y controlarlos.	Poca preocupación por los motivos o las emociones de los humanos.	Erótico	No erótico	No erótico
Procedimiento argumentativo e investigativo	Mezcla <i>logos/mythos</i>	Cita solo una línea de poesía.	Relata mitos y da argumentos.	Es un poeta, según Sócrates	No menciona la poesía.
	Propone legislación, una “ciudad en la palabra” a los ancianos dorios que pueden establecerla.	No habla de política o legislación.	Dice practicar el “verdadero arte político”, pero no legisla: propone “una ciudad en la palabra” a los hermanos de Platón para mostrarles cómo vivir como individuos.	Es un político.	Define al político pero no se involucra en la política en casa o en el extranjero.
	Viaja.	Viaja.	No sale de Atenas, con la excepción del servicio militar.	Viaja.	Viaja.

Extranjero ateniense		Parménides	Sócrates	Timeo	Extranjero eladítico
Interlocutores	Legisladores dorios ancianos	Sócrates; jóvenes manejables. Aristóteles se convierte en uno de los Treinta.	Jóvenes con ambiciones políticas; maestros extranjeros. Critón es una excepción, pero él está preocupado por la educación de sus hijos.	Ninguno. Público de otros políticos antidemocráticos.	Jóvenes matemáticos y gimnastas sin ambiciones políticas.
	No critica las leyes en presencia de los jóvenes.	Ninguna preocupación por los efectos de sus argumentos en sus interlocutores.	Se interesa, sobre todo, por sus compañeros atenienses.		
Problemas	La incompatibilidad de las ideas socráticas necesarias para definir el objetivo de la política (virtud) con la doctrina de los movimientos inteligibles del cosmos y de las disputas entre las almas buenas y malas, necesaria para respaldar la piedad. El carácter secreto y la composición mixta del Consejo Nocturno —en suma, los requisitos de la política y la filosofía, que están en conflicto.	No puede explicar cómo se relaciona lo “inteligible” con lo “sensible” ni cómo es que los seres humanos pueden adquirir el conocimiento de lo puramente inteligible. En otras palabras, carece de autoconocimiento.	Su doctrina de la “imitación” o “participación” de los seres sensibles en los seres puramente inteligibles no explica el movimiento o las relaciones que tienen los seres humanos con el mundo que los rodea. Antagoniza a los padres. Incertidumbre del conocimiento adquirido.	No puede proporcionar una versión plausible de la generación o el eros. No muestra cómo una ciudad justa podría llegar a ser, como prometió.	No da cuenta de las motivaciones humanas, incluso la de buscar el conocimiento. No explica la atracción de lo <i>kalon</i> , la poesía o el sexo.

diálogos, la cual subrayé anteriormente en esta introducción, sugiere que Platón pensaba que la posición o práctica de Sócrates era lo más importante. La pregunta a la que el resto de este estudio se dedica a responder es: ¿por qué?

Aunque Sócrates no proporcionó, y aparentemente no pudo proporcionar, una explicación plausible de la organización inteligible del mundo sensible, por no decir nada de una explicación coherente de la inteligibilidad del todo, Platón parece haber pensado que Sócrates representaba el punto de partida necesario y, por lo tanto, óptimo desde el cual los seres humanos deberían comenzar sus investigaciones. Él, enfática y explícitamente, empieza con la pregunta que es, en términos Aristotélicos, primordial para nosotros, aunque no necesariamente es la primera *per se* —a saber, ¿cómo debemos vivir?—. Al presentar a Sócrates como su principal, aunque de ninguna manera único, “portavoz” filosófico, en contraste con otros filósofos que dan mejores explicaciones del mundo o de la inteligibilidad del todo, pero no de las preocupaciones distintivamente humanas, Platón muestra que entendía muy bien el problema que ha atormentado el pensamiento humano desde el siglo XIX: los conceptos matemáticos, y a veces materialistas, que nos permiten entender y manipular el mundo no humano no explican muy bien las acciones humanas —inconscientes o conscientes e intencionales—. Pero la extensión aristotélica al cosmos, incluso simplemente a los organismos biológicos, de las explicaciones útiles teleológicas que se ajustan mejor a los asuntos humanos que las alternativas cuantitativas más reduccionistas no han resistido a la embestida de la física moderna. Sin embargo, Platón no presenta el problema simplemente como una cuestión de diferentes formas de conocimiento o maneras de entender las cosas. A diferencia de los filósofos modernos, él no compara las humanidades y sus enfoques o interpretaciones fundamentalmente hermenéuticos de las cosas con los estudios cuantitativos o de procesos característicos de las ciencias naturales y sociales. Platón sugiere que no hay una forma única y completa de entender el todo porque este está compuesto por tipos de seres esencialmente diferentes. El verdadero problema está en identificar cuáles son estos tipos de seres esencialmente diferentes y cómo están interrelacionados. Debido a las limitaciones propias de nuestras mentes mortales, es posible que los seres humanos nunca podamos comprender el todo. Hasta que podamos hacerlo, tenemos que vivir de la mejor manera posible. Para hacer esto, necesitamos conocer nuestra situación y nuestros poderes particulares, por limitados que estos sean. Eso significa que necesitamos buscar, ante todo, el autoconocimiento. Al hacer de Sócrates el filósofo más prominente en sus diálogos, Platón privilegia el estudio de los asuntos humanos. De esta forma, tanto él como su obra desafían la tendencia moderna a privilegiar la ciencia, particularmente la ciencia natural moderna, al hacer de ella el paradigma de la ciencia o del conocimiento *per se*. Al enfatizar los límites de la razón humana, Platón también preserva la

conciencia de lo sobrehumano o divino, incluso mientras critica algunas de las creencias más irracionales que los seres humanos tienen sobre este. Al estudiar la representación del mundo y el lugar peculiar que ocupamos los seres humanos en él, podemos, por lo tanto, adquirir una mejor comprensión de nuestra propia situación y también de nuestros problemas.

V. La organización de este libro

El recuento de los diálogos en los capítulos siguientes sigue el orden indicado por la datación dramática. En un intento por preservar la integridad de cada conversación presentada, he buscado no solo mostrar cómo los diálogos leídos en este orden constituyen una narrativa coherente, sino también cómo una lectura en este orden afecta la forma en que leemos y entendemos cada uno de los diálogos individuales. A pesar de que he estudiado y presentado los diálogos individualmente, ninguno de los estudios presentados aquí puede ser tan completo o definitivo como una monografía dedicada a un solo diálogo. Estoy presentando un nuevo marco para ver el corpus como un todo, y solo ese intento ha dado lugar a un libro muy largo. Queda un trabajo mucho más detallado por hacer.

Mi argumento es que, al ser leídos en el orden indicado por su datación dramática, los diálogos se pueden dividir en tres partes o grupos básicos. La parte I de este estudio se ocupa de los problemas planteados por la filosofía anterior y de la respuesta inicial de Sócrates. En tres de sus declaraciones autobiográficas aprendemos cómo fue que Sócrates formuló su respuesta a los problemas planteados por el extranjero ateniense en las *Leyes* y por el viejo eleático en el *Parménides*, pero también vemos que Sócrates no logró atraer seguidores o futuros filósofos simplemente refutando las opiniones de sus contemporáneos sobre lo noble y lo bueno. Por lo tanto, en la parte II argumento que Platón presenta dos paradigmas diferentes de la filosofía, representados por Sócrates y Timeo, como respuestas potenciales a los problemas políticos y filosóficos dramatizados en los diálogos anteriores. Aunque Timeo articula una versión del todo más comprensiva que Sócrates, vemos que no es capaz de proporcionar una explicación plausible de la vida humana. En los diálogos que siguen al *Timeo* en términos de su datación dramática, Platón sugiere que, a pesar de sus limitaciones filosóficas y políticas, la práctica dialógica socrática es más efectiva que la contemplación timeana. En la parte III argumento que en los ocho diálogos explícitamente anteriores al juicio y la muerte de Sócrates, Platón presenta una defensa, filosófica y política, de este último. En la conclusión intento explicar por qué, a la luz de la crítica representada por los otros cuatro filósofos, Platón hizo de Sócrates su principal protagonista filosófico.

PARTE I

LOS PROBLEMAS POLÍTICOS Y FILOSÓFICOS

1

Utilizar la filosofía presocrática para respaldar la reforma política El extranjero ateniense

Las *Leyes* y el *Epinomis* son los únicos diálogos platónicos en los que no aparece Sócrates. Usualmente se cree que estos son los últimos diálogos que Platón escribió.¹ Los tres interlocutores son ancianos y existe un informe antiguo según el cual las *Leyes* se dejaron sin editar, únicamente en una impresión de cera.² A lo largo de la conversación, tanto el ateniense como sus asociados dorios enfatizan

- ¹ Véase, por ejemplo, Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 5.^a ed. (Leipzig: O. R. Reisland, 1922), 2:436, 976, 978-982; Ulrich von Wilamowitz-Möellendorff, *Platon* (Berlín: Weidman, 1920), 1:647; Friedländer, *Plato*, 3:387; Harold Cherniss, *The Riddle of the Early Academy* (Berkeley: University of California Press, 1945), 4; Eric Voegelin, *Plato* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1981), 215-268; Gregory Vlastos, *Socratic Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 135; Christopher Bobonich, *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics* (Oxford: Clarendon Press, 2002). Como se señala en la introducción de este libro, la mayoría de los estudios estilométricos de los diálogos asume que las *Leyes* fue escrito de último y comparan otros diálogos con él.
- ² Diógenes Laercio 3.37 reporta que Filipo de Opunte transcribió las *Leyes* desde tablas de cera. Algunos comentaristas posteriores han asumido, por lo tanto, que Platón trabajó en el diálogo hasta su muerte en 347, o incluso que Filipo compuso las *Leyes* y el *Epinomis* con base en las notas de Platón. Glenn Morrow, *Plato's Cretan City* (Princeton: Princeton University Press, 1960), 515-518, proporciona un sobrio recuento de las razones por las que muchos académicos consideran las *Leyes* como un diálogo genuinamente platónico. Para una revisión de los debates sobre el *Epinomis*, véase Edouard Des Places, *Études platoniciennes* (Leiden: E.J. Brill, 1981), 105-119, 172-179.

las ventajas de registrar estas conversaciones por escrito. Dado que la diferencia más obvia entre Platón y su maestro Sócrates es que el primero escribió y el segundo no, algunos críticos han concluido que el extranjero ateniense que parece reemplazar a Sócrates como el vocero en este diálogo es el mismo Platón,³ quien, bajo el disfraz de un ateniense anónimo, responde y corrige las propuestas que él mismo planteó en boca de Sócrates en la *República*.⁴ Otros han argumentado que las *Leyes* constituyen una especie de experimento mental: ¿qué habría pasado si Sócrates, al contrario de lo que indican los informes en los otros diálogos, hubiera abandonado Atenas?⁵ ¿Qué habría pasado si hubiese tenido la oportunidad de mantener tal conversación como un anónimo extranjero ateniense con verdaderos

- 3 Cicerón (*De Legibus* 1.4.15) parece haber sido el primer autor clásico en identificar al extranjero ateniense con Platón. Hans-Georg Gadamer, "Plato and the Poets", en *Dialogue and Dialectic*, trad. por R. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1980), concluye que más que nadie es "el Ateniense en quien más patentemente se ha ocultado [Platón]" (71). El ateniense no solo hace del escrito de su conversación, es decir, el diálogo mismo de Platón, el texto básico para la educación de los ciudadanos, sino que también lo llama el drama más noble. De la misma forma, Klosko piensa que el extranjero ateniense es "probablemente un suplente para el propio Platón" (*Development*, 198). Jacques Derrida enfatiza la importancia de la escritura al distinguir a Platón de Sócrates: Derrida, *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (París: Galilée, 1984); Derrida, *The Ear of the Other*, ed. por Christie V. McDonald (Nueva York: Schocken Books, 1985), 7; y Derrida, *The Postcard*, trad. por Alan Bass (Chicago: Chicago University Press, 1987), 20.
- 4 Véase, por ejemplo, Trevor J. Saunders, "Plato's Later Political Thought", en *Cambridge Companion to Plato*, ed. por Richard Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 469; R. F. Stalley, *An Introduction to Plato's "Laws"* (Oxford: Basil Blackwell, 1983); Morrow, *Cretan City*; Grote, *Plato*, 3301-302, 350. Los tres primeros ven que la principal diferencia entre la *República* y las *Leyes* está en la generalidad del primero y el carácter específico de las propuestas en el segundo. Grote argumenta que Platón se había hecho más intolerante; enfatiza las diferencias entre el carácter abierto del cuestionamiento socrático y las creencias teológicas impuestas en las *Leyes*. Diskin Clay está de acuerdo en que las *Leyes* probablemente son el último trabajo de Platón, pero se rehúsa a identificar a Platón con el extranjero ateniense. "En las *Leyes* parece que escuchamos su voz desconocida proyectada a través de la máscara del extranjero ateniense. Pero esta voz está distorsionada por una máscara que... es la máscara de un personaje, no de un individuo" (*Platonic Questions*, 268).
- 5 Cf. Leo Strauss, *The Argument and the Action of Plato's "Laws"* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), 1-2. Si Sócrates hubiera sido más joven, señala Strauss, es posible que no se hubiera limitado a las opciones de escape que dibuja en el *Critón* (53b-d); podría haber viajado a un régimen lejano bien gobernado (como Creta) para poder seguir manteniendo conversaciones con otros en calidad de un anónimo extranjero ateniense. Sin embargo, en el *Menéxeno* (donde Sócrates se refiere a un evento que ocurre después de su propia muerte), Platón muestra que no estaba limitado por el hecho o la probabilidad históricos. Por ende, Strauss concluye que debe haber una razón distinta a la ambientación en Creta para explicar la ausencia de Sócrates en las *Leyes*. Strauss señala en "How Farabi Read Plato's *Laws*", en *What Is Political Philosophy? and Other Studies* (Glencoe, IL: Free Press, 1959), 153-154, que Sócrates no creó leyes. De acuerdo tanto con la *Apología* (31c-32a) como con la *República* (496c-e), el hecho de que Sócrates nunca hablara a la Asamblea fue intencional. En las *Leyes* el extranjero ateniense propone un conjunto de leyes para ser utilizado por los funcionarios encargados de establecer una nueva colonia en Creta si lo ven adecuado.

estadistas en ejercicio de los regímenes supuestamente mejor gobernados de la Grecia antigua?⁶ En las *Leyes* vemos lo que Sócrates habría dicho entonces. Estos comentaristas tienden a negar que la forma de entender la política que encontramos en las *Leyes* difiere fundamentalmente de la que encontramos en la *República* —lo que significa negar que Platón cambió su comprensión de la política más tarde en su vida—. Las diferencias en las propuestas específicas para la reforma política en los dos diálogos reflejan diferencias en la puesta en escena y los interlocutores.

Ambas interpretaciones de la importancia de la ausencia de Sócrates en las *Leyes* y el *Epinomis* van en contra de un hecho: en ninguno de los dos diálogos se menciona ni una sola vez la guerra del Peloponeso ni cualquiera de las personas y eventos asociados con ella.⁷ ¿Es probable que Platón hubiese expresado su propia comprensión política final o sus propuestas prácticas para la reforma constitucional sin siquiera mencionar la guerra en la que su propia ciudad había sido derrotada y sometida a una serie de regímenes inestables? En su *Carta VII* (324b-326b), Platón dice que su propio entendimiento de la relación entre la política y la filosofía se vio afectado fundamentalmente por los eventos de posguerra previos al juicio y la muerte de Sócrates. En el libro 3 de las *Leyes* el extranjero ateniense ofrece un relato sobre la corrupción en la política ateniense, pero no menciona la guerra, la plaga ni cualquiera de los líderes —por ejemplo, Pericles, Cleón o Alcibiades— del período posterior a las guerras persas. ¿Es probable que un ateniense anónimo —ya sea Sócrates o Platón— tratara de convencer a dos experimentados políticos dorios de introducir una serie de instituciones extraídas de la Atenas anterior a la guerra después de la derrota de esta a manos de Esparta sin dar cuenta ni explicación de esa derrota?⁸ Sin embargo, la ausencia

6 En la *Política* 1265a10, Aristóteles llama al vocero de Platón en las *Leyes* “Sócrates”. Zdravko Planinc, *Plato's Political Philosophy: Prudence in the “Republic” and the “Laws”* (Columbia: University of Missouri Press, 1991) argumenta que el “ser humano que [los dos diálogos] describen es Sócrates, quien, según dice Aristóteles, está presente en ambos” (26). Thomas L. Pangle, en el “Interpretative Essay” que anexa a su traducción *Plato's “Laws”* (Nueva York: Basic Books, 1980), observa que “en las *Leyes*, Platón presenta un viejo filósofo ateniense sin nombre quien actúa y habla de una manera que recuerda a Sócrates... En las *Leyes* aprendemos lo que Sócrates habría dicho y hecho si su búsqueda de autoconocimiento y sus amistades le hubieran permitido alguna vez dedicarse a asesorar a los reformistas políticos —y si alguna vez se hubiera encontrado en la circunstancia adecuada—” (378-379).

7 Estoy en deuda con Michael Zuckert por esta observación crucial.

8 En su argumento de que se debería imaginar que la fecha dramática de las *Leyes* es 408/407, Slobodan Dusanic, “The Laws and the Foreign Policy of Eubulus’ Athens”, en *Plato's “Laws” and Its Historical Significance*, ed. por Francisco L. Lisi (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001), observa que en 408/407 un espartano llamado Megilo llegó a Atenas como el miembro más joven de una misión diplomática de tres hombres y que 408/407 fue “tal vez el momento crítico en la historia de la guerra del Peloponeso” (232). Pero si una misión de paz espartana hacia el final de la guerra del Peloponeso fuera el antecedente,

no solamente de alguna mención de la guerra, sino de la guerra misma podría considerarse como una condición previa necesaria para una conversación pacífica entre un ateniense y dos dorios acerca del mejor régimen o conjunto de leyes posibles. El hecho de que no se haga referencia a ningún evento específico en la historia política de Grecia posterior a Salamina y Platea (las batallas con las que atenienses y espartanos ganaron la guerra de Persia en 479) sugiere que la fecha dramática de las *Leyes* se ubica en algún momento durante las siguientes dos —o tal vez tres— décadas, es decir, un período durante el cual Atenas y Esparta todavía eran aliadas. En ese momento, Sócrates aún no había emergido como figura pública.⁹

La sospecha creada por esa probable datación dramática de que el extranjero ateniense es una figura presocrática crece cuando observamos algunas de sus enseñanzas principales. Como Sócrates en la *República*, pero aún más como los pitagóricos, el ateniense hace énfasis en la utilidad del estudio de los números (*Leyes* 747b).¹⁰ Otra vez como Sócrates en la *República*, pero también como

si no la ocasión, para la conversación, cabe esperar que al menos se mencionara la guerra. Al señalar que el nombre es inusual, Dusanic argumenta que Clinias también está asociado con la política ateniense en ese momento porque lleva el mismo nombre que el padre de Alcibíades. Sin embargo, una conexión con Alcibíades no habría promovido una alianza potencial en ese momento porque Alcibíades ya se había convertido en un problema para los espartanos. Como argumento después, es más probable que la conexión entre Clinias el cretense y Alcibíades sea una conexión de carácter; se muestra que ambos tienen deseos tiránicos. La sugerencia de Dusanic de que los tres interlocutores en las *Leyes* son representantes oficiales de sus regímenes respectivos se contradice con el anonimato del ateniense. Además, no parece probable que los dorios le pidieran o aceptaran consejos para formular las leyes de una nueva colonia a un representante oficial de Atenas, un régimen con el que ambos afirman tener conexiones familiares, pero que inicialmente desprecian. En general, Dusanic busca detalles para respaldar la lectura de las *Leyes* como una promoción de una política exterior que Platón estaba defendiendo en la Atenas del siglo IV y no en términos del propio drama o escenario del diálogo.

⁹ La primera descripción que obtenemos de Sócrates en los diálogos platónicos es como un joven de aproximadamente veinte años en conversación con Parménides (en el diálogo, si no en realidad) en 450. Cf. Allen, *Plato's "Parmenides"*, 72. Platón muestra a Sócrates cuando está comenzando a generar la reputación de ser un "orador inteligente", si no un filósofo, en el *Protágoras*, en una conversación que se produce poco antes del estallido de la guerra del Peloponeso.

¹⁰ Ya que Pitágoras no dejó escritos, existe una incertidumbre considerable sobre lo que enseñó. Los estudiosos no están de acuerdo, por otra parte, sobre si Pitágoras y sus seguidores se dedicaban a los estudios matemáticos asociados con su nombre antes de finales del siglo V o no. Cf. Walter Burkert, *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaus, und Platon* (Nuremberg: Hans Tarl, 1962), 202; W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 1:181; John Burnet, *Early Greek Philosophy* (Londres: Adam and Charles Black, 1892), 83-109, 301-321; Wilbur Richard Knorr, *The Evolution of Euclidean Elements* (Dordrecht: D. Reidel, 1975), 21-28. Sin embargo, muchos comentaristas creen que los seguidores de Pitágoras ya se dedicaban al estudio de las matemáticas en la década de 460. Cf. Charles H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History* (Indianápolis: Hackett Publishing, 2001), 5-18. Fuentes antiguas atribuyen el descubrimiento de la inconmensurabilidad a Pitágoras y sus seguidores: Pappus, *Commentary on Book X of Euclid's "Elements"*,

los pitagóricos, el ateniense sugiere que sería mejor si todos los ciudadanos tuvieran todos los bienes en común y si los hombres y las mujeres recibieran la misma educación.¹¹ A diferencia de Sócrates o Pitágoras (o el Timeo de Platón, por cierto), el ateniense no propone una enseñanza sobre la inmortalidad de las almas individuales o la reencarnación.¹² Cuando el ateniense sugiere que algunos de los ciudadanos de su “ciudad en la palabra” deberían estudiar no solo los números sino también las líneas, figuras y sólidos conmensurables e inconmensurables, agrega que él mismo ha aprendido sobre estos últimos solo recientemente. Si es así, el ateniense indica una vez más que probablemente pertenece a la generación posterior a Pitágoras (ca. 560-500) y anterior a Sócrates (469-399).¹³

Cuando el ateniense ofrece un argumento para probar que los dioses existen (algo que ningún otro portavoz filosófico platónico siquiera intenta), parece estar dirigiéndose y refutando a los filósofos presocráticos tales como Arquélao (quien supuestamente fue estudiante de Anaxágoras y maestro de Sócrates) y el mismo Anaxágoras.¹⁴ Aunque el ateniense reconoce tres posibilidades con

ed. por Gustav Junge y William Thomson (Cambridge: Harvard University Press, 1930), 63-64; Proclus, *A Commentary on the First Book of Euclid's "Elements"*, trad. por Glenn Morrow (Princeton: Princeton University Press, 1970), 65; y Iamblichus, *Life of Pythagoras*, trad. por Thomas Taylor (Londres: John M. Watkins, 1965), 95, 126-127. Burkert y Knorr sugieren que esta probablemente no fue descubierta hasta 430. Estos académicos modernos basan sus afirmaciones sobre lo que los pitagóricos no sabían principalmente en Sócrates y Aristóteles. Una fecha dramática temprana para las *Leyes* daría credibilidad a la visión antigua de que los pitagóricos descubrieron la inconmensurabilidad, pero la mantuvieron en secreto aproximadamente hasta 450, cuando fueron expulsados de Italia.

11 Pitágoras pidió a sus seguidores que tuvieran en común sus propiedades y dio conferencias tanto a mujeres como a hombres; también educaba a los niños por separado de sus padres. Cf. G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2.^a ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 226-227 (Dicaearchus frag. 33 [Porfirio *Vita Pythagorae* 18]; *Timeo* frag. 13a).

12 Al final de las *Leyes* el ateniense dice que “cuando morimos, es correcto decir que los cadáveres son imágenes, mientras que el que es auténticamente cada uno de nosotros, llamado alma inmortal, se va junto a los demás dioses a rendir cuentas, como dice la ley patria —una cosa que, si bien para el bueno es algo que se puede intentar con confianza, para el malo es un asunto al que debe temer—” (959b). Sin embargo, no afirma ni argumenta la veracidad de lo que él mismo está diciendo.

13 Sócrates no presenta la inconmensurabilidad de la hipotenusa de un cuadrado con sus lados de una unidad como un nuevo descubrimiento en la famosa exposición con el niño esclavo en el *Menón* (82a-84a).

14 En *Tusculanae disputationes* 5.10 Cicerón reporta que “Sócrates había oído a Arquélao, un discípulo de Anaxágoras”. Como en el caso de muchos filósofos presocráticos, los eventos y fechas de la vida de Anaxágoras son algo inciertos. Apolodoro dice en sus *Crónicas* que el filósofo nació en la septuagésima Olimpiada (500/497) y murió el primer año de la número 88 (428/427). Se atribuye a Anaxágoras el haber traído la enseñanza de Pitágoras a Atenas aproximadamente en 480. Hay mucho debate sobre el momento en el cual fue acusado de impiedad y si realmente fue juzgado. De acuerdo con Plutarco, Anaxágoras fue víctima de un decreto contra los ateos introducido por Diopites hacia 433. En *La sucesión de los filósofos*, Soción dice que Anaxágoras fue perseguido por Cleón por impiedad porque sostenía que el sol era una masa de metal al rojo vivo, y que después de que Pericles, su pupilo, hiciera un discurso en su defensa, el filósofo fue multado con cinco talentos y exiliado. De acuerdo con A. E. Taylor, “On the

respecto al movimiento y al cambio —que todo se mueve y cambia; que algunas cosas se mueven y cambian a otras, y que algunas cosas nunca cambian ni se mueven— nunca postula explícitamente la existencia de algo eterno e inmutable, excepto el movimiento o el alma y la batalla entre lo bueno y lo malo. En otras palabras, a diferencia de Anaxágoras, por no hablar de Sócrates y el extranjero eleático, el ateniense no muestra signos de haber sido influenciado por o de haber incorporado (si bien solo una parte de) el famoso argumento de Parménides con respecto al carácter completo e inmutable, pero, por lo tanto, inteligible del Ser en sí mismo y en su conjunto. Suena más como Heráclito cuando concluye (*Leyes* 906a-b) que los seres humanos están atrapados en una batalla cósmica inmortal entre lo bueno y lo malo, entre los movimientos ordenados y los desordenados.¹⁵ El ateniense no parece representar una escuela o enseñanza particular de la filosofía presocrática; en efecto, su propio argumento acerca de la prioridad del alma sobre el cuerpo constituye una modificación importante de los argumentos previos, es decir, una innovación. No obstante, sus argumentos sobre la prioridad del alma y la importancia de los movimientos ordenados de los cielos se basan y se formulan principalmente en reacción a las doctrinas de los cosmólogos presocráticos. Cuando el ateniense sugiere al final del diálogo que los miembros del Consejo Nocturno necesitarán investigar la unidad y la diversidad de las virtudes, así como las ideas de lo bueno y lo noble —cuestiones planteadas particularmente por Sócrates— Platón impulsa a sus lectores a preguntar si la filosofía presocrática en la que el ateniense se ha apoyado hasta este punto es o no adecuada para respaldar su proyecto político.

No solo son presocráticas la probable fecha dramática de la conversación y, por tanto, las doctrinas filosóficas a las que el ateniense se refiere; también lo es el precedente más notable y probable de su proyecto político. Al haber supuestamente huido de la tiranía de Polícrates en Samos en 530, Pitágoras impresionó tanto al consejo de ancianos que gobernaba en Crotona con su sabiduría y virtud

Date of the Trial of Anaxagoras”, *Classical Quarterly* II (1917): 81-87, Sátiro estaba en lo cierto al colocar la persecución de Anaxágoras al principio y no al cierre de la carrera política de Pericles, es decir, alrededor de 450. De acuerdo con Sátiro, el cargo contra Anaxágoras fue presentado por Tucídides en su campaña política contra Pericles, y se le acusaba de medismo, además de impiedad. El filósofo fue condenado a muerte en su ausencia y finalmente se retiró a Lampsaco, donde murió. A todas luces, la persecución de Anaxágoras por impiedad a la que se refiere el ateniense al final del diálogo se habría producido antes del estallido de la guerra del Peloponeso. Kirk, Raven y Schofield concluyen que “existe una buena cantidad de evidencia que soporta acumulativamente la conclusión de que el impacto inmediato de Anaxágoras como filósofo se produjo principalmente en Atenas antes de 450” (*Presocratic Philosophers*, 353-54).

15 Cf. Charles H. Kahn, “A New Look at Heraclitus”, *American Philosophical Quarterly* 1, n.º 3 (julio 1964): 198n.: “El libro X de las *Leyes*... se refiere esencialmente a la reinterpretación de la Naturaleza en términos de la Razón —una reinterpretación de diferente tipo, pero no tendencia, a la de Heráclito—”.

que estos le pidieron que educara a sus jóvenes, a sus niños en ausencia de los padres e incluso a sus mujeres.¹⁶ Bajo su orientación, la moral y la disciplina de los ciudadanos de Crotona mejoró tanto que no solo se recuperaron de la derrota a manos de Locri, sino que se convirtieron en la ciudad dominante en el sur de Italia.¹⁷ El ateniense parece querer hacer algo similar en Creta. Como Pitágoras, el ateniense parece estar huyendo de la tiranía incipiente resultante de la destrucción de la ley y el orden en Atenas después de las guerras persas (cf. *Leyes* 701b-c) y buscando establecer un régimen más virtuoso con el apoyo de los mayores en una ciudad lejana.¹⁸ Al final del diálogo (968e-969a) reconoce explícitamente que emprenderán una tarea peligrosa y ofrece compartir el riesgo al darles sus opiniones sobre la educación y la crianza. Con el conocimiento del destino de los pitagóricos en el sur de Italia se habría hecho evidente el peligro o el riesgo. En la primera mitad del siglo v, las fuerzas democráticas en las ciudades griegas del sur de Italia se organizaron en oposición a la influencia pitagórica sobre los gobiernos aristocráticos. Para el año 450, todos menos dos de los pitagóricos en Crotona habían sido asesinados (cuando su centro de reuniones fue incendiado), y estos dos huyeron; los pitagóricos más importantes en otras ciudades del sur de Italia también fueron expulsados. En este contexto, no es una sorpresa ver que solo después de una larga y compleja discusión el ateniense revela el fin o el propósito (*telos*) de su “ciudad en la palabra” a los dorios mayores con quienes conversa.¹⁹ Al mismo tiempo se refiere indirectamente a la persecución de Anaxágoras por impiedad en Atenas. Si estos filósofos hubieran llegado a las conclusiones correctas de sus observaciones, argumenta, no habrían sido procesados. Por el contrario, habrían demostrado, como lo hace él mismo, la forma en que se puede usar la filosofía para establecer y apoyar un orden político más virtuoso.

La cuestión que surge tanto del argumento como de la acción de las *Leyes* es si el ateniense hubiera podido tener éxito. Si se supone que el diálogo tuvo lugar antes de la guerra del Peloponeso, el ateniense no puede ser Sócrates (quien era muy joven para tomar parte en una conversación con hombres viejos) ni Platón (quien aún no había nacido). Lo que el diálogo presenta (sea cual sea la fecha en

16 Platón, *Laws*, Loeb ed., trad. por R. G. Bury (Cambridge: Harvard University Press, 1926), 2n313, se apoya en Diógenes Laercio 2.16 sobre Arquelaos, 967b-c, con respecto a Anaxágoras.

17 A modo de contraste, Sócrates nunca fundó una escuela. En la *Apología de Sócrates* de Platón, Sócrates afirma que dejó que cualquiera que deseara escucharlo conversar lo hiciera. Platón sí fundó la “academia”. Sin embargo, estableció su “escuela” en su propia tierra, y no con soporte político o control de los Areópagos (el viejo consejo de ancianos ateniense, el cual fue privado de gran parte de su poder por Pericles).

18 Planinc (*Prudence*, 221-233) enfatiza los elementos pitagóricos en el régimen del ateniense.

19 Como señala Strauss (*Argument and Action*, 9), el ateniense dice que la muerte es el final del régimen político, en el libro 1 (*Leyes* 632c). El ateniense corrige esta afirmación solo en el libro 12 (960b).

la que fue escrito) es una historia hipotética, un “podría haber sido”. Si al final de la conversación estamos convencidos de que el proyecto del ateniense era factible, debemos concluir que, en las *Leyes*, Platón muestra cómo un filósofo podría haber influenciado las leyes de una ciudad de una manera que Sócrates creía imposible (*Apología* 31c-32a; *República* 496c-e). En este caso, también indica algo sobre lo que se debería intentar en el futuro. Si encontramos, sin embargo, que el proyecto del ateniense no podría funcionar, habremos descubierto algunas de las razones no solo por las que Platón pensó que no habría una verdadera reforma política hasta que los filósofos se convirtieran en reyes, pero también por las que esa combinación podría ser imposible de lograr.

I. Diferencias entre el extranjero ateniense y Sócrates

Una breve comparación del *Minos*, tradicionalmente considerado como un prefacio o introducción a las *Leyes*, y el comienzo de las *Leyes* saca a relucir diferencias notables entre Sócrates y el extranjero ateniense en el contenido y la forma, así como en las circunstancias, de sus respectivas investigaciones.²⁰ En la primera frase del *Minos*, Sócrates pregunta de manera característica pero abrupta: “¿Qué es la ley para nosotros?”. No solo la pregunta “¿qué es...?” es propia de Sócrates; también lo es la personalidad de su interlocutor, un ateniense. En los diálogos platónicos, se nos recuerda que Sócrates nunca dejó Atenas, excepto para cumplir con su servicio militar.

En el *Minos*, el anónimo interlocutor ateniense de Sócrates inicialmente ofrece una definición de la ley característica de Atenas: es lo que el consejo y la asamblea (*boulē*) acuerden que es ley. Sócrates objeta esta definición convencional pero democrática al observar que prácticamente todas las naciones y los pueblos están de acuerdo en que se supone que las leyes deben ser justas. De la misma forma en que los médicos necesitan saber lo que es una complexión saludable, también, mantiene Sócrates, aquellos que se llamen legisladores necesitan saber lo que es justo —en efecto, lo que es bueno y malo para el alma—. Como respuesta a la objeción planteada por su interlocutor de que las leyes difieren según el lugar y la época, Sócrates afirma que la ley “desea” o apunta (*bouletai*) a lo que realmente es.²¹ Como en la *República* (y en muchos otros diálogos),

²⁰ Clay observa que “el carácter de la discusión [en las *Leyes*] es muy diferente a las discusiones sobre los diálogos anteriores de Platón y lo que entendemos como el método socrático” (*Platonic Questions*, 268).

²¹ Seth Bernardete, *Plato's "Laws": The Discovery of Being* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), hace de esta afirmación socrática una parte fundamental de su interpretación. El problema no es solo que la declaración proceda de Sócrates en un diálogo diferente y no del extranjero ateniense. El problema

la definición de Sócrates de la ley sugiere que para ser un verdadero legislador hay que saber lo que realmente es. Por lo tanto, para convertirse en legislador, una persona debe buscar el conocimiento, sobre todo de lo que es justo o, en términos más generales, lo que es bueno para el alma humana. En otras palabras, de acuerdo con Sócrates, para convertirse en legislador, propiamente dicho, primero se debe haber sido filósofo.²²

En la primera frase de las *Leyes*, el extranjero ateniense le pregunta a Clinias si la causa (*aitia*) de las leyes de Creta fue un dios o un ser humano.²³ Nunca pregunta “¿qué es la ley?” ni tampoco dice explícitamente que un legislador debe haber sido antes un filósofo. Sí sugiere, tanto en la práctica como en los preceptos, que, idealmente, un legislador debe aprender acerca de las leyes de los regímenes viajando, observando y entrevistando a los habitantes. Él mismo parece haber ido a Creta para investigar la fuente y el carácter de las leyes de ese lugar; en contraste con Sócrates, el ateniense claramente no se ha quedado en Atenas para hacer sus investigaciones. Al final de las *Leyes* (951a-c) él sugiere que los emisarios ancianos provenientes de Magnesia deberían viajar al extranjero para aprender cómo se regulan otros regímenes. De esta forma, tanto las preguntas que el ateniense formula como la forma en que trata de responderlas difieren de las que caracterizan a Sócrates.²⁴

La presuposición con la que el ateniense comienza también es diferente. Mientras que el *Minos* empieza con la premisa democrática de que las leyes son el resultado de acuerdos humanos, las *Leyes* comienza con la premisa de que lo

es también que la distinción entre naturaleza (*physis*) y convención (*nomos*) de la que a menudo se dice que surge la filosofía política socrática no surge en el *Minos*, donde la palabra *physis* no aparece ni una sola vez. Si, como dice Sócrates en el *Minos*, la ley aspira a lo que realmente es, la mayoría de las leyes en la mayoría de los lugares son un fracaso, es decir, no son realmente leyes. Aquí, como en la *República*, vemos el carácter potencialmente revolucionario del filosofar socrático.

- 22 Bruell (*Socratic Education*, 7-15) argumenta que el *Minos* representa el verdadero comienzo de una educación socrática.
- 23 Porque *aitia* se usaba en referencia a casos judiciales, la frase podría traducirse: ¿quién es responsable de sus leyes? En otras palabras, podría leerse como una acusación o un cargo.
- 24 Malcolm Schofield, *Plato* (Nueva York: Oxford University Press, 2006), observa: “El visitante ateniense no es un Sócrates anonimizado, sino un sucesor de los legisladores sabios como Solón (en Atenas) y Licurgo (en Esparta). La misma designación de ‘visitante ateniense’, sin duda, tiene la intención de hacer que pensemos en Solón. Heródoto hace que Solón sea recibido en su llegada a Sardes por el rey de Lidia, Creso, con las siguientes palabras (1.30): ‘Visitante ateniense, hemos oído hablar mucho sobre usted a causa de su sabiduría y de su viaje. Ha atravesado gran parte de la tierra en sus esfuerzos filosóficos por contemplar las cosas’. De la misma forma, el ateniense de las *Leyes* tiene amplia experiencia con una variedad de instituciones sociales y políticas (1.639D), a diferencia de sus interlocutores espartanos y cretenses. Él llega a Creta no solo para ofrecer su sabiduría, sino también para aprender: esta vez como Licurgo, quien Heródoto informa que tomó prestado de Creta el sistema social y político espartano, según la versión del asunto de los propios espartanos (1.65)” (75-76).

antiguo es lo bueno.²⁵ Una razón por la cual los críticos han visto el *Minos* como una introducción a las *Leyes* es que el *Minos* inicia con la noción democrática de que las leyes son convenciones, pero termina con la convicción tradicional de que lo antiguo es lo bueno. En la conclusión del *Minos*, Sócrates le recuerda a su interlocutor que las leyes de Creta son algunas de las más antiguas. Se puede asumir que las leyes que han durado mucho tiempo sin ser cambiadas han demostrado ser buenas en la práctica. Además, existe una historia según la cual Minos, el legislador original, recibió instrucciones de su padre Zeus en una caverna. Aunque esa historia fue transmitida a las generaciones posteriores por Homero de una forma altamente dudosa (como una mentira que Odiseo dice cuando regresa a Ítaca disfrazado de un mendigo extranjero proveniente de Creta), Sócrates parece tomarla literalmente.²⁶ Las leyes de Minos eran buenas porque se basaban en la sabiduría divina. Los atenienses ven a Minos como un tirano, explica Sócrates, porque así lo muestran las tragedias. Lo muestran como un tirano porque no solo derrotó a los atenienses con su armada, sino que también exigió el sacrificio de siete mujeres y siete hombres jóvenes cada año a partir de entonces.²⁷ Así, los atenienses han sido engañados por sus poetas para mirar a Minos en términos del dolor que les causó, en lugar de la excelencia o los defectos de las leyes que le dio a su propia gente. Las *Leyes* comienzan con una investigación sobre la excelencia del legislador cretense. Por lo tanto, podría parecer que tienen el propósito de servir como una corrección “socrática” de la aversión democrática ateniense hacia Minos.²⁸

Como podemos ver desde el comienzo del *Minos*, Sócrates cuestiona regularmente tanto la sabiduría como la justicia de las leyes de su propio régimen. El ateniense, por el contrario, recomienda muchas de las instituciones de la Atenas anterior a Pericles a sus interlocutores dorios.²⁹ A pesar de su servicio militar o

²⁵ Un crítico podría objetar que la diferencia en las presuposiciones simplemente refleja una diferencia en los interlocutores. Pero, como argumento más adelante, la diferencia en los interlocutores (mayores en el caso del ateniense y generalmente jóvenes en el de Sócrates) es una reflexión sobre los hábitos de cada uno —Sócrates siempre se quedó en Atenas (cf. *Criton* 52b), excepto para hacer el servicio militar— y forma de proceder característica. Sócrates no aceptó, y afirmó que no podía aceptar, la “ley de leyes de los dorios”, la cual prohibía criticar las leyes en presencia de los jóvenes.

²⁶ *Minos* 319b-c; *Odisea* 19.179.

²⁷ Al principio del *Fedro* (58b-c) aprendemos que la muerte de Sócrates se retrasó quince días porque la ley prohibía las ejecuciones públicas durante el período en el que los atenienses enviaban un barco a Delos cada año para conmemorar la salvación de catorce mujeres y hombres jóvenes que habían sido enviados a Creta.

²⁸ De acuerdo con Morrow (*Cretan City*, 35-39), esta es la interpretación de comentaristas posteriores.

²⁹ Morrow, en *Cretan City*, documenta ampliamente la medida en que las leyes que el ateniense recomienda para la fundación de la nueva colonia en Creta son tomadas de la práctica ateniense prepericleana.

defensa de Atenas en sus actos, Sócrates rara vez aparece en los diálogos platónicos como un abogado o defensor explícito de las leyes e instituciones atenienses en su discurso. La postura que el extranjero ateniense y Sócrates toman frente a su ciudad natal también parece ser diferente.

También difieren la forma y las condiciones bajo las cuales conducen sus respectivas investigaciones. Después de preguntar por la fuente de las leyes de Creta, el ateniense sugiere que los tres hombres viejos se ocupen discutiendo sobre leyes y regímenes mientras caminan por el largo sendero desde Cnosos hasta la caverna de Zeus, y que tomen descansos periódicos del calor del sol bajo la sombra de los cipreses. Al comienzo del *Fedro* Sócrates observa que, al conducirlo fuera de la ciudad hacia el campo (donde también buscan sombra bajo un árbol de plátano [*platonos*]) por medio de su amor por los discursos, Fedro lo ha inducido a apartarse de sus hábitos ordinarios. En lugar de vagar por el campo, Sócrates generalmente permanece en la ciudad. Los árboles no tienen nada que enseñarle, explica, mientras que sus conciudadanos sí. Al permanecer en Atenas, Sócrates puede conversar, y conversa, con maestros extranjeros, así como con sus conciudadanos. Tanto el filósofo como sus interlocutores disfrutan de la protección de la ley democrática ateniense, que permite una libertad de expresión (*parrhesia*) amplia. En la isla de Creta, señala más tarde el extranjero ateniense, a nadie se le permite cuestionar la justicia o beneficencia de las leyes en público. Sin embargo, unos pocos ancianos que conversan en privado pueden hacerlo, siempre y cuando no haya ningún joven presente. No solo existen diferencias significativas entre los hábitos y las circunstancias físicas de Sócrates y el ateniense, sino también entre las condiciones políticas o legales bajo las cuales conversan.

También difieren sus interlocutores. Tal como es descrito en el *Banquete* y el *Fedro*, Sócrates es explícitamente un erótico. En las *Leyes* el ateniense critica de forma igualmente explícita las relaciones homosexuales y otras relaciones extramaritales que Sócrates parece tolerar, si no aprobar. El deseo “erótico” de Sócrates por el conocimiento lo conduce a conversar con otras personas, especialmente hombres jóvenes. En Creta, el ateniense también parece estar buscando el conocimiento por medio de la conversación con otros, pero las personas con las que busca conversar no son solo extranjeros, sino también hombres de estado mayores y experimentados, quienes buscan conocer la mejor forma de vida tanto para un individuo como para un régimen principalmente comparando las instituciones y las prácticas de sus respectivos regímenes.

En evidente contraste con Sócrates, las investigaciones del ateniense no parecerían hacerlo sujeto de la acusación tradicionalmente formulada contra los filósofos: que, al ser estudiantes de las cosas en el cielo y bajo la tierra, son ateos. Por el contrario, en el libro 10 de las *Leyes* el ateniense presenta un discurso explícitamente diseñado para convencer a los jóvenes corrompidos por tales

filósofos de que los dioses existen. Aparentemente no tendría que preocuparse por ser llevado a la corte y acusado, como Sócrates, de los crímenes capitales de no creer en los dioses de la ciudad y corromper a los jóvenes. Porque no hay personas jóvenes presentes, estas no podrán enojar a sus mayores imitando las preguntas del filósofo. Estos ancianos tampoco podrán repetir los cargos comunes en contra de la filosofía; no los conocen. Las doctrinas filosóficas que ellos y los futuros ciudadanos deben aprender en el régimen que el ateniense propone están diseñadas explícitamente para fomentar la piedad.

Sin embargo, el ateniense paga un precio por su inmunidad a la persecución política. Aunque reafirma el dictamen socrático de que nadie comete una injusticia voluntariamente porque nadie se hace daño a sí mismo voluntariamente (860-d), el ateniense nunca alienta a sus actuales interlocutores ancianos ni a los jóvenes futuros colegas de estos a buscar el autoconocimiento como medio único y necesario para descubrir lo que es bueno para el alma humana. El carácter autorreflexivo y crítico del filosofar socrático, por lo tanto, parece estar casi completamente ausente en las *Leyes*.³⁰ Porque el ateniense nunca avergüenza a sus interlocutores mayores confrontándolos directamente con su ignorancia o sus opiniones contradictorias como individuos, en vez de representantes de sus respectivos regímenes, nunca los somete a la vergüenza que Aristóteles sugiere (*Ética a Nicomaco*, 112, 8B, 15-16) es apropiada solo para los jóvenes. Como resultado, los viejos interlocutores del ateniense nunca se dan cuenta de lo mucho que no saben. Esto lleva a que los lectores se pregunten si los ancianos dorios seguirán estando dispuestos a investigar la bondad y la eficacia de las leyes que proponen en presencia de personas más jóvenes cuando queda claro en las respuestas a las preguntas planteadas por los jóvenes que los mayores no entienden, y por lo tanto no pueden explicar, las razones de ser de las instituciones que han establecido.

II. El proyecto político del ateniense en las *Leyes*

El problema con el modo característico de proceder del ateniense y las leyes que propone se hace evidente de forma gradual a lo largo del diálogo. Aunque muchos comentaristas han entendido las *Leyes* como un debate extenso y repetitivo lleno

³⁰ Nightingale pregunta, “¿[está] la discusión diseñada para reducir los interlocutores a la perplejidad y exponer las inconsistencias en sus almas de manera ‘socrática’? Ciertamente no tiene este efecto en Megilo”, observa ella. Y “Clinias no puede participar en una verdadera discusión filosófica porque es inculto”. Ella concluye, “la argumentación en las *Leyes* es... completamente asocrática” (“Literary Interpretation”, 294-295).

de detalles históricos, el diálogo está claramente organizado en tres partes.³¹ En la primera parte (libros 1-4) el ateniense demuestra la forma en la que es capaz de explicar a los viejos dorios que tiene un conocimiento superior de la política para así persuadirlos de que escuchen sus propuestas legislativas (libros 1-3). Concluye esta parte de la conversación en el libro 4 anunciando dos principios o requisitos básicos de la ley: 1) que se origine en la inteligencia (*nous*) y 2) que los legisladores dirijan las acciones de otros por medio de la persuasión (los preludios), en lugar de simplemente hacerlo por la fuerza. En la segunda parte del diálogo (libros 5-8) el ateniense propone un conjunto de leyes específicas utilizando su conocimiento de las instituciones y prácticas tanto atenienses como dorias. Mientras hace sus recomendaciones, los lectores ven que sus ancianos interlocutores dorios no podrán establecer o mantener los arreglos que propone el ateniense porque carecen de la educación científica, poética, histórica y matemática necesaria. Los lectores también aprenden que todos los legisladores se enfrentan a un problema constante y fundamentalmente insoluble al tratar de imponer un orden duradero, si no inmutable, para las nuevas generaciones. En los últimos cuatro libros (9-12) el ateniense les muestra a sus interlocutores (y a los lectores de Platón) la necesidad de establecer otros cuatro tipos de respuestas institucionales a la imborrable resistencia a la regulación de sus pasiones por medio de la ley, resistencia que todos los seres humanos experimentan, especialmente cuando son jóvenes: los castigos; una enseñanza pública sobre el apoyo de los dioses a las leyes; regulaciones relativas a la herencia y el intercambio de propiedades, y una escuela para futuros legisladores. Al relatar y explicar las razones de las propuestas del ateniense, tengo la intención de mostrar cuán ordenada es su presentación de los problemas que enfrenta un legislador.

Aunque Platón muestra que las propuestas del ateniense representan una mejoría de la práctica política griega pasada, los lectores ven al final que sus propuestas legislativas no resuelven el problema político como lo describió en un principio. Si el objetivo del legislador es, ante todo, hacer de cada ciudadano tan virtuoso como sea posible, los legisladores deben saber lo que es la virtud. Por eso, al final de las *Leyes* el ateniense advierte a sus viejos interlocutores dorios que los miembros del Consejo Nocturno tendrán que abordar las preguntas característicamente socráticas sobre la unidad de las virtudes, lo bueno y lo noble. Como la mayoría de lectores saben gracias a la descripción “tardía” hecha por Platón del juicio y la muerte de Sócrates, tales investigaciones no son compatibles con

31 Véase, por ejemplo, Morrow, *Cretan City*; George Klosko, “The Nocturnal Council in Plato’s *Laws*”, *Political Studies* 36 (1988): 74-88; Bobonich, *Utopia*, 114; Stalley, *Introduction*, 171; Wilamowitz-Möhlendorf, *Platon*, 1:655.

las regulaciones, en particular con la aplicación de una enseñanza pública sobre la piedad, que el ateniense ha recomendado.

Ya que las *Leyes* contienen una discusión larga, compleja y detallada, los lectores encontrarán de utilidad el siguiente esquema más detallado de sus contenidos tal como son analizados en este capítulo:

- I. Diferencias entre el extranjero ateniense y Sócrates
- II. El proyecto político del ateniense en las *Leyes*
 - A. La forma en que el ateniense persuade a los ancianos legisladores dorios de que escuchen
 1. Oponer a Creta contra Esparta
 2. Reemplazar a Creta y Esparta por Atenas como modelo
 3. El defecto tanto de los militaristas dorios como de los atenienses democráticos
 4. Extraer enseñanzas de las leyendas y la experiencia política de la Grecia antigua
 - B. La “ciudad en la palabra” del ateniense
 1. Condiciones necesarias
 - a. La ubicación, la población, el conocimiento y el poder necesarios para fundar un nuevo régimen
 - b. El papel del dios, o la verdadera fuente de la ley
 - c. La innovación del ateniense: los preludios
 - d. Los límites de los preludios (o persuasión)
 - e. Inculcar la moderación al restringir las diferencias en la riqueza
 2. El régimen: problemas adicionales para el legislador
 - a. Funcionarios públicos transicionales
 - b. Justicia imperfecta en la asignación de cargos u honores
 - c. La necesidad de adaptar las leyes “invariables” a las circunstancias cambiantes
 - d. Los problemas planteados por la generación
 - 1) Regular las relaciones privadas entre los sexos: cómo utilizar y mantener la vergüenza
 - 2) Supervisar el comportamiento de las mujeres y los niños
 - 3) Reemplazar las leyes con canciones o “juegos”
 - e. La instrucción intelectual
 - 1) Por qué los profesores deben ser “extranjeros”
 - 2) La alfabetización y la introducción de las *Leyes* como texto
 - 3) La música: las *Leyes* como la mejor y más noble tragedia
 - 4) Las matemáticas: dividir explícitamente los pocos de los muchos

- f. Los límites de la educación a través del juego
 - 1) Superar el miedo a la muerte con los juegos de guerra
 - 2) La dificultad de regular el eros humano por medio de la ley
- g. Las limitaciones del régimen
 - 1) La justicia imperfecta: un pueblo dividido de acuerdo con la ocupación y el nacimiento, en lugar de la naturaleza o el talento
 - 2) La necesidad de castigos
- C. Remediar los defectos de la ley *per se*: el problema del *thymos*
 - 1. Por qué son necesarios los castigos
 - a. Reemplazar la venganza con la reparación y la reconciliación
 - b. Imponer el respeto por los mayores
 - 2. Hacer obligatoria la enseñanza pública sobre los dioses
 - a. Por qué es necesaria una defensa filosófica de la creencia en los dioses
 - b. La ley con respecto a la piedad
 - 3. La necesidad de regular todas las formas de intercambio
 - 4. El fin del régimen —y el nuevo comienzo—
- III. Conclusión: sobre la compatibilidad de la filosofía y el orden político

A. La forma en que el ateniense persuade a los ancianos legisladores dorios de que escuchen

A lo largo de los tres primeros libros del diálogo, Platón muestra que el ateniense adquiere un tipo de estudiantes que Sócrates nunca atrajo, persuadiendo a dos ancianos dorios de que es capaz de proponer un conjunto de leyes superiores a las de sus propias ciudades. Dado que se creía que Creta y Esparta estaban entre las ciudades mejor gobernadas de Grecia, el logro inicial del ateniense es notable.

1. OPONER A Creta CONTRA ESPARTA

Una razón por la que el ateniense es capaz de persuadir a los ancianos dorios de escuchar sus sugerencias para mejorar las leyes de ellos es que adapta sus preguntas al carácter y los hábitos mentales particulares de sus interlocutores y luego, en momentos cruciales, enfrenta a uno contra el otro. Él es capaz de verificar las presuposiciones que tiene sobre ellos con unas pocas preguntas, porque, como

insinúa más tarde (*Leyes* 641e), los tres participantes en esta discusión son típicos de sus respectivos regímenes.

Desde la época de Homero, los cretenses habían tenido la fama (o infamia) de ser mentirosos. Al preguntar a Clinias si la fuente de las leyes de Creta es humana o divina, el ateniense aprende rápidamente que el astuto viejo cretense tiende a decir lo que cree que es públicamente aceptable o “más justo” (lo “justo” entendido como lo “legal” o convencional). Sin embargo, como revelan las preguntas de seguimiento del ateniense, las opiniones propias de Clinias son algo diferentes. Cuando se le pregunta sobre los motivos de las instituciones distintivas de Creta —su entrenamiento militar, comidas comunes y ejercicios gimnásticos—, Clinias elogia al “legislador” por organizar todo con miras a ganar victorias en las guerras, a través de las cuales los vencedores adquieren los bienes de los vencidos. Mientras que su primera respuesta fue piadosa, su segunda —una explicación de la base de la ley— es funcional; en el fondo alimenta la codicia humana.

Una de las razones por las que el ateniense persuade a Clinias de escuchar es que nunca avergüenza directamente ni amenaza con enojar o silenciar al viejo cretense confrontándolo con las contradicciones en sus opiniones, como sí lo haría Sócrates. En lugar de señalar la tensión entre la explicación funcional de las leyes de Clinias y su explicación “más justa” del origen de estas, el ateniense simplemente indica el problema inherente a la afirmación de que la victoria en la guerra es el fin supremo y global de la política al preguntar si no sería posible que un numeroso grupo de hombres inferiores de una ciudad venciera a los pocos que son superiores. Sorprendido, Clinias admite que sí sería posible. El ateniense luego pregunta: ¿sería mejor que los mejores hombres se gobernarán y mataran a los malvados; que obligaran a las personas de menor rango a servirlos y obedecerlos, o que un juez sabio reconciliara a las dos facciones beligerantes? Aunque acababa de decir que cada persona está siempre en guerra —con todos los demás e incluso consigo mismo—, Clinias elige la tercera opción. En contraste con su propia declaración inicial, él cree que lograr la paz en la ciudad propia es más importante que ganar victorias en el extranjero.

Sin embargo, Clinias objeta que las leyes de Creta fueron diseñadas para permitirles ganar guerras. Pero el ateniense desvía la discusión de una crítica directa de Clinias o del legislador de Creta al pedirle a su interlocutor que considere las opiniones contrastantes de dos poetas. Mientras que Tirteo, un ateniense que se había convertido en ciudadano de Esparta, alabó la valentía en la guerra como la mayor virtud, Teognis de Mégara (Sicilia) sugirió que un soldado valiente pero poco digno de confianza no sería un buen conciudadano o camarada de armas. La valentía es solo una de varias virtudes, señala el ateniense (630a); es mejor tener justicia (*dikaiosynē*), moderación (*sōphrosynē*) y sabiduría práctica (*phronēsis*) también.

Clinias objeta nuevamente a la degradación de “nuestro legislador” hecha por el ateniense, y este último nuevamente desvía las críticas al sugerir que no es el legislador de Creta quien tiene la culpa, sino la declaración o comprensión que hacen ellos de su intención. El objetivo de cualquier legislador “divino” debe ser permitirle a su pueblo alcanzar la felicidad mediante la adquisición no solo de los cuatro bienes humanos —la salud, la belleza, la fortaleza y la riqueza—, sino también, y más importante, de los cuatro bienes divinos —prudencia (*phronēsis*); moderación inteligente (*meta nou sōphrōn psychēs hexis*); la justicia que nace de la moderación mezclada con valentía, y la valentía en sí misma (*Leyes* 631b-d)—.³² Para hacer esto de manera efectiva, un legislador debe supervisar las asociaciones y pasiones de su pueblo desde el nacimiento hasta la muerte.

Reconociendo la creciente resistencia de Clinias a participar en un intercambio que parece ser crítico del legislador cretense, el ateniense se dirige al espartano, quien es menos astuto, pero más directo, valiente y generoso.³³ En lugar de seguir criticando sutilmente a Clinias con su interrogatorio, como desea Megilo (633a), el ateniense le pide al espartano que explique el modo en el que su régimen inculca la valentía. Megilo responde que lo hace a través de la exigencia de que los jóvenes que aprendan a cazar, a participar en el servicio secreto y a soportar el dolor —así como a través de las comidas comunes y el entrenamiento gimnástico que Esparta tiene en común con Creta—. Pero el ateniense pregunta: ¿no pueden las personas ser vencidas por los placeres y por los dolores? ¿Cómo les enseñan las leyes espartanas a dominar o controlar sus placeres? Megilo no puede explicarlo.

El ateniense usa la oportunidad creada por la incapacidad (esperada) de Megilo de demostrarle a Clinias que no estará en riesgo de infringir las leyes y costumbres

32. Como señala Pangle en una nota a su traducción de las *Leyes* (515), la traducción de este pasaje crucial es problemática porque hay una laguna en los manuscritos que solo tienen el adjetivo “divino” (*theias*) y no agregan un sustantivo principal. Al citar las *Leyes* en este capítulo, generalmente he usado la traducción de Pangle, aunque ocasionalmente, como aquí (al utilizar “legislador” en lugar de “hombre” para mantener la ambigüedad sobre si el legislador es humano o divino), me he apartado ligeramente de ella con base en mi propia comprensión del texto.

33. Megilo demuestra tanto su honestidad como su generosidad un poco más adelante en la conversación, cuando recuerda cómo había defendido a Atenas de sus compatriotas enojados. Como muchos otros, él cree que “los atenienses que son buenos... son buenos por naturaleza, no por compulsión” (*Leyes* 642c-d). El espartano es más directo, honesto y generoso que su compañero cretense porque siente que tanto él mismo como su régimen son más fuertes. Él tiene la simplicidad que a menudo se asocia con cierto tipo de nobleza. Puesto que se siente capaz de defender sus opiniones, dice lo que piensa. Hay, por lo menos, otras dos ocasiones más adelante en el diálogo en las que el ateniense confronta y provoca al espartano honesto de una manera en que nunca lo hace con el astuto cretense con el fin de trasladar la conversación a otro plano, uno superior. La primera ocurre en el libro 4 cuando el ateniense insiste en el carácter novedoso de su enseñanza sobre los preludios (721e-22b); la segunda, en el libro 7 cuando la objeción de Megilo a la degradación de la raza hecha por el ateniense (804b) lo lleva a proponer una educación más intelectual para los gobernantes.

de Creta al persistir en su investigación. En lugar de señalar inmediata y directamente el defecto obvio de ambos regímenes dorios —que inculcan valentía, mas no moderación—, el ateniense gana los corazones de sus dos interlocutores al elogiar una de sus leyes.³⁴ Esa ley ordena a todos en el régimen que repetidamente canten al unísono lo buenas y justas que son las leyes. Solo los ancianos, reunidos en privado y sin jóvenes presentes, pueden preguntar sobre la solidez de su propia legislación y las posibles ventajas de las instituciones de otros. No está claro que los dorios hayan oído hablar de tal ley antes de esto; Clinias elogia al ateniense por “adivinar” la intención de su legislador. Sin embargo, se ha establecido que su investigación está legalmente autorizada. Clinias no necesita ser tan cauteloso como lo ha sido hasta ahora.

El ateniense, entonces, utiliza la libertad que ofrece la privacidad del intercambio para desafiar, si no provocar, al honesto Megilo. De esta forma, mueve su investigación sobre las leyes y los regímenes hacia una nueva, segunda etapa, en la cual el simposio ateniense reemplaza el entrenamiento militar dorio como modelo o lugar para una buena educación.

2. REEMPLAZAR A Creta Y ESPARTA POR ATENAS COMO MODELO

Habiendo aprovechado el tiempo o la oportunidad para reflexionar que le dio la digresión del ateniense sobre la ley, Megilo afirma (*Leyes* 636a) que los espartanos inculcan la moderación o el dominio del placer de la misma manera en que enseñan a sus ciudadanos a superar sus miedos, a través del entrenamiento gimnástico y las escasas comidas (espartanas) comunes. Se podría decir que estas famosas instituciones promueven la virtud, responde el ateniense, pero en realidad fomentan relaciones sexuales licenciosas y antinaturales entre hombres. Golpeado por la crítica a su amada ciudad, Megilo responde: por lo menos no somos tan descarados como los atenienses, quienes aparecen borrachos en público. El ateniense entonces aprovecha la oportunidad creada no solo por la libertad de una conversación privada y el ataque que él mismo ha provocado, sino también por el respeto que sabe que sus interlocutores tienen por la expresión de los sentimientos patrióticos para defender una institución distintiva de su

³⁴ Vemos aquí los motivos de la distinción que Alfarabi elaboró en su *Philosophy of Plato* entre el agresivo “camino de Sócrates”, el cual requería una ruptura abierta con las opiniones aceptadas, y el “camino de Platón” que exige conformidad juiciosa con las opiniones aceptadas. En su *Summary of Plato's "Laws"*, Alfarabi no nombra ni distingue entre los discursos de los interlocutores. Él escribe simplemente sobre lo que Platón dijo, pretendió o escribió. *Alfarabi's "Philosophy of Plato and Aristotle"*, trad. por Muhsin Mahdi (Glencoe, IL: Free Press, 1962), 62-67; Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, 153.

propia ciudad. Al mismo tiempo instruye a Megilo sobre las propiedades de la investigación dialógica: los atenienses podrían responder a su ataque señalando el comportamiento notoriamente suelto de las mujeres espartanas, pero tales intercambios de insultos no tienen ningún propósito útil. En cambio, deberían indagar sobre la mejor manera de lidiar con la bebida. Los pueblos varían. Mientras que los espartanos prohíben por completo el consumo de alcohol, los persas y otros beben vino sin diluir con agua. ¿Cuál es la mejor manera?

Megilo replica que los espartanos derrotan a todos y cada uno de estos pueblos en el campo de batalla. Pero el ateniense señala que los dorios confunden el poder con la justicia. La victoria en la batalla a menudo refleja el tamaño de la nación más que la excelencia de su régimen. Dejando de lado la victoria por el momento —junto con el menosprecio de lo de los demás y la alabanza de lo propio— deberían indagar si la institución en cuestión es noble. Para hacer eso, tienen que examinarla debidamente ordenada y dirigida, es decir, con un gobernante apropiado (*archōn*).

Clinias admite fácilmente que cualquier actividad organizada requiere un gobernante con la habilidad y la virtud necesarias, pero pregunta: ¿qué posible uso o beneficio pueden tener las reuniones donde las personas beben? En lugar de responder de inmediato con el paralelismo que dibuja posteriormente entre la forma en que la bebida social sirve como práctica para que las personas controlen su placer y la forma en que las instituciones espartanas enseñan a sus ciudadanos a superar el miedo obligándolos a enfrentar el dolor, el ateniense simplemente afirma: el beneficio en cuestión es la educación. Los hombres bien educados no solo se vuelven buenos, sino también vencen a otros en la batalla, mientras que los conquistadores a menudo dan paso a la arrogancia. Las instituciones dorias tienden a hacer que la enseñanza de la virtud sea simplemente un medio de conquista y adquisición; un mejor conjunto de instituciones haría del autodomínio, o, más bien, de la adquisición de la virtud en su conjunto, la meta.

Clinias percibe de inmediato que lo que está en juego no es la mera bebida o la intoxicación, sino el fomento de la libertad y la amistad que hacen posible la asociación agradable. Lo que no entiende, aunque él y Megilo están a punto de ser testigos de un ejemplo, es que tal asociación amistosa procede principalmente a través de intercambios de palabras o discursos (*logoi*), a diferencia del combate con armas o el intercambio de bienes. Puesto que carece de tal experiencia, Clinias le pide al ateniense que le muestre cómo es que las fiestas en las que las personas beben contribuyen a la educación de los ciudadanos.

El ateniense inmediatamente demuestra su experiencia y habilidad superiores para liderar dicho intercambio conversacional al insistir en la necesidad de comenzar con una definición de la educación: qué es y qué poderes implica. Él define la educación como una especie de práctica lúdica, emprendida desde

la infancia en adelante, en las actividades que permiten a una persona convertirse en un ciudadano perfecto, para gobernar y ser gobernado de manera justa. Esta práctica lúdica contrasta implícitamente con los serios preparativos para la guerra enfatizados por los dorios. En lugar de operar principalmente a través de la moderación y el dolor, como lo hacen las normas de los dorios, esta educación (*paideia*) apunta a vincular los placeres y deseos del niño (*pais*) con los objetos apropiados mediante el juego (*paizonta*). Esta práctica es necesaria porque los seres humanos, como marionetas, son jalados en direcciones opuestas por sus placeres y sus dolores. Estas atracciones y aversiones necesitan ser dirigidas y reguladas por la razón (*logismos*) en los individuos y por la ley en las ciudades. Debido a que la razón en sí ejerce poco empuje o atracción, debe fortalecerse mediante la asociación con las otras fuentes de movimiento.

El ateniense indica la manera, si no las razones por las cuales la educación que describe es superior a las leyes de los dorios cuando observa (645b) que la imagen de los seres humanos como marionetas nos permite entender un poco mejor lo que significa lograr una victoria sobre uno mismo. La declaración original de Clinias fue emitida en términos del conflicto y la represión enérgica; la imagen del ateniense apunta a la conveniencia de la armonía y a la necesidad de liderazgo —jalar o atraer, en lugar de simplemente someter o reprimir—. Los *symposia* brindan oportunidades para desarrollar esta forma de liderazgo no solo al servir como práctica para que los participantes controlen su placer, sino también, y más importante, porque proporcionan al gobernante la oportunidad de aprender cuál es el verdadero carácter de sus almas y deseos mediante la observación de lo que hacen cuando se desinhiben.

Los *symposia* tienen una tercera función, además, que es preservar en los adultos los efectos de la educación que recibieron cuando eran niños. Como sugiere la imagen de las personas como marionetas, los seres humanos internamente no están gobernados o dirigidos por la naturaleza. Al igual que otros animales, los seres humanos emiten sonidos inarticulados y están en constante movimiento desde el nacimiento. A diferencia de otros animales, los humanos tienen la capacidad de aprender a ordenar sus movimientos y dar a sus expresiones un significado regular al aprender a bailar y cantar en armonía con los demás.³⁵ Todos los sonidos y todos los bailes no tienen los mismos efectos, sin embargo; algunos tienden a hacer que las personas sean demasiado suaves; otros, demasiado frenéticos. Si los legisladores quieren capacitar y educar a ciudadanos virtuosos, tendrán que regular el contenido de las canciones y los tipos de bailes que se realizan en su ciudad.

35 Elizabeth Belfiore ignora el significado de esta crucial introducción a la discusión de la educación coral en su análisis, "Wine and Catharsis of the Emotions in Plato's *Laws*", *Classical Quarterly* 36, n.º 2 (1986): 421-437.

3. EL DEFECTO TANTO DE LOS MILITARISTAS DORIOS COMO DE LOS ATENIENSES DEMOCRÁTICOS

En respuesta a la objeción de Clinias de que Creta y Esparta son las únicas ciudades que intentan regular las producciones musicales, y de que no han podido proteger a sus ciudadanos de la corrupción del gusto, el ateniense admite que él está hablando sobre lo que debería suceder, más que sobre lo que realmente sucede. De hecho, gradualmente está moviendo la conversación —y, por lo tanto, su educación inicial de los dos viejos dorios— más allá de la alabanza de Atenas hacia una tercera e incluso más elevada etapa. En Atenas, la gente reconoce la importancia de la música más que en Creta o Esparta, señala, pero en Atenas la mayoría juzga las interpretaciones musicales según su gusto; no aceptan el juicio de aquellos que son más sabios y mejores.

Clinias acepta fácilmente y con entusiasmo que sería una gran mejora si todos los pueblos siguieran el ejemplo de las ciudades dorias. Sin embargo, estas ya no son el primer ejemplo de buena legislación;³⁶ tampoco lo es Atenas.³⁷ Por el contrario, demuestra el ateniense, tanto los oligarcas militaristas como el pueblo comparten la misma interpretación errónea del bien humano. Los legisladores deberían obligar a los poetas a enseñar “que el hombre bueno, por ser prudente y justo es bienaventurado y feliz, ya sea grande y fuerte o pequeño y débil, tenga o no riquezas” y que “aquellos que el vulgo llama bienes, no llevan correctamente dicho nombre. Pues se dice que el más importante es la salud; el segundo, la belleza física; el tercero, la riqueza... además, el hacer lo que se quiera con poderes tiránicos, y la cumbre de toda felicidad, el volverse inmortal lo más rápidamente posible, poseyendo todas estas cosas” (*Leyes* 660e). Clinias, sin embargo, se resiste. Está de acuerdo con que la vida justa es noble y que la adquisición injusta de lo que el ateniense previamente había llamado “los bienes humanos” es baja (662a), pero

³⁶ Aunque la educación griega tradicionalmente era entendida como una combinación de gimnasia y música, este intercambio sirve para recordarles a los lectores (así como, quizás, a los dos viejos dorios) que ni Clinias ni Megilo habían mencionado la regulación de la música o de la poesía como una de las formas con las cuales sus regímenes fomentan la virtud. Ellos se habían referido solo a la regulación de las funciones y actividades corporales —la alimentación y la gimnasia—. Para los dorios, la defensa y la adquisición son actividades importantes y serias, cuestiones vida o muerte; la poesía, al igual que la palabra en general, es una empresa frívola para quienes tienen tiempo libre. Aunque conceden la atribución tradicional del teatro, la poesía y el canto a los dioses —Dioniso, Apolo y las Musas—, los viejos dorios no entienden la implicación de los orígenes divinos: que estas actividades son tan importantes, tan beneficiosas y tan buenas para los seres humanos como las “leyes” que atribuyen a Zeus (quien tradicionalmente ha sido entendido como la fuente y el ejecutor de la justicia).

³⁷ A diferencia de los dorios, los atenienses aprecian la música. Sin embargo, dejan el juicio sobre la excelencia de esta a los no informados.

no cree que la adquisición injusta de riqueza y poder sea mala. Como la mayoría, Clinias cree, en el fondo, que el placer es lo bueno y que lo mejor es ser un tirano.³⁸

Habiendo sacado a la luz la raíz tiránica de las opiniones y prácticas tanto dorias como atenienses, el ateniense explícitamente disiente. Si él fuera un legislador, trataría de obligar a los poetas y a todos los demás ciudadanos a cantar regularmente al unísono, no como en los regímenes dorios, que las leyes son buenas y justas, sino más bien que la vida justa es la mejor y la más placentera.³⁹ Indicando su propia visión de la verdadera fuente de las leyes dorias, dice que no atribuiría injustamente el deseo de adquirir bienes y poder a los dioses; él atribuiría tales declaraciones a los ancestros y legisladores humanos.⁴⁰

Clinias admite que a un legislador le puede resultar útil propagar este punto de vista entre la población, aun si fuese una mentira (*pseudos*). Así que el ateniense deja de lado la cuestión de la verdad de la enseñanza, y pregunta, en cambio, cómo esta se puede propagar.⁴¹ Volviendo a la cuestión del entrenamiento vocal, sugiere que se debería dividir a los ciudadanos en grupos según su edad. Los niños solamente deberán cantar la identidad de los buenos y los justos; a los de entre dieciocho y treinta años de edad se les enseñará a atribuirle la verdad de esta afirmación a Apolo. Es solo el tercer coro, compuesto por aquellos de treinta a sesenta años de edad y sus mayores, que ya no pueden cantar, cuyos caracteres deberán ser puestos a prueba con la bebida para así ser revelados. Tendrán que aprender cuáles deben ser el contenido de las canciones y las formas de los bailes para inculcar la virtud en las personas —y cómo introducir variaciones constantemente para mantener el placer que la gente siente al cantar y, por lo tanto, el efecto de las canciones—.

El propósito principal y más importante de los *symposia*, por lo tanto, resulta ser la educación de estos ancianos, la cual les permitiría conocer la naturaleza de las cosas para que puedan juzgar lo que es una imitación correcta y reconocer la

³⁸ Probablemente no sea un accidente que Platón le haya dado al viejo cretense el mismo nombre del padre (e hijo) de Alcibiades. En este caso el hijo heredó y llevó a cabo el deseo de su padre. Barry Strauss fue el primero en señalarme la conexión de los nombres.

³⁹ “Hay algunos hombres que, aunque malos, viven con placer o que lo que es útil y provechoso es una cosa y lo justo otra, y también convencería a mis ciudadanos de que sostuvieran muchas otras afirmaciones diferentes de las que hacen ahora los cretenses y los lacedemonios, como parece, y me imagino que también, quizás, los demás seres humanos” (*Leyes* 662b-c).

⁴⁰ Como Aristófanes en las *Nubes* y Adimanto en la *República*, el ateniense también les recordaría a los padres de que insten a sus hijos a ser justos; al declarar que la vida injusta es la más feliz, son inconsistentes. La fama (la forma humana de la inmortalidad) es agradable, y la fama les llega a los justos.

⁴¹ Más tarde, en su monólogo sobre el alma en el libro 5, vuelve a insistir en la importancia de la veracidad para alcanzar la felicidad humana (*Leyes* 730c) y en que la vida más placentera es, en general, la más moderada (732-734e).

forma en que lo verdadero y lo beneficioso se pueden presentar de manera agradable (667b-669b). Los ancianos deben convertirse en expertos, en otras palabras, no solo en la naturaleza del mundo y de los seres humanos, sino también en las artes de la persuasión.⁴² Solo aquellos que posean este conocimiento podrán juzgar cuáles canciones deberían ser permitidas. Solo aquellos que poseen tal conocimiento pueden crear y administrar leyes justas.

En su exploración del uso adecuado y el beneficio de los *symposia* con los viejos dorios, el ateniense ha proporcionado un ejemplo en acción de cómo se vería esa educación de las personas mayores. Al inducir a Clinias a examinar la naturaleza y el uso de la música, ha llevado a este no solo a revelar, sino a reconocer el defecto fundamental de su propio carácter: él, en el fondo, desea ser un tirano. Al mismo tiempo, el ateniense ha señalado el defecto más flagrante de las leyes e instituciones que dieron forma al carácter del viejo cretense. Cuando Clinias comenta que los dorios no conocen canciones para que un coro de ancianos semejantes a Dios cante (y así obtenga el deseado conocimiento), el ateniense responde:

Es razonable; pues no os habéis familiarizado realmente con la canción más hermosa. En efecto, tenéis un orden político de campamento, impropio de los que viven en ciudades. Vuestros jóvenes andan en grupos buscando alimento, como potros que pacen en manadas. Ninguno de vosotros tomó el suyo, arrancándolo de entre sus compañeros, aunque se encabrite y se enfurezca, le pone su palafrenero particular, lo educa almohazándolo y domándolo... por lo que no sólo sería un buen soldado, sino también uno que puede administrar a un conjunto de ciudadanos y a una ciudad... porque honra la valentía no como primera posesión de la virtud, sino como cuarta siempre y en todo lugar, no sólo para los individuos, sino también para la ciudad entera. (666e-667a)

En su descripción de los requisitos de una verdadera educación, el ateniense apunta a algo parecido al cuestionamiento de Sócrates de los individuos en privado acerca de sus puntos de vista sobre lo bueno y lo noble. El ateniense no puede desarrollar su pensamiento con sus interlocutores dorios, porque, como él dice, carecen del conocimiento necesario de la *mousikē*, mucho menos de la filosofía.

42 El ateniense también indica (*Leyes* 674a-c) que el acto de beber vino *per se* juega un papel muy pequeño en la educación y, por lo tanto, en la vida del régimen “musical” que ha descrito. No habrá bebida, de hecho, excepto durante el día para el entrenamiento o la salud corporal. Ningún funcionario de la ciudad, soldado, sirviente o padre potencial deberá beber en la noche. Hay otras ocasiones en las que los hombres de correcta razón y ley no beberían. En suma, habría menos bebida en el régimen ateniense que en Creta o Esparta. Él les recuerda a sus interlocutores dorios los efectos del vino para mostrarles lo que los gobernantes realmente necesitan saber. Cf. Strauss, *Argument and Action*, 37.

La educación que él puede proveer a los dorios mayores es limitada por la (falta de) experiencia y formación que estos obtuvieron en la juventud.

4. EXTRAER ENSEÑANZAS DE LAS LEYENDAS Y LA EXPERIENCIA POLÍTICA DE LA GRECIA ANTIGUA

Después de haber preguntado sobre el contenido correcto, el uso y la forma de una educación en música, el ateniense sugiere que miren hacia la “gimnasia”.⁴³ Clinias se regocija, porque piensa que los dorios son expertos en el tema. Sin embargo, en el estudio de la experiencia política griega que sigue, el ateniense muestra que los defectos de la educación doria también han producido grandes defectos en la práctica. De esta forma establece el escenario para introducir una nueva y mejor comprensión de la práctica política.

El ateniense está de acuerdo con Clinias en que los seres humanos se hacen hostiles después de que se han organizado en ciudades. Pero, sugiere, entre ellos no se ven como antagonistas hasta que se organizan en unidades políticas discretas. Él plantea algo parecido a un “estado de naturaleza” moderno para contrarrestar la afirmación inicial de Clinias de que la guerra es necesaria y natural.

Tenemos que buscar el origen (*archē*) de los regímenes políticos en una época que los seres humanos ya no recuerdan. Como sabemos por experiencia propia, muchos regímenes diferentes han surgido y luego han muerto. Sin embargo, esta corriente en la que las cosas llegan a ser no fluye sin interrupción. Hay relatos antiguos de grandes desastres —inundaciones, por ejemplo— que dieron como resultado que los seres humanos, sus asentamientos, las artes y, por lo tanto, los medios de registrar lo aprendido fueron destruidos. Probablemente los sobrevivientes serían pastores solitarios que vivían en las cimas de las montañas. Entonces surge la pregunta sobre cómo esas personas podrían y habrían desarrollado ciudades, leyes, virtudes y vicios. A partir de la fuente de la ley cretense, el ateniense amplía así el alcance de su investigación al origen de las leyes y los regímenes *per se*.

Al carecer de artes, en un principio los seres humanos eran inocentes y pacíficos. Puesto que tenían todo lo necesario para sobrevivir y raramente se encontraban con otros, no tenían incentivos para pelear.⁴⁴ Sin ninguna razón o experiencia que los hiciera temer a los demás, encontraban placer en conocer a sus semejantes. Ya que se caracterizaban por un tipo de valentía natural o ingenua asociada con

⁴³ Como tradicionalmente era concebida en Grecia, la educación consistía en la instrucción en música y gimnasia. Cf. Gadamer, “Plato and the Poets”, 53-54.

⁴⁴ Cf. Montesquieu *El espíritu de las leyes* 1:2-3.

la falta de miedo, así como por la moderación y la justicia que resultan de la ausencia de necesidad o codicia (pero que carece de desarrollo intelectual y, por lo tanto, de sabiduría), estas personas no necesitaban leyes. No obstante, vivían bajo una cierta clase de régimen (*politeia*): el gobierno del padre sobre la casa, generalmente llamado “dinastía” (*dynasteia*), que Homero describe entre los cíclopes. Ellos no tenían asambleas deliberativas ni reglas del clan, pero vivían por separado en cuevas y gobernaban a sus propios hijos y esposas.

Clinias admite que, como otros habitantes de Creta, no está familiarizado con las obras de poetas extranjeros tales como Homero. Tampoco se da cuenta del antagonismo fundamental que existe entre el esbozo de la prehistoria humana que el ateniense acaba de presentar y su propia afirmación inicial de que los seres humanos están en guerra siempre y en todas partes. Megilo observa que los espartanos están familiarizados con Homero (680c-d), pero señala que el poeta describe una forma de vida diferente, más jónica que lacónica. Aparentemente sin ironía consciente, Megilo alerta a los lectores de Platón del uso cuestionable que el ateniense ha hecho del poeta al comentar que Homero parece ser un buen testigo de los argumentos del ateniense porque atribuye las antiguas formas de los cíclopes a la condición “salvaje” o “incivilizada” de estos.⁴⁵ En la *Odisea*, Homero describe el cíclope como un caníbal que se niega a honrar a Zeus o a las leyes que este impone a sus invitados. La visión de Homero de la naturaleza “incivilizada” se acerca más a la visión bélica inicial de Clinias que a la condición originalmente pacífica descrita por el ateniense.⁴⁶

Ni Clinias ni Megilo entienden el tema que plantea el relato del ateniense sobre el origen de la asociación política porque ninguno de los ancianos dorios ha recibido suficiente formación en filosofía para distinguir entre naturaleza y convención. Ellos simplemente ven que los diferentes pueblos tienen diferentes formas y creen que las formas que demuestran ser más poderosas son las mejores.⁴⁷ Sin embargo, al lector del diálogo se le invita a ver con cierto escepticismo el relato de la experiencia política griega expuesto por el ateniense. Con seguridad el ateniense sabe que ha distorsionado la visión que Homero presenta de los cíclopes. Parece estar aprovechándose de la falta de instrucción de Clinias y

45 E.B. England, *The “Laws” of Plato* (Manchester: Manchester University Press, 1921), ad 1.316, prefiere “salvaje” en este contexto.

46 En *Teeteto* 152e, Sócrates señala que todos los poetas y los filósofos antes de Parménides, de los cuales Homero es el principal, enseñaban que todo estaba fundamentalmente en fluctuación. Más tarde en el diálogo (*Leyes* 782a-d), el ateniense sugiere que este punto de vista conduce a la conclusión de que la naturaleza humana en sí misma es extremadamente maleable, no que es esencialmente bélica.

47 Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953).

la simplicidad de Megilo en un intento por cambiar las opiniones de ambos.⁴⁸ Su afirmación de que los humanos originalmente vivían en paz está en tensión con, si no es que se opone por completo a, su observación anterior de que, como otros animales, los jóvenes seres humanos constantemente están en movimiento y que este movimiento se vuelve ordenado solo a través de la poesía o el arte.

Dejando a un lado su descripción poco detallada de la condición natural para responder a su consulta inicial, el ateniense identifica el surgimiento de la vida política propiamente dicha con la formulación explícita de leyes que ocurrió cuando varios clanes se reunieron detrás de los muros que construyeron para defenderse de las bestias salvajes.⁴⁹ Una vez que los diversos clanes se unieron, percibieron la necesidad de deliberar sobre cuáles de sus diferentes costumbres deberían ser adoptadas por la comunidad en su conjunto. Las personas elegidas para decidir se convirtieron en los primeros legisladores y constituyeron una especie de aristocracia.

Habiendo utilizado la poesía y los mitos prehistóricos, de nuevo indirectamente, para desafiar la opinión de Clinias de que los seres humanos son hostiles por naturaleza, el ateniense admite que las ciudades se caracterizaron por la enemistad, tanto internamente como con respecto a las demás, cuando, olvidando el desastre original, los pueblos descendieron desde las montañas hacia las llanuras. Sin embargo, no es que los seres humanos simplemente hayan olvidado. El ateniense sugiere que perdieron el miedo a las fuerzas de la naturaleza al desarrollar artes como la construcción de barcos y la navegación para manejarlas, si no superarlas del todo, cuando menciona, aparentemente de paso, que una expedición militar probablemente llegó a Troya por el mar (como había mostrado Homero) porque en ese entonces todo el mundo estaba haciendo uso del mar sin miedo.

Aquí, el ateniense muestra (y más tarde reitera) que los seres humanos que viven bajo diferentes condiciones han cambiado con el tiempo. Han aprendido a

⁴⁸ Una de las diferencias más notables entre el modo de proceder del ateniense en las *Leyes* y el de Sócrates en la *República* es que el ateniense siempre cita frases de Homero y Hesíodo positivamente, mientras que en la *República* Sócrates es crítico con los poetas. Una razón por la cual el ateniense puede ser tan positivo como parece ser frente a las enseñanzas de los poetas épicos es que puede remodelar el contenido de los poemas de estos para satisfacer sus propios propósitos. Debido a que los jóvenes interlocutores atenienses de Sócrates están más familiarizados con los trabajos de los poetas, él no tiene la misma oportunidad de “reescribir”.

⁴⁹ El ateniense mantiene la ambigüedad introducida por su mal uso de Homero al no decir cómo es que las “bestias salvajes” se diferencian de los seres humanos sin ciudades. Cf. *Político* 274c, donde el extranjero eleático también asocia el surgimiento de asociaciones políticas con el desarrollo de las artes necesarias para preservar la raza humana. En la *República*, Sócrates, a modo de contraste, hace que “la verdadera ciudad” surja de una división del trabajo entre los artesanos, es decir, aquellos que ya poseen artes. En el “mito” que Protágoras relata en el diálogo que lleva su nombre, el conocimiento de cómo asociarse políticamente se produce después del desarrollo de otras artes.

organizarse a sí mismos en ciudades y a protegerse de otras maneras de las fuerzas naturales hostiles, pero los cambios, incluso el aumento del conocimiento, no siempre han sido simplemente buenos.⁵⁰ Así como los seres humanos aprendieron a superar los peligros representados por las fuerzas naturales aprendiendo a usarlos o manipularlos, sugiere ahora el ateniense, también pueden aprender a superar el peligro que representa la enemistad con otros seres humanos. Sin embargo, la enseñanza o lección que debe ser extraída de la experiencia política pasada no es la que sus interlocutores dorios piensan inicialmente.⁵¹

El ateniense señala que después del ataque a Troya, los relatos (*mythologia*) de los poetas se unen con la historia de Esparta.⁵² Cuando las fuerzas aqueas regresaron a casa, se enfrentaron a rebeliones contra su gobierno. Después de haber derrotado a los jóvenes rebeldes, los vencedores cambiaron su nombre a dorios en honor a Dorico, quien reunió a los exiliados. Habiendo llegado a la cuarta etapa en el desarrollo de los regímenes políticos, cuando el orden es restituido y restaurado sobre la base de la experiencia de la guerra, el ateniense señala que han regresado al punto en el que se alejaron de su investigación inicial sobre las leyes de los regímenes dorios al referirse a preguntas sobre la música y la bebida. Para determinar qué es noble y bueno y, por tanto, digno de preservar en estos regímenes, tendrán que comenzar de nuevo, por así decirlo, desde el principio. Sin embargo, deben examinar las leyes de los regímenes dorios bajo una luz diferente. El estándar de la excelencia ya no será la victoria militar, sino la inculcación de la virtud en su conjunto,⁵³ como el ateniense insistió que debería ser desde el comienzo.

50 Cf. Andrea Nightingale, "Historiography and Cosmology in Plato's *Laws*", *Ancient Philosophy* 19, n.º 2 (otoño 1999): 304, 306-307, 311.

51 Pienso que es un error escribir acerca de la discusión sobre la experiencia política pasada en las *Leyes* como "historia", aunque varios comentaristas lo han hecho: por ejemplo, R. G. Bury, "Plato and History", *Classical Quarterly* 45 (1951): 86-93; J.H. Callahan, "Dialectic, Myth and History in the Philosophy of Plato", en "Interpretations of Plato", ed. por Helen North, número especial, *Mnemosyne* (1977): S64-S85; Konrad Gaisie, *Platon und die Geschichte*, (Stuttgart: Fromman, 1961); y P. Vidal-Naquet, "Platon: L'histoire et les historiens", en *Historie et structure*, ed. por J. Brunschwig, C. Imbert, y A. Roger, 147-160 (París: Vrin, 1985). Para los griegos antiguos, *historia* significaba "indagación"; lo que llamamos "historia" era simplemente un registro de lo que había sucedido. No tenía ninguna dirección necesaria o principio(s) causal(es).

52 El relato que ofrece el ateniense no coincide enteramente con los que se encuentran en otras fuentes. El propio ateniense luego se refiere a historias que sugieren que los conquistadores de Troya y quienes restablecieron el orden en las ciudades del Peloponeso fueron dos pueblos diferentes cuando le recuerda a Megilo en 685d que los hijos de Heracles eran considerados mejores gobernantes que los descendientes de Pélope. Cf. Pangle, *Laws*, 522.

53 Megilo, quien interviene en la conversación cuando tiene que ver con su ciudad en particular, afirma que estaría dispuesto a participar en un paseo y una conversación más largos si los argumentos fuesen del estilo de los que ha oído hasta ahora. Tal como en su elogio anterior de la virtud natural que los

El ateniense usa la historia de Esparta para probar este punto. Los arreglos iniciales instituidos por los dorios —una alianza de tres monarquías basada en el consentimiento popular para su defensa mutua contra amenazas internas y externas— eran defectuosos. La alianza misma y dos de las tres monarquías se derrumbaron rápidamente porque sus gobernantes sufrían de la misma falta de instrucción (*amathia*) que Clinias confesó antes: los reyes dorios no creían verdaderamente que las cosas que proclamaban públicamente como nobles y justas fueran realmente buenas. Por lo tanto, buscaron engrandecerse injustamente a expensas de sus aliados. Para asombro de Megilo, el ateniense demuestra que la excelencia del régimen espartano no radica en sus ejércitos. La alianza de los tres reyes dorios les permitió acumular una fuerza armada de un tamaño y poder sin precedentes capaz de defender a Grecia en su conjunto, pero la alianza y su ejército se desintegraron rápidamente porque los reyes no podían confiar los unos en los otros.⁵⁴ Los reyes dorios revelaron su falta de experiencia política y sabiduría al pensar que un juramento sería suficiente para restringir los deseos ilegales de los gobernantes no educados.⁵⁵

Un legislador habría necesitado una gran previsión para saber lo que se habría requerido para evitar la disolución de la confederación, admite el ateniense, pero ellos tres pueden aprender de la experiencia pasada. De las tres monarquías, solo Esparta sobrevivió porque un “dios” bendijo a su rey con dos hijos; como resultado, el poder de la monarquía fue dividido y controlado desde el principio. Algún tiempo después, un ser humano percibió que aún había demasiado poder concentrado en la monarquía y trató de controlarlo aún más mediante el establecimiento de un consejo de ancianos con un poder igual al de los dos reyes. Incluso eso no bastó para sofocar la insolencia del poder, por lo que fue necesario un tercer “salvador” para establecer el éforo como otro control más. La excelencia del régimen de Esparta no se encuentra en su poder militar, como Megilo se jactó al principio, sino en las leyes, las cuales han evolucionado gradualmente para limitar el poder de cualquier parte o individuo. En una corrección del recuento tradicional que rastreaba las leyes espartanas hasta Licurgo y Apolo, el ateniense

individuos atenienses manifiestan (*Leyes* 642c-d), aquí Megilo muestra que su comprensión no está atada a o limitada por las leyes de Esparta.

54 Como el ateniense indicó en su primera respuesta a Clinias, el poeta Teognis tenía razón al mantener que la amistad cívica es la condición previa para, y por lo tanto más importante que, la habilidad de pelear guerras con otros.

55 El ateniense señala lo mismo sobre la ineficacia de confiar únicamente en los juramentos humanos en el libro 12 (*Leyes* 948b-e), cuando contrasta a los gobernantes y jueces humanos con los jueces divinos legendarios como Minos y Radamanto; quienes podían basarse únicamente en los juramentos. Más tarde en el diálogo indica, mucho más claramente que al comienzo, que los orígenes de los relatos son inadecuados, si no defectuosos, y no pueden servir como modelos para los legisladores de ahora.

muestra que estas instituciones no fueron producto de una inteligencia individual, divina o humana; fueron el resultado de una combinación de buena suerte con ensayo y error.

Los admiradores contemporáneos del gobierno constitucional podrían esperar que el ateniense hiciera del régimen mixto espartano ejemplar o que, al menos, lo declarara un ejemplo del conjunto de leyes generalmente más posible. En cambio, él culpa a la falta de aprendizaje de los “llamados estadistas y legisladores de antaño” (693a). Si la codicia de estos no hubiera roto la confederación doria original, los persas nunca se habrían atrevido a invadir Grecia, y Atenas no se habría quedado sola defendiéndola. Cuando Clinias pregunta lo que un legislador debe hacer para fomentar la prudencia, la libertad y la amistad entre sus conciudadanos, el ateniense no le insta a considerar la adopción o la adaptación de instituciones espartanas. Por el contrario, dice, deberían examinar los modelos de las dos formas o “madres” de gobierno extremas —monarquía o democracia— que se encuentran en cada régimen (como se encontraban en las tres monarquías doria originales, basadas como lo estaban en el consentimiento).

Lo que ellos aprenden de este examen de los dos extremos es que ninguno funciona bien a menos que esté controlado por el otro de manera informal, si no formalmente. Tanto en Persia como en Atenas —los paradigmas de la monarquía y la democracia—, las tendencias desestabilizadoras de lo extremo fueron inicialmente contrarrestadas por factores o condiciones externos. Como resultado de los hábitos que Ciro y sus hombres desarrollaron viviendo como pastores en una tierra inhabitada, en Persia los soldados inicialmente se sentían libres y amigables. A los que eran prudentes se les permitió dar consejos al rey. Criados en el lujo por las mujeres en la corte, los hijos de Ciro no podían mantener el mismo tipo de igualdad y amistad con sus hombres; al carecer del autocontrol habitual impuesto por las duras circunstancias, no solo mataron, sino que también murieron.⁵⁶ Darío, quien había tomado el poder de los usurpadores, no era el hijo de un rey y, por lo tanto, no había sido corrompido por el lujo de la corte; su hijo Jerjes, sin embargo, sí lo fue. No ha habido un “gran rey” desde entonces, excepto en nombre, porque los persas no han podido

⁵⁶ “Arrebatando demasiado el elemento de libertad al pueblo e introduciendo más de lo conveniente el elemento despótico, destruyeron la amistad y el cuerpo social en la ciudad. Una vez que esto se destruyó, ni el consejo de los gobernantes deliberaba en favor de los gobernados y el pueblo, sino en favor de su propia autoridad... Cuando llegaron a necesitar que los pueblos lucharan por ellos, no descubrieron en ellos nada que los uniera ni tampoco la predisposición a querer arriesgarse y luchar, sino que, aunque poseían incalculables multitudes, todas eran inútiles para la guerra y, al tener que pagar como si estuvieran necesitados de hombres, pensaron que los iban a salvar mercenarios y extranjeros” (*Leyes* 697c-e).

proporcionarle a ningún individuo la educación necesaria para preservar la libertad, la amistad y la inteligencia.⁵⁷

Pasando de los problemas de la monarquía (el gobierno de un solo hombre) al gobierno de muchos, el ateniense observa que, en el momento de la invasión persa, en Atenas había un régimen basado en una división en cuatro clases. Las personas eran controladas por la reverencia (*aidōs*) de la ley y por el temor (*phobos*) a la fuerza invasora. Sin embargo, después de su victoria sobre los persas en Salamina, los atenienses perdieron el miedo y fueron corrompidos por los poetas.⁵⁸ Antes de la guerra, las formas musicales habían sido divididas de acuerdo con el tipo (como el ateniense había argumentado anteriormente [669c] que las Musas las dividirían) y juzgadas por los educados. Pero después de la guerra los poetas mezclaron todos los tipos diferentes (como Nietzsche argumenta que estaban mezclados en la tragedia griega) y apelaron a la gente en conjunto para juzgar la excelencia del producto de acuerdo con el placer que este les brindaba.⁵⁹ Una vez que la gente se acostumbró a juzgar la excelencia en un área, se volvió cada vez menos dispuesta a reconocer y obedecer la autoridad en cualquier otra. Comenzaron a despreciar las leyes, a sus padres y ancianos y, por último, incluso a los dioses. Al final, los atenienses desplegaron “lo que se llama la antigua naturaleza titánica” (701c), es decir, la falta completa de orden y el conflicto continuo.⁶⁰

Cuando el ateniense “se detiene” y pregunta retóricamente cuál es el punto de todo esto, el lector no tiene dudas. Para que las ciudades tengan leyes bien hechas, sus legisladores deben saber más sobre los experimentos y experiencias políticas de los pueblos griegos y no griegos de lo que los cerrados regímenes dorios permiten. Esta es la razón por la cual los ancianos dorios necesitan ser instruidos por el extranjero ateniense. Lo que muestran esas experiencias es que

57 Al negar que haya habido un “gran rey” desde entonces, excepto en nombre, el ateniense parece estar refiriéndose al gobierno débil de Artajerjes. Si es así, este comentario sirve para respaldar una fecha dramática entre 460 y 450.

58 Podemos ver cómo los términos de la discusión han cambiado gradualmente en 699d cuando Megilo elogia al ateniense por reconocer la grandeza del logro de su ciudad en Salamina y el ateniense responde, primero, que es apropiado hacerlo con un ciudadano de Esparta con quien Atenas se alió en este gran esfuerzo, pero luego les recuerda a sus interlocutores que él no está hablando por el bien de los “mitos”, sino para mostrar el modo en que los persas condujeron a su gente a la esclavitud, mientras que la ciudad de él los ha llevado en la dirección opuesta, hacia la libertad completa. No es el orgullo patriótico, sino la comprensión política la que se ha convertido explícitamente en el objetivo, y la adquisición de la comprensión política requiere críticas tanto del régimen dorio como del ático.

59 Cf. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie, in Sämtliche Werke*, vol. 1, ed. por Giorgio Colli y Mazzino Montinari (Berlín: de Gruyter, 1980), secs. 7-9, pp. 52-71; trad. por Walter Kaufman, *The Birth of Tragedy, in Basic Writings* (Nueva York: Modern Library, 1968), 56-72.

60 Como Sócrates *República* 568c, el ateniense sugiere que la tragedia corrompió a Atenas al apelar a la gente y, así, fomentar la política democrática, si no tiránica.

los legisladores deben proporcionar a sus ciudadanos una educación mejor o más completa sobre la virtud de la que enfatiza actualmente el entrenamiento militar de los dorios. Las personas no vivirán en libertad y amistad ni desarrollarán su prudencia hasta que aprendan a asociarse voluntariamente, sobre la base de su propio deseo o placer, en lugar de la fuerza externa. En vez de tratar de dominar a los demás, primero deben aprender a controlarse a sí mismos.

Aunque el ateniense no expresa su lección en estas palabras, Clinias parece entender. Cuando el ateniense pregunta cómo pueden comprobar lo que dijo, el anciano cretense dice que tiene una idea. A él y otros nueve ciudadanos de Cnosos se les ha encargado establecer una nueva colonia en Creta, la cual tendrá las mismas leyes que la ciudad madre —o unas mejores, si pueden encontrarlas—: “Construyamos la ciudad con la palabra, como si la fundáramos desde el comienzo y, al mismo tiempo, lograremos observar lo que buscamos, mientras que yo quizá podría usar esa constitución para la futura ciudad”. Cuando el ateniense se burla, “no nos declaras justamente una guerra, Clinias” (702d), vemos lo mucho que ha hecho avanzar a los viejos dorios. En lugar de la competencia y el conflicto, ahora miran a la cooperación y la conversación para ayudarles a establecer una mejor forma de gobierno.

B. La “ciudad en la palabra” del ateniense

Al describir su “ciudad en la palabra”, el ateniense les muestra a los dorios mayores que ni siquiera una educación de “rebaño” mejorada será suficiente para hacer que los ciudadanos sean verdaderamente virtuosos.⁶¹ De esta forma prepara gradualmente —muy gradualmente— a sus interlocutores para la reforma mucho más radical que sugiere al final del diálogo.⁶² Al mostrar las razones por las que una reforma tan radical es necesaria, el ateniense también expone los problemas a los que se enfrenta cualquier legislador.⁶³

61 Para poder sostener que en las *Leyes* Platón muestra que los no filósofos pueden llegar a ser verdaderamente virtuosos, Bobonich tiene que combinar la opinión verdadera con el conocimiento, como hace cuando escribe: “La virtud en su conjunto consiste en conocer (o tener la opinión verdadera sobre) lo que es bueno” (*Utopía*, 288). Ni Platón ni el extranjero ateniense equiparan opinión con conocimiento.

62 Trevor J. Saunders, “Plato on Women in the *Laws*”, en *The Greek World*, ed. por A. Powell (Londres: Routledge y Kegan Paul, 1995), señala que la “ciudad en la palabra” del ateniense no constituye un “proyecto original” exacto; al contrario, esta “incorpora toda clase de tensiones dentro de sí misma” (603).

63 Herwig Görgemanns, *Beiträge zur interpretation von Platons Nomoi* (Múnich: Beck, 1960), 25, 72-110, también argumenta que el diálogo está dirigido principalmente a personas interesadas en la política. Albert Keith Whitaker, *A Journey into Platonic Politics* (Lanham, MD: University Press of America, 2004), busca extender esa educación política a los lectores de hoy.

1. CONDICIONES NECESARIAS

a. *La ubicación, la población, el conocimiento y el poder necesarios para fundar un nuevo régimen*

Antes de esbozar el régimen que propone para la nueva colonia en Creta, el ateniense pregunta sobre las condiciones en las que esta se establecerá. Sócrates nunca hace una cosa así en la *República*. Esta es una de las razones por las que algunos comentaristas ven las *Leyes* como las propuestas políticas prácticas de Platón; están ubicadas más específicamente en el espacio y el tiempo. No obstante, la subsiguiente discusión del ateniense sobre la ubicación física, los recursos y la población particulares de la colonia apunta a las limitaciones bajo las cuales debe trabajar cualquier legislador. Al igual que en el caso de los orígenes de las asociaciones políticas y las leyes, el filósofo amplía el alcance de la discusión sin decir explícitamente lo que está haciendo.

Una ciudad no durará si no está fundada en una región que pueda proporcionar a sus ciudadanos alimentos y otras necesidades; la ubicación también debe permitir a los ciudadanos defenderla contra ataques externos. Indagando si la nueva colonia debe ubicarse en la costa, el ateniense observa que la gente que se involucra en el comercio con otras naciones o construyen armadas no conservarán su virtud. Los primeros no pueden mantener la pureza de su moral al comerciar con otros; los últimos no capacitan a sus ciudadanos para ponerse de pie y luchar en lugar de huir.⁶⁴

La composición de la población plantea un problema aún mayor y menos soluble que la ubicación. Si las personas de la nueva colonia son extraídas de regímenes iguales o similares, se unirán en amistad, pero no estarán preparadas para aceptar leyes nuevas o diferentes. Si son tomadas de una variedad de regímenes, estarán más dispuestos a aceptar nuevas leyes, pero les resultará difícil confiar el uno en el otro. La población de esta colonia en particular probablemente será extraída de las ciudades dorias en el continente, así como en Creta. ¿Estarán estos dorios dispuestos a aceptar leyes extrañas sugeridas por un ateniense? Probablemente

64 Los lectores del diálogo no pueden dejar de notar una contradicción entre las condiciones aisladas necesarias para que una ciudad retenga su virtud y las condiciones necesarias para obtener el conocimiento de la política práctica que el ateniense ha adquirido —como resultado, al menos en parte, de la actividad comercial de su propio régimen—. Esta contradicción entre las condiciones necesarias para adquirir el conocimiento requerido para fundar el régimen y las condiciones necesarias para mantener la virtud que este está diseñado para fomentar es uno de los problemas centrales que el ateniense intenta superar con su reforma final: la introducción de un “Consejo Nocturno” compuesto por ancianos y ciudadanos prometedores más jóvenes, el cual recibe visitantes extranjeros y envía representantes al extranjero para ser interrogados posteriormente en privado.

no. Platón indica desde el principio que esta “ciudad en la palabra” no es más apta para ser adoptada en la práctica que la “ciudad” de Sócrates en la *República*.

Las dificultades de legislar para una nueva ciudad son tan grandes, de hecho, que el ateniense dice que está tentado a concluir que “ningún hombre nunca hace ninguna ley, sino que el azar y todo tipo de calamidades... legislan en todos nuestros asuntos” (*Leyes* 709a).⁶⁵ Sin embargo, al meditar sobre el arte del piloto (y así recordándonos una vez más que su conocimiento, en un sentido, es el producto del comercio marítimo de Atenas), concluye que “también tiene igualmente razón el que sostiene lo siguiente en esas mismas actividades... que es dios el que lo gobierna todo y que el azar y la oportunidad ejercen el gobierno de todos los asuntos humanos sólo con la ayuda de dios. Que, ciertamente, debemos acordar que el arte [*technē*] lo sigue, como un tercer elemento más manso” (709a-b).

La tercera condición necesaria para la fundación exitosa de una ciudad es la presencia de un hombre que sepa qué y cómo legislar (como hemos visto, tal hombre no puede ser un producto del régimen mismo). Como un piloto, tal hombre sabe cómo salvar la nave del Estado de tal manera que no se hunda entre las fuerzas que ni él ni ningún otro ser humano puede crear o controlar. Como el piloto que, mirando al cielo, puede guiar o dirigir un barco, el hombre que sabe cómo legislar entiende tanto la meta como las señales que le permiten mover a otros en la dirección deseada. Puede que no sea capaz de producir o poseer los medios para lograr la meta o incluso simplemente de moverse en la dirección correcta, pero sí sabe cómo identificar y utilizar las fuerzas naturales que podrían oponerse a él, como los vientos o las emociones, para equilibrar o contrarrestar otras, como las olas o los deseos egoístas.

Para poner en práctica sus conocimientos, un legislador necesita tener poder tiránico. La mejor situación, afirma entonces el ateniense, sería una en la que un legislador de mayor edad, con el conocimiento necesario, tuviera la confianza y la cooperación de un joven tirano (con buena memoria, inteligencia rápida, valentía, nobleza y el tipo de moderación que se encuentra a veces en los niños pequeños o los animales), quien inmediatamente implementaría las sugerencias del viejo legislador. Un tirano puede establecer leyes y costumbres de forma rápida y con poca dificultad únicamente por medio de su ejemplo; el tirano solo necesita poseer, no necesariamente usar, el poder completo sobre los demás.

Desafortunadamente, concluye el ateniense, las condiciones en la nueva colonia que se establecerá en Creta están lejos de ser las mejores. Si no es un

65 El ateniense muestra que, tanto en Persia como en Atenas, cuando los regímenes puros o extremos funcionaron bien, esto fue el resultado de condiciones externas más allá del control del gobierno. Incluso los beneficios de la constitución mixta espartana eran solo en parte productos de la intención y el diseño humanos.

tirano, un legislador desearía contar con la cooperación de un rey o, en su defecto, un pueblo listo y dispuesto a adoptar y cumplir sus dictados. Una oligarquía del tipo que establecería las leyes de la colonia en Creta es la más difícil de dirigir porque tiene el mayor número de gobernantes a los que, puesto que creen que son mejores y por lo tanto más sabios que los demás, es difícil persuadir para que sigan el consejo de otro.⁶⁶ El ateniense parece estar prediciendo que habrá una brecha entre las sugerencias que él hace a Clinias y las leyes que realmente serán propuestas al gobierno de la colonia por los diez ciudadanos de Cnosos. El propio Clinias puede o no aceptar todo lo que el ateniense propone (858b-c); sus colegas serán aún menos propensos a hacerlo.

b. El papel del dios, o la verdadera fuente de la ley

Las personas tienden a oponerse menos a las órdenes emitidas por un poder divino superior que a aquellas que emanan de otro ser humano. Así que, como se nos recordó al principio del diálogo, los fundadores de Creta y Esparta atribuyeron sus leyes a los dioses. El ateniense ya ha demostrado que ni Clinias ni Megilo tienen la experiencia o la inteligencia necesarias para convertirse en legisladores; sus regímenes no los han educado adecuadamente. En lugar de enfatizar los defectos de sus interlocutores y su propia superioridad, despertando así la envidia o ira de estos, el ateniense plantea una fuente divina para sus sugerencias —de la misma forma en que, tal vez, Minos y Licurgo lo habían hecho antes que él—. ⁶⁷

El ateniense les pide a sus interlocutores que invoquen a un dios y luego digan qué tipo de régimen les gustaría establecer. Debido a que todavía toman sus propias ciudades como ejemplares, Clinias y Megilo declaran que no son capaces de responder. Dado que son “regímenes mixtos”, Creta y Esparta no pueden describirse con precisión en términos de un régimen puro tal como una aristocracia, una oligarquía o una democracia. Estos supuestos regímenes realmente no son regímenes para nada, sostiene el ateniense; simplemente representan la dominación de una parte de la ciudad por otra para su propio beneficio.⁶⁸ El

66 El ateniense parece romper aquí con su precedente pitagórico. Tal vez vio que los ancianos de Crotona estaban dispuestos a seguir el consejo de los sabios solo porque recientemente habían sido severamente derrotados en una guerra con una ciudad cercana. El ateniense difícilmente podía expresar tal deseo para los nuevos colonos de Cnosos.

67 Tal noción del “legislador” se encuentra también en Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* 1:10, y en Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social* 2:7.

68 Aquí, al igual que en el título de la *República* (*Politeia*), Platón no usa el término para “orden” de la forma en que lo hace Aristóteles. Tanto en las *Leyes* como en la *República*, Platón sugiere que un “orden” político propiamente dicho sirve para el bien de todos; no favorece a la parte gobernante como lo hacen los “regímenes” (*politeiai*) de la *Política* de Aristóteles. En el libro 3 (*Leyes* 690a-c) el extranjero

régimen que verdaderamente merece ser llamado así recibiría el nombre del dios que gobierna despóticamente a todos aquellos que tienen una mente. El ateniense no le responde a Clinias, sin embargo, cuando el viejo cretense pregunta por el nombre de ese dios. En cambio, sugiere que “debemos obedecer a aquello que hay de inmortal en nosotros, imitar por todos los medios la vida llamada de la época de Cronos y administrar nuestras moradas y ciudades en público y en privado, denominando ley a la distribución que realice el intelecto [*nous*]” (713e-714a).⁶⁹ Al identificar el *nomos* básicamente con los dictados del *nous*, el ateniense equipara al “dios” que es el origen (*archē*) de las leyes con “inteligencia” o “intelecto”.⁷⁰

c. La innovación del ateniense: los preludios

Luego de haber explicado las condiciones necesarias para una legislación exitosa, el ateniense sugiere que deberían imaginar que todo lo que digan ahora se está diciendo en presencia de los futuros ciudadanos de la colonia. Tal maniobra o recurso literario es un requisito de la lógica del proyecto legislativo. Si Clinias va a comunicar sus propuestas a sus colegas, ya no se puede imaginar que estos tres ancianos están teniendo una conversación privada. La legislación debe ocurrir en público.

Las deliberaciones que conducen a propuestas específicas deben permitir que no solo los legisladores, sino también sus pueblos puedan ver el motivo de las regulaciones y, por lo tanto, estén más dispuestos a obedecerlas.⁷¹ Las leyes elaboradas para un pueblo libre no pueden ser expedidas simplemente como una orden respaldada por la amenaza de castigo; requieren preludios persuasivos para obtener el cumplimiento voluntario y la cooperación de los gobernados.

El ateniense informa a sus interlocutores que la conversación hasta este punto ha constituido precisamente un preludio, con lo cual hace explícita la función de la conversación. Él mismo se ha convertido en el modelo de un legislador. El

ateniense enumera siete títulos o razones por las cuales se puede reclamar el derecho a gobernar —los de los padres; los bien nacidos; los ancianos; los amos sobre los esclavos; los fuertes sobre los débiles; los sabios, y los afortunados—. El problema es que los otros reclamos, especialmente el de la fuerza, son difíciles de combinar con los de la sabiduría. Mientras que el poeta tebano Píndaro pensaba que la fuerza era más natural porque era la más universal, el ateniense sugiere que el gobierno de los sabios sobre los ignorantes es el mayor de los reclamos y que el imperio de la ley sobre los sujetos dispuestos es lo más natural (¿para los seres humanos?). El problema de crear un régimen o *politeia* está en combinar o coordinar de alguna manera estas reclamos inconmensurables.

⁶⁹ Cf. England, *Laws ad* 1.714a1.

⁷⁰ Morrow, *Cretan City*, 478, también enfatiza la identificación entre *nomos* y *nous* en las *Leyes*.

⁷¹ Por esta razón sugiere después (*Leyes* 811c-e) que un registro escrito de su conversación se convierta en el texto educativo básico del régimen.

contraste con Sócrates, quien nunca fue a la asamblea para proponer políticas o leyes, no podría ser más evidente.

De hecho, en ninguna parte el ateniense se diferencia más de Sócrates que en su énfasis en la necesidad de las “introducciones”, que no son argumentos, pruebas o exámenes dialécticos de las propias opiniones, sino discursos persuasivos, a menudo bastante largos. En términos de la retórica aristotélica, estos discursos se llamarían deliberativos. Pero la palabra “retórica” (*rhētorikē*) no aparece en las *Leyes* de Platón.⁷² A diferencia de los poetas que los precedieron (cf. *Protágoras* 316d-317b), los maestros de la retórica y la sofística afirmaban que su conocimiento era autónomo; a diferencia de los poetas, estos maestros de la argumentación no ubicaban la fuente de su sabiduría en los dioses. En las *Leyes*, el ateniense identifica la clase de discurso persuasivo que debería ser empleado en la legislación con la poesía, no solo porque reconoce explícita y repetidamente la necesidad de fortalecer la razón apelando al deseo de placer o a la aversión al dolor, sino también porque la poesía, a diferencia de la retórica o la sofística, no pretende ser autónoma. Por lo tanto, en contraste con el Sócrates de la *República*, en las *Leyes* el ateniense no expulsa a los poetas de su ciudad en la palabra.⁷³ Por el contrario, incorpora explícitamente una cierta cantidad de poesía sujeta al control de los legisladores. Pero no permite la poesía autónoma, que apela al placer de la mayoría, al igual que no permite la retórica forense en su “ciudad en la palabra”.

El ateniense ofrece un ejemplo del tipo de discurso que tiene en mente en el preludio que dirige a los futuros colonos. El dios al que invoca en esta introducción es al mismo tiempo similar y diferente a Zeus y Apolo, los fundadores legendarios de los regímenes dorios. A diferencia de estos dioses del Olimpo, la divinidad del ateniense no tiene nombre ni personalidad individual. “El dios, como dice también el antiguo dicho, que tiene el principio, el fin y el medio de todos los seres, avanza con rectitud, mientras lleva a cabo sus revoluciones naturales” (*Leyes* 715e-716a) parecería ser como el sol o los cielos en general, desplazándose en un movimiento regular predecible y controlando así lo que viene y desaparece en la tierra.⁷⁴ Como Zeus, el dios del ateniense no solo mantiene a todos los seres juntos; es seguido siempre por la justicia, si bien no se encarga

72 Más tarde (*Leyes* 937e) el ateniense excluirá a quienes afirman poseer un arte que les permite escapar de los castigos, ya sean justos o injustos, sin nombrar este supuesto arte.

73 Görgemanns (Beiträge, 56-69) no distingue adecuadamente entre retórica y poesía al enfatizar el uso y la defensa que el ateniense hace de ambas.

74 El ateniense difumina la diferencia entre lo que está proponiendo y lo que se ha recibido tradicionalmente, si, como sugiere el escolástico; el antiguo dicho al que se refiere es el Órfico: “Zeus es la causa original, Zeus está en la mitad, todas las cosas han sido creadas por Zeus”. Cf. *Laws*, Loeb ed., 293n; Pangle, *Laws*, 525; England, *Laws* ad 1.716a. Viene a la mente el fragmento de Heráclito: “Lo que solo es sabio es uno; está dispuesto y no está dispuesto a ser llamado por el nombre de Zeus”; Kathleen

“personalmente” de que se haga justicia por medio de sus rayos. La retribución persigue casi automáticamente a aquellos que renuncian a la ley divina.⁷⁵ Inflados de orgullo gracias a sus riquezas, honores o belleza física, niegan la necesidad de seguir el liderazgo de una inteligencia superior y se asocian con otros semejantes a ellos. Como resultado, al igual que los reyes de la confederación doria original, traen la ruina sobre sí mismos, sus familias y ciudades.

En las *Leyes* vemos entonces a un legislador anónimo que apela a un dios anónimo. La amenaza a la preservación de un régimen justo y respetuoso de la ley parece ser el deseo por parte de sus líderes de obtener reconocimiento y poder para sí mismos como individuos. El ateniense sirve como un ejemplo contrario. Al final (969a), le promete toda la gloria que resulte de la fundación de la nueva comunidad a Clinias —como recompensa, parece, por seguir las prescripciones del ateniense o del *nous*—. ⁷⁶

El dios anónimo del ateniense también es desinteresado. Ciertamente el *nous* no sería vencido por la pasión erótica ni lucharía con sus mayores por el poder como las deidades olímpicas que Homero describió. En cuanto dios que gobierna a los que tienen mente, ama a los que son como él, los sensibles y los moderados (*sōphrōnes*).⁷⁷ Solo esas personas pueden rezar con seguridad a los dioses. Como

Freeman, trad., *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments in Diels, "Fragmente der Vorsokratiker"* (Cambridge: Harvard University Press, 1948), 27.

- 75 La frase del ateniense evoca el fragmento de Anaximandro: “Y la fuente de los seres existentes es aquello en lo que se convierten al desaparecer, según la necesidad, porque pagan pena y retribución entre ellos por su injusticia de acuerdo con la disposición del Tiempo” (Kirk, Raven, y Schofield, *Presocratic Philosophers*, 118). La noción aquí (*Leyes* 716a-b) —a diferencia del que podría parecer ser el significado superficial del intento del ateniense en el libro 10 de demostrar que los dioses se “preocupan” por los asuntos humanos, especialmente el castigo de la injusticia— no es que los dioses personificados tomen medidas directas para castigar a los transgresores, sino que, de la misma manera en que las cosas se convierten en seres y desaparecen como resultado de causas naturales, también las personas injustas sufren por sus propias acciones. El ateniense está proponiendo una religión muy racional.
- 76 Nightingale señala que “el ateniense vincula sus propios principios legislativos a los de Minos y Licurgo al mismo tiempo que niega su propia experiencia en la creación de legislación... El ateniense... debe hablar por el legislador ideal (que es, después de todo, solo una presencia ficticia), pero trata de evitar identificarse con esta figura” (“Literary interpretation”, 245).
- 77 En contraste con Sócrates en la *República*, el ateniense no hace explícita la forma en que está editando, censurando y seleccionando los viejos relatos, aunque más tarde insta explícitamente a los legisladores y guardianes de las leyes en su régimen a que lo hagan (*Leyes* 802a-b). Sin duda, la ignorancia de Clinias sobre los trabajos de Homero y Hesíodo hace que sea más fácil para el ateniense modificar las historias tradicionales sin comentar el hecho de que lo está haciendo. El ateniense señala la diferencia entre su enseñanza y la del sofista Protágoras —sin nombrar a este último (presumiblemente por el bien de los lectores de Platón, ya que no se puede imaginar que Clinias y Megilo estén familiarizados con las enseñanzas de los sofistas)—. Utilizando los famosos dichos inscritos en Delfos, Protágoras había declarado que “el hombre es la medida”; cada uno de nosotros sabe y solo puede saber o reconocer (*gignōskō*) lo que él o ella percibe. En consecuencia, Protágoras declaró que no sabía ni podía saber si los dioses

indicó anteriormente el ateniense en su análisis de los defectos de la confederación doria, las personas ignorantes con frecuencia le piden a los dioses lo que creen que es bueno, solo para descubrir que en realidad no lo es cuando sus oraciones son concedidas. La *sōphrosynē* es, además, la virtud que Clinias ha demostrado no tener. Si bien la invocación inicial de los dioses está dirigida supuestamente a la población de la nueva colonia, el ateniense sigue teniendo también en cuenta a sus ancianos interlocutores dorios.

Aun si la ley es entendida como el dictado de la inteligencia para el bien de todos los involucrados, la persuasión, si no la compulsión, es necesaria para que haya obediencia. Los seres humanos no se mueven ni actúan espontáneamente de forma inteligible u ordenada. Esto se les debe enseñar, y la razón es débil. Esta última tiene que ser reforzada mediante llamados al deseo de placer o a la aversión al dolor.

Para fabricar estos llamados, el ateniense sugiere que los legisladores aprendan de los poetas cómo adaptar sus discursos a su público, a pesar de que previamente había argumentado que los legisladores tenían que supervisar a los poetas. Como una especie de ejercicio de práctica, les pide a sus interlocutores que imaginen que se están dirigiendo al legislador y no al pueblo. Usando una metáfora poética, sugiere que los legisladores que desean ver que su gente se vuelva libre, amistosa e inteligente no deberían tratarla de la forma en que un médico esclavo trata a sus pacientes esclavos, dando órdenes basadas en la experiencia o el conocimiento de los otros y amenazándolos con castigo o dolor si no obedecen. Alguien que desee hacer leyes para un pueblo libre debe proceder, en cambio, como un médico libre que se ocupa de los males de un pueblo libre,

estudiándolas desde su surgimiento y de acuerdo con su naturaleza. Mientras comparte el tratamiento con el enfermo y sus seres queridos, aprende algo de los pacientes y también, en la medida de lo posible, lo instruye. No prescribe nada sin haberlo convencido antes por algún medio y, solo entonces, cuando lo ha tranquilizado por medio de la persuasión lleva a cabo el restablecimiento de su salud. (720d)

Como el ateniense subraya más tarde (857d), al usar argumentos de la misma manera que lo haría un filósofo, el “médico libre” puede parecer estar enseñándole

existen; aquello que se dice que es inmortal está más allá del alcance de cualquier mortal. El ateniense argumenta, por el contrario, que debemos obedecer a lo inmortal que percibimos en nuestras propias mentes; no es el ser humano en su totalidad o el mortal en sí mismo, sino la huella de lo divino que en parte percibimos dentro de nosotros mismos, en nuestra mente, lo que debe convertirse en la regla o “medida” para el resto.

a su paciente a convertirse en médico más que curándolo.⁷⁸ Sin embargo, el médico no es simplemente el equivalente del filósofo o el profesor. Él enseña “tanto como puede”. Su paciente está enfermo; puede que no escuche a la razón. En la imagen del triple proceso legislativo que el ateniense describe como “libre”, tanto el médico (o legislador) como sus pacientes (o pueblo) aprenden a entender mejor su propia condición conversando unos con otros. Entre otras cosas, el legislador (o médico) aprende a persuadir a sus pacientes (o pueblo) de hacer lo que recomienda; solo entonces formula un conjunto de órdenes, respaldado por una amenaza de castigo. Sin embargo, la amenaza permanece. Si la educación fuera suficiente, no sería necesaria ninguna orden o fuerza. Los filósofos enseñan y aprenden de sus estudiantes como individuos en conversaciones privadas; los legisladores pueden dar razones para sus órdenes en público, pero estas se hacen cumplir.⁷⁹

Aunque la manera lacónica es favorecer la brevedad del discurso, Megilo afirma que cree que el modo dual de legislación es mejor. Una vez más, demuestra su disposición no solo a reconocer la excelencia de los demás, sino también a aprender de ellos. Por lo tanto, nos sorprende ver que el ateniense lo interrumpe abruptamente, si no de manera grosera, al afirmar que es estúpido discutir si los escritos deben ser largos o cortos.⁸⁰ Anteriormente (641e-642a), el ateniense había contrastado la tendencia característica de sus compatriotas a hablar extensamente con la brevedad espartana y las artimañas cretenses. Ahora se muestra brusco porque no quiere que sus interlocutores confundan su enseñanza central acerca del carácter de la legislación con un mero reflejo de las diferencias en sus respectivos regímenes.

Aunque anteriormente el ateniense había sido modesto, ahora enfatiza la novedad de su propio enfoque. Como las canciones (también *nomoi*), señala, todos los discursos o argumentos tienen introducciones, “pero nunca nadie enunció un preámbulo de las leyes [*nomoi*] auténticas las que decimos que son

78 Esta instancia es una de las dos únicas ocurrencias de cualquier forma de la palabra *philosophia* en las *Leyes*.

79 El ateniense ni siquiera considera, y mucho menos refuta, las afirmaciones hechas más tarde por “sofistas” y “retóricos” de que podrían enseñar a sus alumnos cómo persuadir a las personas para que adopten las medidas que quisieran como leyes, es decir que aquel que conozca el “arte” puede gobernar completamente sobre la base de la persuasión y, por lo tanto, aparentemente, sin necesidad de fuerza. Sus interlocutores no saben nada sobre las afirmaciones hechas por estos seguidores de los filósofos presocráticos. Debido a que sus regímenes no son democráticos, los públicos populares no determinan lo que es ley. El ateniense tampoco piensa que tales afirmaciones sean sólidas. Puesto que “el ser humano es incapaz de no llenarse de insolencia e injusticia si administra todas sus cosas siendo su propio amo” (*Leyes* 713c), siempre serán necesarios los límites impuestos.

80 Sócrates, de otra parte, con frecuencia insiste en intercambios breves, como veremos en el *Protágoras* (334c-335c).

políticas... ni publicó uno, en caso de haberlo compuesto, como si eso no fuera natural... pero la conversación que hemos tenido ahora, tal como me parece, indica que lo es” (722e).

Si todos los legisladores previos han actuado como médicos esclavos que dan órdenes sin aclarar las razones de estas, ninguna legislación anterior (incluida la de las ciudades dorias) ha sido adecuada para gobernar a un pueblo libre. Si las leyes adecuadas para un pueblo libre van a existir, los legisladores deben aprender cómo y por qué deben usar los preludios. Porque hay una razón para cada ley que merece ser llamada así, el ateniense les dice a los viejos dorios que cada ley tiene un preludio; “sin embargo, no tendríamos razón si prescribiéramos que se prologaran de la misma manera las así llamadas leyes grandes y las pequeñas” (723c). No es necesario dar un preludio, por ejemplo, cuando el motivo de la orden es obvio. Algunas veces las personas a las que la ley va dirigida no entienden las razones de ser de ella. La observación del ateniense de que no todas las leyes necesitan preludios sugiere que su propia explicación de las leyes que va a proponer no será completa. En la primera y última referencia al propio progreso de quienes participan en la conversación en el espacio y el tiempo hacia la cueva de Zeus (el lugar tradicional de la fuente de la sabiduría divina y la educación del legislador fundador), el ateniense observa que ya es mediodía; han estado hablando desde el amanecer. A partir de este momento, él y su sabiduría o el dios (*nous*) a plena luz del sol reemplazarán a Zeus y el crepúsculo de su cueva como la fuente de las leyes de la futura colonia.

d. Los límites de los preludios (o la persuasión)

Impaciente con tanta conversación sobre dioses y ancestros, Clinias irrumpe e insta al ateniense a proseguir con la conversación. No obstante, en lugar de complacer el deseo de su interlocutor de avanzar rápidamente hacia el enunciado de las propias leyes, el ateniense ofrece dos largos monólogos. Por medio de la demostración de las formas en que, argumenta, un legislador debe enseñar o persuadir a los ciudadanos a obedecer la ley a través de sus propias acciones (o ejemplo), así como los discursos, el ateniense le da a Clinias una lección práctica de autocontrol, una virtud que Clinias ha demostrado necesitar si va a proporcionar mejores leyes para su colonia.⁸¹

81 El ateniense había dado dos versiones de la ley que concierne al matrimonio (*Leyes* 721e) como un ejemplo de la diferencia entre una simple orden y una ley con un preludio: la simple orden de que un hombre se case entre las edades de treinta y treinta y cinco años o que pague una multa y sufra una deshonra, y la versión dual, en la que la orden está precedida por un recordatorio del deseo de inmortalidad inherente a la naturaleza humana que puede satisfacerse al dejar niños, así como a través de la fama. En su impaciencia,

En su primer discurso largo, el ateniense exhorta tanto a sus interlocutores dorios como a los futuros colonos de estos a que adopten la moderación no solo como la mejor y más verdadera forma de honrar a sus propias almas, sino también como la forma más efectiva de alcanzar la felicidad. En el segundo, esboza una forma de distribuir la propiedad entre los ciudadanos de una manera más o menos equitativa y de mantener la distribución a lo largo del tiempo para evitar conflictos entre ricos y pobres. Como sugiere el orden de los discursos, el ateniense no cree que los sermones de la primera variedad tengan mayor efecto en las opiniones y deseos, por no hablar del comportamiento, de la mayoría de las personas. Aunque los preludios son necesarios, el ateniense reconoce que el discurso persuasivo por sí solo no será suficiente para instituir leyes buenas.

La forma en que la mayoría de las personas no ejercen, pero deberían ejercer, el autocontrol es a través de la adquisición de propiedades.⁸² Por lo tanto, el ateniense comienza: “Después de los dioses, el alma es la más divina de todas sus posesiones porque es lo que a uno le es más propio”.⁸³ Haciendo eco del énfasis inicial de Clinias en la importancia del autodomínio, el ateniense observa: “Todo lo que se posee es, para todos, de dos tipos. Las cosas superiores y mejores son las que gobiernan, mientras que las inferiores y peores son las esclavas... Si digo así, que hay que honrar el alma de uno, después de los dioses que son los amos y de los que siguen a éstos, hago una recomendación acertada” (726a). Aunque el ateniense no lo dice explícitamente, su declaración sugiere que ni los antiguos dorios ni sus colonos deben honrar a sus antepasados, porque estos últimos buscaron un imperio sin límites. Se encuentran entre los que no asignan correctamente el honor, porque creen que se honran a sí mismos o a sus almas cuando satisfacen sus deseos en lugar de cuando buscan mejorarse a sí mismos.⁸⁴

Clinias quizás está demostrando algo de la propensión homosexual por la cual el ateniense había criticado las leyes de Creta. Platón nunca permite que sus lectores olviden que el público inmediato al que se dirige el ateniense está compuesto por dos viejos dorios y que las leyes de sus regiones no promueven explícitamente la moderación. Estos futuros legisladores también se enfrentarían a un público compuesto, en primer lugar, por otros dorios mayores y, más tarde, por dorios mayores combinados con personas jóvenes educadas por sus leyes. El modelo del maestro de legisladores que presenta es el de un superior que lidera a sus inferiores. Este contrasta en gran medida con la libertad y la igualdad que Sócrates dice que deben caracterizar a una comunidad filosófica de colegas investigadores.

82 Cf. Aristóteles, *Política* 1257b40.

83 Él enfatiza en la conexión a la propiedad mediante el uso de la palabra *oikeiotaton*. Como señala Strauss (*Argument and Action*, 66), el ateniense ignora a los padres o antepasados al decir que el alma debe ser honrada después de los dioses. Su sustitución o reescritura *sub silentio* de la tradición continúa.

84 El ateniense hace una lista de siete clases de falsos honores: el niño que se jacta de su capacidad para aprender y está dispuesto a intentar cualquier cosa; el ser humano que se rehúsa asumir la responsabilidad de sus propias acciones y culpa a los otros; aquellos que se deleitan en los placeres contrarios a la ley; aquellos que no pueden soportar las penurias que son alabadas; aquellos que creen que la supervivencia

Después de los dioses y del alma, afirma el ateniense, debemos honrar al cuerpo. Y, al describir el “cuerpo honorable”, el ateniense deja claro el carácter y el tema de su extenso monólogo. Contrario a lo que ha dicho sobre los “bienes humanos” de salud, belleza, fortaleza y riqueza al comienzo del diálogo, él argumenta que el cuerpo que debemos honrar es uno regular, no particularmente sano, hermoso o fuerte, de modo que la posesión de un cuerpo digno de elogio no le dará a su dueño la oportunidad de volverse presumido o imprudente. El ateniense aplica el mismo razonamiento a la posesión de dinero. Resumiendo la lección que declarará de manera franca al final de su sermón (731e) —que el amor propio en exceso es la fuente de toda ignorancia e injusticia— y sugiere que nadie debe buscar demasiado de algo para sí mismo o sí misma.⁸⁵

Al ofrecer su discurso, el ateniense reconoce la eficacia limitada de todos estos intentos de persuasión moral. Entendiendo que la mayoría de las personas consideran que las acciones son más persuasivas que las palabras (cf. *Apología* 32a), observa: “Una buena educación de los jóvenes y, al mismo tiempo... no es, sin duda, moralizar, sino hacer claramente a lo largo de toda la vida lo que uno diría si reconviniere a otro” (*Leyes* 729b-c). Aunque el ateniense había instado a los colonos a honrar a sus antepasados y a soportar la ira de sus padres, ahora aconseja a los ancianos que no amonesten a sus hijos (y mucho menos los amenacen con la pérdida de su patrimonio), sino que muestren “recato delante de los jóvenes” y que se cuiden de no hacer ni decir nada vergonzoso cuando una persona joven esté presente (una adaptación de la ley doria que prohíbe el cuestionamiento de la ley en presencia de los jóvenes).

El tirano no es el único que guía a los demás principalmente a través del ejemplo. El ateniense le está enseñando a Clinias a convertirse en un maestro de legisladores (sus nueve colegas), si no en legislador, principalmente a través de su propio ejemplo, tanto en sus actos como en su discurso. Clinias será capaz de persuadir a sus conciudadanos de ser moderados y justos solo si él mismo se vuelve así. No es posible mentir, incluso si la mentira es saludable (como se sugirió anteriormente [663d]). Por el contrario:

La verdad gobierna todos los bienes de los dioses y todos los de los hombres. De ella debe participar directamente desde el principio el que va a llegar a ser bienaventurado y feliz, para vivir la mayor parte del tiempo siendo veraz. Fiel, sin lugar a dudas. El infiel es aquel cuya mentira es voluntaria; el que miente

es el mayor bien; aquellos que honran a la belleza más que a la virtud, y aquellos que buscan ganancias innobles.

85 Los lectores no deben olvidar que esta falla fue mostrada no solo por los tres reyes dorios, sino también por Clinias.

involuntariamente es un necio. Ninguno de los dos es envidiable. En efecto, sin amigos, el infiel e ignorante, desenmascarado en el transcurso del tiempo, se procura a sí mismo una soledad total para la difícil vejez al final de la vida, de modo que, vivan sus compañeros y sus hijos o no, igualmente llega a ser su vida huérfana en la práctica. (730c)⁸⁶

e. Inculcar la moderación al restringir las diferencias en la riqueza

Poniendo fin a su prelude de manera explícita (*Leyes* 734e), el ateniense parece estar listo para abordar las leyes o el régimen. En lugar de hacerlo, vuelve a las condiciones previas: la población y la tierra. Así como en el caso de cualquier rebaño, observa, también en el caso de cualquier pueblo es necesario que el legislador purgue desde el principio a aquellos que no pueden ser criados para estar sanos tanto en cuerpo como en alma:⁸⁷ “De las muchas limpiezas existentes, unas son más superficiales, otras más radicales, y unas las podría hacer el legislador si él mismo fuera un gobernante absoluto, todas las que son más radicales y mejores”, a saber, el exilio y la muerte (735d). Dado que tal combinación de conocimiento y poder no está disponible para ellos, tendrán que usar uno de los métodos más suaves. Bajo el nombre eufemístico de “colonización”, expulsarán a aquellos que no tienen y que están listos para atacar a los que tienen.⁸⁸ Los ciudadanos de Cnosos fundadores de la colonia son oligarcas; la razón por la que están estableciendo una nueva colonia, inferimos, es para evitar los disturbios domésticos.

Lo que inicialmente parecía ser un problema de diferentes naturalezas y crianzas en el material humano con el que el legislador tenía que lidiar, ahora parece ser un problema de la extensión y distribución de la riqueza, así como del conflicto de clases al que esta distribución da lugar. El legislador debe estar atento no solo a la composición de la población, en términos de sus orígenes, y

⁸⁶ Se dice que la primera afirmación sobre la verdad fue tomada de los pitagóricos (England, *Laws ad* 1.730CI). A diferencia de los pitagóricos, sin embargo, el ateniense argumenta de forma característica sobre la base de los resultados en esta vida. Una de las razones es el carácter de su interlocutor. Aunque es viejo, Clinias no parece estar tan preocupado con la vida después de la muerte como Céfalo, el anciano interlocutor de Sócrates en la *República*. A Clinias todavía le preocupa dejar su marca en esta vida.

⁸⁷ El extranjero eleático hace la misma observación en el *Político* 308e-9a. Suponiendo conocimiento por parte del gobernante, el eleático recomienda la forma más dura pero mejor de purga, la muerte.

⁸⁸ El hecho de que Cnosos esté enviando una colonia sugiere que sus legisladores no pudieron resolver o manejar los problemas de la oferta y distribución económica. Si los futuros ciudadanos de la colonia estaban conspirando en contra de la oligarquía a cargo de la ciudad madre porque no podían alimentarse, no es probable que tuvieran una educación musical, mucho menos un entrenamiento en la verdad y la justicia. Por lo tanto, no es probable que estuvieran dispuestos a obedecer las leyes de Cnosos trasplantadas a otro lugar.

a las implicaciones que tiene la ubicación de la ciudad para su defensa y apoyo económicos. También tiene que organizar las cosas de tal modo que su gente no entre en conflicto económico o de clase, y para eso tiene que determinar el número de ciudadanos y la extensión de la tierra necesaria para apoyarlos y defenderlos, así como la distribución de esta tierra entre ellos.⁸⁹

El ateniense evita la necesidad de abordar la composición específica de la población de la colonia al observar (736b) que ahora la están fundando solo en el habla, no en la realidad. Por lo tanto, establece una serie de consideraciones y recomendaciones generales sin hacer referencia a las personas particulares — su origen o carácter —, ni a la tierra. Al igual que en el prelude que hablaba de honrar al alma, ahora presenta otro extenso monólogo sobre los principios de un orden económico que haría posible una ciudadanía virtuosa y respetuosa de la ley (las personas que se mueren de hambre no tienen la oportunidad de ser virtuosas, pero, como señala el ateniense, las riquezas tampoco hacen a las personas virtuosas. Las personas ganan más utilizando una combinación de medios justos e injustos que utilizando solo los justos). Él tiene que dar este argumento por su cuenta, porque sus interlocutores dorios carecen del conocimiento de los arreglos económicos necesarios en la misma medida que carecen del conocimiento del alma. Al indicar los arreglos necesarios de forma general, también evita la necesidad de criticar las instituciones existentes, especialmente la distribución de los bienes económicos, particularmente en Creta o Cnosos.

Su sugerencia de que haya 5040 divisiones de personas y tierras u hogares parece ser, al comienzo, principalmente una cuestión de conveniencia administrativa. Él elige el número “que posee en sí la mayor cantidad de divisiones sucesivas”, incluyendo todos los enteros entre uno y diez, así como doce. Estas divisiones son útiles “para la guerra y todo lo que en la paz está relacionado con tratos y contratos, los tributos y las distribuciones” (738a). Sin embargo, la verdadera división de la tierra en distritos no debe determinarse simplemente de manera abstracta o de acuerdo con los números. Un legislador no debe cambiar ninguno de los santuarios, dichos o ritos antiguos, pero debe asegurarse de que cada grupo tenga un dios o héroe y debe establecer santuarios en ubicaciones óptimas en donde la gente se reúna en celebraciones a intervalos regulares. El propósito de tales instituciones no es tanto inculcar la piedad, sino permitir que las personas se conozcan entre sí, “ya que para la ciudad no hay ningún bien más grande que el que se conozcan entre sí. Donde no hay una claridad mutua en los caracteres y actitudes de unos y otros, sino oscuridad, nadie alcanzaría rectamente nunca una

89 Debido a que el ateniense contempla explícitamente el control de la natalidad, no entiendo por qué Aristóteles *Política* 1265a38 afirma que, en las *Leyes*, “Sócrates” no tiene en cuenta la necesidad de regular la población, así como la distribución de la propiedad; él sí lo hace (*Leyes* 737d, 740d-e).

estimación justa de su valía ni las magistraturas merecidas ni la justicia apropiada” (738e). El propósito de la división de la tierra en distritos no es la división por sí misma o incluso la distribución; es producir ciertos efectos sobre las actitudes y opiniones de los ciudadanos.

El ateniense insiste en que la ciudad que están construyendo es la segunda mejor. En el régimen más virtuoso, todos compartirían todo en común (como en la *República*), pero “una ciudad tal, por cierto, ya sea que dioses o hijos de dioses, más de uno, la habiten, si viven así, moran en ella siendo felices” (*Leyes* 739c-e).⁹⁰ Uno podría tener la tentación de descartar a la ciudad en la que los amigos tienen todo en común como inapropiada porque es imposible para los humanos, pero, insiste el ateniense, ese debería ser el modelo. Se aproximarán lo más que puedan a este modelo al dividir el terreno en partes iguales de un número que nunca cambia, para ser utilizadas por el ocupante actual, quien puede elegir a su propio heredero, aunque la tierra sigue perteneciendo a la ciudad.

En contraste con la práctica de la mayoría de las ciudades de ahora, enfatiza el ateniense, no están tratando de hacer que la ciudad o sus ciudadanos sean lo más ricos posible; eso animaría a los ciudadanos a ser injustos, a ganar a costa de otros. El ateniense propone una serie de medidas diseñadas para preservar la distribución original, pero, admite, es imposible mantener una igualdad completa.⁹¹ Diferentes colonos traerán diferentes bienes con ellos; algunos usarán sus recursos mejor que otros. Lo mejor que un legislador puede hacer es poner límites a la inequidad. A nadie se le debe permitir acumular más de cuatro veces la asignación básica; si alguien lo hace, el excedente debe ir para la ciudad. Como en la antigua Atenas (698b), habrá cuatro clases. En aras de la eficiencia administrativa y la defensa,

⁹⁰ Esta es una de las dos razones básicas por las que los lectores posteriores han llegado a la conclusión de que las *Leyes* le siguen a la *República*. Cf. England, *Laws* 1.4. Es importante recordar, por lo tanto, que Pitágoras también les había pedido a los miembros de su comunidad (secta o escuela) que compartieran sus propiedades. En la *República*, Sócrates sugiere que sus tres propuestas más radicales —que las mujeres reciban la misma educación y tengan los mismos cargos que los hombres; que todas las cosas se tengan en común, y que los filósofos se conviertan en reyes— despertarán “olas” de risa, pero la tercera será la que despierte más. Glaucón agrega (474a) que la tercera, la propuesta que parece ser la única exclusiva de Sócrates, también generará hostilidad.

⁹¹ Para mantener igual el número y la extensión de las familias terratenientes, los niños que no hereden deben ser obligados a casarse o a ser adoptados por otras familias. Si nacen demasiados, se pueden usar medios para prevenir o abortar los nacimientos. La ciudad también podría enviar una colonia. Para mantener las divisiones de la tierra iguales, los ocupantes no podrán comprarlas o venderlas. Generalmente, se aconsejará en contra de la empresa comercial o la fabricación de dinero. Al igual que en Esparta, los residentes necesitarán un medio de intercambio, pero debe ser de un tipo que solo pueda usarse localmente. La ciudad tendrá oro para usar en asuntos extranjeros, pero cualquier ciudadano que se encuentre acaparando en privado será castigado. Para mantener la mayor igualdad económica posible y evitar que surjan disputas y juicios, a nadie se le permitirá dar una dote o prestar fondos a intereses (*Leyes* 740b-742c).

la ciudad debe ubicarse lo más cerca posible del centro del territorio, y la tierra debe dividirse en doce partes que se extienden desde el centro. Cada parte debe ser igual a las otras en productividad, pero no necesariamente en tamaño. Las personas también se deben dividir en doce partes. La tierra, entonces, se debe dividir en 5040 asignaciones y cada una de estas asignaciones se debe partir en dos, de modo que cada hogar pueda tener un lugar cerca del centro de la ciudad y otro en la periferia. Todos se sentirán igualmente involucrados en la defensa y el mantenimiento de todos.

Recordándoles a los lectores de Platón, si no a sus interlocutores, el carácter general en vez de específico de sus recomendaciones, el ateniense enfatiza que puede que estas cosas nunca sucedan. Puede que no sean posibles bajo las circunstancias; es posible los ciudadanos no acepten las restricciones que ha recomendado sobre el dinero o el parto. Él ha estado hablando “casi como si contara sueños o plasmara como en cera una ciudad y sus ciudadanos” (746a-b).

Al hacer que el ateniense reitere la utilidad de las matemáticas no solo para administrar la ciudad, sino también para la educación de los ciudadanos —“tanto los [números] que varían en sí mismos como cuantas variaciones hay en longitudes y en profundidades, así como también en los sonidos y en los movimientos” (747a)—, Platón les recuerda a sus lectores que los antiguos dorios no poseen la educación que el ateniense ha indicado se requiere para los ciudadanos de sus regímenes, mucho menos para sus legisladores. Los viejos dorios carecen de los conocimientos necesarios en matemáticas, insinúa (747c), porque sus regímenes sospechan que el estudio del cálculo lleva a la falta de liberalidad y al amor al dinero. Ellos deben tomar medidas para evitar tal distorsión y el mal uso de los estudios matemáticos en la ciudad que están fundando. El ateniense subraya la insuficiencia de la educación y el conocimiento de sus interlocutores cuando, dirigiéndose a ellos por su nombre, les recuerda “acerca de los sitios, que unos son superiores a otros para engendrar hombres mejores o peores y que no hay que legislar cosas contrarias a ellos. Los unos por todo tipo de vientos y por calores solares son de naturaleza inusual o apropiados, otros por las aguas, otros también por el alimento de la tierra” (747d). Para fundar y mantener el régimen que ha recomendado, los legisladores tendrían que estudiar no solo las matemáticas sino también las ciencias naturales. En un punto relativamente temprano en este diálogo a los lectores se les muestra que esta “ciudad en la palabra” no es más apta para llegar a existir a través de la acción inmediatamente contemplada por aquellos que escuchan las innovaciones sugeridas que la “ciudad en la palabra” esbozada en la *República*. Sus fundadores no poseen los conocimientos necesarios. Por ende, en la siguiente sección el ateniense dice a sus interlocutores que sus leyes tendrán que ser modificadas por aquellos que vengan después.

2. EL RÉGIMEN: PROBLEMAS ADICIONALES PARA EL LEGISLADOR

a. *Funcionarios públicos transicionales*

El ateniense enfatiza nuevamente la dificultad de fundar una colonia cuando aborda el tema del régimen mismo —los cargos y las leyes que administrarán los distintos oficiales—. Los colonos no se conocerán entre ellos y, por lo tanto, no podrán seleccionar a los que los guiarán sabiamente. Aquellos que sean seleccionados no habrán sido criados bajo las leyes, y por lo tanto no estarán preparados para aplicarlas y preservarlas.

La primera “solución” que propone el ateniense parece obviamente impráctica: él y sus interlocutores mayores deben mantenerse vivos (y en control) de alguna manera hasta que la primera generación de jóvenes haya sido educada bajo sus leyes y, por lo tanto, haya sido preparada para mantenerlas.⁹² Después de admitir la imposibilidad de esa vanidad (que no contiene tiene la misma dureza que la propuesta de Sócrates de expulsar a todas las personas mayores de diez años de su ciudad, pero tiene la misma lógica y función), el ateniense propone a continuación que la mitad de los primeros “guardianes”, incluido Clinias, sean enviados de la ciudad madre de Cnosos y entregados a la nueva colonia. Clinias pregunta por qué debe entregarse él y no Megilo o el propio ateniense, y este último sugiere que la fundación de esta nueva colonia no es de gran importancia para nadie fuera de Creta.⁹³ Lo importante es el modelo de fundación y las leyes formuladas, así como las razones para ellos. Una vez ha establecido la manera en que los colonos deben seleccionar a sus ciudadanos más destacados para “proteger” y mantener las leyes, el ateniense hace una concesión frente a la falta de voluntad de Clinias de cambiar de sitio al permitir que los fundadores provenientes de Cnosos regresen a su propia ciudad después de ayudar a los colonos a seleccionar sus primeros guardianes.⁹⁴ Los lectores ven un ejemplo del problema que describe el ateniense. Aún no ha logrado transferir la lealtad de sus interlocutores de sus ciudades nativas a la colonia que están fundando. Todavía tiene que hacer que el

92 Imposible o no, la sugerencia final del ateniense de que intenten instituir el Consejo Nocturno para establecer y luego preservar las leyes de la ciudad equivale a un retorno a esta primera sugerencia.

93 “Presuntuosa es Atenas, Clinias, y presuntuosa también Esparta, y ambas se encuentran lejos. Pero para ti, lo propuesto está bien en todo” (*Leyes* 753a).

94 Morrow (*Cretan City*, 204-205) toma el hecho de que el ateniense sugiera dos formas diferentes de seleccionar a los primeros guardianes como una indicación de que el texto no fue terminado. Él piensa que Platón no había decidido cuál versión guardar y cuál borrar. Morrow no ve la razón de las dos sugerencias porque no ve el problema de la sucesión al que el ateniense estaba respondiendo.

proyecto sea más atractivo para ellos, si él y ellos verdaderamente han de fundar un nuevo tipo de régimen.

b. Justicia imperfecta en la asignación de cargos u honores

Una vez más, el ateniense subraya las dificultades con las que los fundadores de la colonia se encontrarán (y, por lo tanto, la posible gloria que vendrá al superarlas). No solo los fundamentos del régimen o sus primeros gobernantes son casi necesariamente defectuosos porque carecen de conocimiento de —y educación bajo— las leyes, sino que la justicia de cada nombramiento a partir de entonces también faltará necesariamente a la justicia política, entendida estrictamente. El antiguo dicho de que la igualdad fomenta la amistad es cierto, pero es importante entender de qué tipo de igualdad se trata. No es la igualdad utilizada para medir la longitud y el peso de las cosas, sino lo que Aristóteles más tarde llama igualdad proporcional: “Siempre [se les debería dar] mayores honras a los más virtuosos” (757c). No obstante, el ateniense reconoce que las comunidades políticas deben difuminar la distinción entre dar a cada uno lo que le corresponde y tratar a todos los ciudadanos como iguales si quieren evitar la guerra civil. La distribución equitativa o estable de la propiedad no será suficiente porque algunos ciudadanos también desean el honor.⁹⁵ En la ciudad que están fundando, el reconocimiento puro del mérito tendrá que ser restringido mediante la elección de los más altos funcionarios por sus inferiores en virtud y, en algunos casos, por sorteo.⁹⁶ Para algunos cargos, las consideraciones de mérito están aún más

95 Cf. Aristóteles, *Política* 1267a2. Una vez más, el precedente pitagórico puede ser instructivo. En Crotona, la oposición democrática estaba organizada por un hombre llamado Cilón, de quien se decía que no había sido admitido en la escuela del sabio.

96 El electorado difiere de un cargo a otro. En el caso de los más altos oficiales, llamados guardianes de las leyes, las personas que han llevado armas pesadas primero nominan (y luego desafían) a 300 candidatos. Estos se reducen a 100 y después a 37 mediante otra serie de desafíos y elecciones. Los oficiales militares son nominados por los guardianes, pero pueden ser desafiados por cualquiera que haya participado en la guerra o esté listo para hacerlo; estos soldados pasados o potenciales luego seleccionan entre los nominados mediante una votación. Los miembros del consejo son nominados y elegidos de acuerdo con su clase económica; los que son más ricos son penalizados por no votar, mientras que los más pobres son excusados de algunas elecciones. Los sacerdotes y las sacerdotisas se seleccionan ya sea por herencia o por suerte, porque se cree que ambos procesos están controlados por los dioses. Puesto que todas las cosas y las personas deben ser vigiladas en la mayor medida posible, debe haber una supervisión pública y, por lo tanto, supervisores de todas las áreas: ciudad, campo y mercado. Los supervisores de cada una de estas áreas son seleccionados de las clases más ricas por una combinación de elección y suerte. Todos están obligados a votar, y todos los ciudadanos tienen permitido asistir a la asamblea (que escucharía informes de la parte del consejo que recibe a los emisarios extranjeros), pero solo los miembros de las dos clases más ricas son penalizados por no asistir. Los oficiales a cargo de los concursos musicales y gimnásticos son seleccionados por una combinación de elección y suerte. En un extremo del espectro,

reducidas o restringidas por el requisito de que los candidatos provengan de clases económicas específicas, especialmente las dos más ricas.⁹⁷

*c. La necesidad de adaptar las leyes “invariables”
a las circunstancias cambiantes*

Porque ellos son ancianos, el ateniense les recuerda a sus interlocutores (770b-c) que necesitarán hacer legisladores (*nomothetai*) de los guardianes de las leyes (*nomophylakes*) que han seleccionado para llevar a cabo sus disposiciones. La aplicación o ejecución de las leyes establecidas en circunstancias cambiantes puede hacer que estas cambien gradualmente. Para prevenir la corrupción de las leyes a través de desviaciones graduales e inadvertidas, los guardianes deben entender el fin u objetivo. Todos los esfuerzos deben estar dirigidos a permitir que cada miembro de la comunidad —hombre o mujer, joven o viejo— adquiera la virtud del alma que corresponde a un ser humano (y así se convierta en un buen hombre [*anēr agathos*]) por cualquier medio posible. No se le debe dar prioridad a nada por encima de este fin —ni siquiera a la preservación de la ciudad (770d)—.

Es evidente que los medios de educar a las personas para que se vuelvan virtuosas, es decir, la ciudad y sus leyes, no se pueden sustituir a ni se pueden preferir sobre la finalidad. Aun así, la dificultad permanece. Los que tienen el poder o la autoridad para establecer la ciudad (Clinias y sus colegas, por ejemplo) no han recibido tal educación para la virtud. Para que las asociaciones políticas logren alguna vez sus objetivos, alguien no solo tendrá que persuadir a los seres humanos que cuenten con virtud o conocimiento incompletos de instituir leyes diferentes de aquellas bajo las cuales han vivido. Puesto que carecen de la educación necesaria, estos fundadores indudablemente cometerán

el funcionario más importante de todos, el supervisor de educación, es elegido por los otros magistrados por un período de cinco años. En el otro extremo, tantos ciudadanos como sea posible deben hacerse jurados, porque aquellos que no comparten el derecho de juzgar no se consideran a sí mismos parte de la ciudad (*Leyes* 768b).

⁹⁷ Cuando el ateniense declara, “una elección hecha de esta manera mantiene un punto equidistante del orden político monárquico y el democrático, en el medio de los que debe estar siempre el sistema político” (*Leyes* 756e), vemos que el principio “monárquico” que vio representado en Persia no era tanto el gobierno de uno, sino más bien el gobierno de aquellos que adquieren poder como resultado de su propia virtud, y no porque sean hijos del anterior emperador. Como Aristóteles observa en la *Política* 1266a5, no hay un principio “monárquico” o gobierno de uno en la ciudad que esboza el ateniense, a menos que uno atribuya ese “papel” o función al dios o al *nous*. Como Aristóteles argumenta al final del libro 3 de la *Política*, el imperio de la ley es incompatible con, e inferior a, el gobierno de un ser humano completamente virtuoso y sabio. A diferencia de los reyes espartanos, ningún cargo, en la ciudad en la palabra del ateniense, está reservado o restringido a un grupo específico de ciudadanos por herencia o por nacimiento.

errores y se les escapan cosas. Sus trabajos tendrán que ser corregidos por quienes los siguen, pero estos seguidores también habrán crecido bajo leyes parcialmente defectuosas. Parece imposible establecer un conjunto de leyes perfecto, y mucho menos mantenerlo en la práctica a lo largo del tiempo. La necesidad de educar a los legisladores potenciales y el carácter necesariamente defectuoso de la educación de estos persisten.⁹⁸

d. Los problemas planteados por la generación

En una palabra, el problema que confronta a los legisladores es el de la generación. Este problema toma varias formas diferentes.

En primer lugar y más obviamente, el hecho de que haya generaciones significa no solo que la composición o la gente de la ciudad está cambiando continuamente. El conocimiento extraído de la experiencia pasada debe ser comunicado a las generaciones presentes y futuras de manera que les permita ejercer la virtud en circunstancias cambiantes. Una aplicación literal o mecánica de las leyes no será suficiente; algunos miembros de la próxima generación deben aprender a ser prudentes.

Segundo, las generaciones futuras tienen que ser concebidas. Pero la concepción requiere la conjunción de hombre y mujer, y también mantener una diferencia entre los sexos que una educación en virtud parece diseñada para superar por medio de hacer que los miembros de ambos sexos sean lo más parecidos posible. De hecho, parece haber una tensión entre la finalidad de la ciudad —hacer que todos, tanto hombres como mujeres, sean lo más virtuosos posible— y uno de los requisitos básicos para preservar la ciudad —la reproducción—. Esta tensión se ve reflejada en una serie de vacilaciones en las últimas especificaciones del régimen educativo del ateniense: él a veces insiste en que los hombres y las mujeres deben ser tratados exactamente de la misma forma, otras veces sugiere que las mujeres deben realizar solo los ejercicios gimnásticos a los que están inclinadas (cf. *Leyes* 794d, 795d, 796c, 802a, 804d-805c). Las mujeres están excluidas del servicio militar y otros cargos públicos durante los años fértiles. Ellas no participan en la vida pública de la misma manera o en la misma medida que los hombres.⁹⁹

⁹⁸ Cuando el ateniense regresa a lo que ahora llama “el principio de sus leyes” con lo sagrado, la división de la tierra en 5040 segmentos señala así el carácter ligeramente defectuoso del número o división; se puede dividir uniformemente por todos los números entre 1 y 12, excepto el 11 (*Leyes* 771b-c). No hay un orden o arreglo perfectamente racional de la tierra y la gente en una ciudad. Cf. Benardete, *Laws*, 176-182.

⁹⁹ Cf. Michael S. Kochin, *Gender and Rhetoric in Plato's Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 88-90, 94-96.

Los requisitos de la procreación plantean otro tipo de dificultad para el legislador. Entre los seres humanos, el impulso sexual no es simplemente instintivo o automático. El coito no se produce por una orden. El deseo humano debe ser despertado, luego dirigido y controlado. Como indican las leyes que obligan a los hombres a casarse antes de los treinta y cinco años, no todos son propensos a contraer matrimonio. No todos los humanos se ven atraídos sexualmente por los otros de manera igual e indiferente. Los matrimonios en esta ciudad son arreglados por familias u hogares, pero el ateniense sugiere que se deben hacer concesiones para las inclinaciones individuales. En las celebraciones mensuales que permiten a los ciudadanos conocerse, los jóvenes deben bailar con la menor vestimenta posible dentro de los límites de la modestia, para que ellos y sus familias tengan más conocimiento a la hora de seleccionar parejas. Se les debe advertir tanto a las personas como a las familias de no contraer matrimonio sobre la base de la riqueza. Se debe alentar a los ciudadanos a aparearse con los de disposiciones opuestas (como en el *Político*, el valiente y apresurado con el moderado y lento) para darle a la población de la ciudad un temperamento equilibrado. Sin embargo, en contraste con las enseñanzas explícitas de Sócrates en la *República* y el extranjero eleático en el *Político*, el ateniense reconoce que tales políticas no pueden ser legisladas. A las personas no solo les parecería ridículo prohibir que los hijos de los ricos se casen con los ricos; se enojarían por el intento de obligarlas a aparearse con sus opuestos en carácter incluso más que en riqueza.¹⁰⁰

1) *Regular las relaciones privadas entre los sexos: cómo utilizar y mantener la vergüenza.* Una vez que las parejas casadas forman unidades separadas con sus propias casas y sirvientes, el problema de la regulación pública del comportamiento privado se vuelve más severo, porque la mayoría de las personas se resistirá a la invasión de su privacidad (*Leyes* 799e). Sin embargo, el ateniense afirma que “el que piensa promulgar leyes para ciudades y prescribir cómo sus ciudadanos deben vivir practicando las cosas públicas y comunes, pero no cree que de la vida privada deba regular

¹⁰⁰ La generación también parece ser la fuente de corrupción y decadencia en el mejor régimen de la *República* (546a-547d). Sócrates rastrea la corrupción, sin embargo, a los guardianes que “olvidan” o no pueden calcular el “número nupcial”. La existencia de tal número supone que los elementos a combinar pueden reducirse de alguna manera a unidades conmensurables. El ateniense no sugiere que haya una solución numérica al problema de la generación. Él lo trata más en términos de la preocupación presocrática con la atracción entre personas iguales, junto con la repulsión mutua de los opuestos, los cuales pueden producir un desequilibrio al concentrar todas las cosas de un mismo tipo en un solo lugar, en ausencia de arte. El arte con el que el ateniense intenta remediar el desequilibrio que se produciría en la población si pudiera seguir su inclinación natural para casarse y aparearse con semejantes es el arte de la persuasión, y el ateniense reconoce explícitamente que el poder del arte de la persuasión o la poesía en esta área es limitado.

ni siquiera lo que sea inevitable... y supone que, aunque deje la vida privada sin legislar, querrán vivir respetando las leyes en el ámbito de la vida común y pública, no razona correctamente” (780a). El problema que el ateniense ya ha notado en el caso de la selección de compañeros es que los deseos y actos privados no pueden ser sometidos por completo a una orden o a la compulsión.

En Esparta, la regulación pública del comportamiento de los hombres no impidió que las mujeres se volvieran licenciosas en privado. En Creta, la separación de los sexos fomentó la pederastia. Las propuestas educativas del ateniense están diseñadas principalmente para contrarrestar, si no completamente para superar, los vicios más notables de las ciudades de donde provienen sus interlocutores. Él busca aflojar de forma cautelosa y gradual el apego de los ancianos dorios a las leyes de sus propias ciudades al guiarlos a contemplar arreglos incluso mejores. Inicialmente no asocia la resistencia a la regulación pública con el deseo sexual masculino tanto como con la debilidad femenina. Apartándose de la crítica a Esparta implícita en las admoniciones y regulaciones diseñadas para prevenir la concentración de la riqueza en algunas familias a través del matrimonio, una crítica que se vuelve explícita en su discusión sobre el trato a los esclavos, el ateniense pacifica a Megilo al elogiar la política de su ciudad de no apoyarse en las fortificaciones, sino en la capacitación de los hombres para defenderla.¹⁰¹ Las comidas comunes que contribuyen a este entrenamiento probablemente fueron descubiertas por accidente, pero fueron conservadas cuando la gente vio lo mucho que contribuyeron a la defensa común. Aunque nadie lo ha propuesto aún, el ateniense sugiere que las comidas comunes también deben extenderse a las mujeres. Una ciudad que no entrena a la mitad de sus ciudadanos para contribuir a su defensa reduce su fuerza a la mitad.

¹⁰¹ La crítica a Esparta con relación a la esclavitud ocurre cuando Megilo vuelve a entrar brevemente en la conversación en 776b y el ateniense se dirige a él explícitamente, junto con Clinias, en 778d y 780e. El ateniense explica que existe una controversia en torno a la forma correcta de manejar a los esclavos. Debido a que los seres humanos se resisten a la esclavitud, algunos argumentan que los maestros deben tratarlos con dureza. Sin embargo, a la luz de las revueltas de los ilotas en Esparta y del hecho de que los esclavos son miembros del hogar que, en ocasión, han probado ser más fiables que otros miembros de la familia, otros instan a la bondad. En lugar de respaldar el extremo severo ni el gentil, el ateniense aboga por la moderación —por el bien de los amos más que de los esclavos—. Los ciudadanos no deben aprender a ser arrogantes en su tratamiento de sus inferiores. Pero él insiste en que no deben destruir el orden de la casa o la disciplina al tratar a sus sirvientes como iguales o bromear con ellos. Aunque aboga por la moderación, el ateniense no propone ninguna restricción legal explícita sobre la fuerza que un amo puede usar para disciplinar a sus propios esclavos. Sin embargo, después de haber criticado la esclavitud espartana, el ateniense elogia la ausencia de muros en Esparta (778b). También nota su propia falta de habilidad para seguir un orden enteramente racional en la presentación de las etapas o los pasos mediante los cuales se establece una ciudad. No puede haber hogares sin casas, pero él ha abordado las partes del hogar y las relaciones que existen entre ellas antes de ocuparse de los edificios. Un lector podría preguntar si puede o debe haber casas antes de que haya gente.

Para demostrar la forma en que tal regulación podría ser posible, el ateniense pide a Clinias y Megilo que consideren cuánto ha cambiado y variado la vida humana con el tiempo: en algunos lugares, los seres humanos se han comido a otros, como animales; en otros lugares, se han abstenido de comer carne por completo. Aunque él no lo dice explícitamente, el mismo rango de comportamiento podría encontrarse en las relaciones sexuales humanas, que varían desde la abstinencia total hasta el ser omnívoro (que incluye la bestialidad, así como la homosexualidad). Las únicas cosas que permanecen constantes en la vida humana son los tres deseos básicos de comida, bebida y sexo, y los tres controles de esos deseos: el miedo, la ley y el razonamiento verdadero (*logos*).

El problema que se hace evidente en las prácticas educativas que el ateniense defiende es que el entrenamiento gimnástico destinado a hacer a los ciudadanos virtuosos por medio de la superación de su miedo nativo o primario (790e-791a) necesariamente debilita uno de los tres controles básicos del deseo humano: la vergüenza. Al comienzo de la conversación, el ateniense admitió que la razón es débil, por lo que las leyes solo son efectivas si combinan la razón con el placer o el dolor. Puesto que la comida, la bebida y el sexo son todos fuentes de placer, el fortalecimiento del verdadero razonamiento en forma de ley o de opinión pública tenía que venir del dolor —el dolor que resulta de la desaprobación pública o de las sanciones físicas y reales diseñadas para hacer efectiva esa desaprobación—. Pero, como el ateniense señaló anteriormente (646e-647b), la vergüenza (*aidōs*) es una clase de miedo. En la medida en que los ciudadanos se vuelven valientes y, por ende, capaces no solo de soportar el dolor físico sino también de vencer su temor a la desaprobación pública, tienden a volverse desvergonzados o inmodestos.¹⁰²

El ateniense intenta evitar que la formación en valentía produzca un comportamiento desvergonzado de dos maneras. Primero, aunque prescribe los mismos ejercicios para hombres y mujeres (a veces), separa los sexos a partir de los seis años. Sin embargo, se necesitan medidas adicionales. La separación de los sexos puede obstaculizar seriamente, si no impedir por completo, el comportamiento heterosexual desvergonzado, pero los miembros de los dos sexos eventualmente deben estar expuestos públicamente a la vista de otros para poder elegir parejas. Los miembros de los dos sexos no pueden, por lo tanto, permanecer enteramente separados unos de otros. Además, como se nos recuerda en la discusión de las relaciones eróticas que sigue a la descripción de la educación, la separación de los sexos no impide e incluso puede alentar la atracción o el deseo homosexual.¹⁰³

¹⁰² El miedo a la vergüenza puede llevar particularmente a los varones a actuar de manera valiente, pero la valentía puede hacer que los miembros de ambos sexos sean indiferentes a la vergüenza.

¹⁰³ Mientras que Megilo se opone explícitamente a la denigración de su ciudad por parte del ateniense cuando este señala que ninguno de los intentos de darles a las mujeres un régimen diferente al de los hombres

Para evitar que los ciudadanos se comporten de manera desvergonzada cuando sus vidas sean tan públicas o comunes como sea posible, el ateniense intenta transformar la vergüenza que los seres humanos sienten ante la vista de los demás en vergüenza por, o una admisión de, su inferioridad ante los ojos de dios.

2) *Supervisar el comportamiento de las mujeres y los niños*. Los actos virtuosos no son verdaderamente virtuosos si son producto de la coacción (cf. *Leyes* 730b, 822d-823a), por lo cual la educación para la virtud no puede ser una cuestión de ley (*nomos*), estrictamente hablando. Al igual que los intentos de persuadir, pero no forzar, a las personas para casarse con aquellos que tienen disposiciones y fortunas opuestas, las recomendaciones que el ateniense hace sobre la concepción, la crianza y la educación de los niños toman la forma de admoniciones o adagios, exhortaciones y amenazas de deshonor por medio de la exclusión de ceremonias, en lugar de juicios por actos ilegales seguidos de castigos.

Las mujeres y los niños deben ser vigilados por los funcionarios públicos, no solo durante las comidas comunes sino también en sus hogares. Las funcionarias nombradas por los guardianes de las leyes visitarán los hogares de las parejas de jóvenes casados y “por medio de advertencias y amenazas háganlos abandonar su error e ignorancia” (*Leyes* 784c). Si las funcionarias no tienen éxito, informarán a los guardianes de las leyes, y si estos no logran persuadir a las parejas jóvenes para que cumplan con su deber, su fracaso al reformar a estas personas se hará público. Sin embargo, ni la publicidad ni el mando son suficientes para regular el cuidado de los bebés una vez nacidos. Las enfermeras no solo se reirían de las leyes que les ordenan mecer, pasear y cantar a los recién nacidos para calmar sus temores, sino que se rehusarían a obedecerlas. No obstante, los legisladores deben intentar persuadir a los amos y ciudadanos libres para que adopten y hagan cumplir tales políticas por su cuenta.

La supervisión pública y la instrucción de los niños deben comenzar explícitamente a los tres años. Las mujeres inspectoras deben designar a otras personas para recolectar y supervisar los juegos de los niños de tres a seis años de edad en los templos del distrito. Desde los seis hasta los dieciséis o veinte años, las mujeres jóvenes deben reunirse para aprender el mismo tipo de ejercicios militares (equitación, tiro al arco, lanzamiento de jabalina, resortera y uso de armas pesadas) que aprenden los niños. Los jóvenes de ambos sexos deben aprender a

—bien sea en Tracia, haciéndolas pastoras o trabajadoras agrícolas, es decir, el equivalente de esclavas, en Atenas, haciéndolas administradoras del hogar, o en Esparta, dándoles la misma educación pero no las mismas responsabilidades públicas y militares que a los adultos— ha funcionado (805d-806c), Clinias se niega a expresar su propia opinión cuando Megilo y el ateniense coinciden en que las relaciones homosexuales deben ser prohibidas (842a).

bailar, completamente armados y acompañados por caballos, en las procesiones en honor de los dioses. Una vez que los ejercicios apropiados y las canciones hayan sido determinados por el legislador o los mayores debidamente educados, deben ser santificados y nunca se deben cambiar.

3) *Reemplazar las leyes con canciones o “juegos”*. “Que las canciones [*nomoi*] se nos conviertan en leyes [*nomoi*]”, anuncia el ateniense (*Leyes* 799e), lo que equivale a decir que nuestras leyes se han convertido en canciones.¹⁰⁴ En lugar de ordenar la vida de los ciudadanos como si ellos fueran esclavos, con órdenes respaldadas por la amenaza del uso de la fuerza (como los regímenes dorios en el pasado), los legisladores de la nueva colonia capacitarán a los ciudadanos para que disfruten en el cumplimiento de sus deberes cívicos. “Hay que vivir jugando algunos juegos — elevando sacrificios, cantando y bailando — de manera de ser capaz de hacer que los dioses sean propicios y poder rechazar y vencer en la lucha a los enemigos” (803e).

Los ciudadanos de la nueva ciudad pueden creer que son victoriosos porque sus oraciones han sido respondidas, pero el ateniense ha demostrado claramente que podrán defenderse porque constantemente están practicando las habilidades necesarias. Sin embargo, hay una razón para las prácticas que recomienda que va más allá de la adoración o incluso una defensa exitosa de la ciudad. Los ciudadanos adquieren la moderación o el autocontrol como resultado no solo de las restricciones puestas en su imaginación y sus deseos, sino también de la inculcación de la noción de que su destino, como individuos y como comunidad, no depende de sus recursos o inteligencia, sino del favor de los dioses.

Si los seres humanos fueran tan maleables como el ateniense sugirió en su relato de las variaciones en los alimentos (782a-783a) y el entrenamiento para ser ambidiestro (794d-95d), tal régimen podría establecerse. Pero el ateniense nos da varias razones para dudar. En primer lugar, evitar que ocurra algún cambio en las canciones, juegos o prácticas es más difícil de lo que el ateniense admite aquí. En su primera discusión sobre la música (796e), también había elogiado la práctica egipcia de santificar canciones para prevenir el cambio (656d-657a), pero en esa discusión anterior observó que “toda la ciudad no cese nunca de encantarse a sí misma con las cosas que tenemos referidas, continuamente cambiadas para que tengan también una gran variación, de modo que los que cantan no se hartan de los himnos y encuentren placer” (665c). Al convertir las canciones en leyes, el ateniense no admite la necesidad de hacer variaciones para evitar que los ciudadanos se sientan saciados o aburridos. Tal vez cuenta con que los juegos

¹⁰⁴ Como nota Pangle, “la palabra griega para ley, *nomos*, fue también la palabra para una forma de poesía, una canción cantada por un coro o por solistas con acompañamiento de la cítara (Cf. 700b)” (*Laws*, 526).

siempre son nuevos para las nuevas generaciones. Al describir los primeros juegos de los niños, admite que existe una tendencia natural a inventar o cambiar, una observación sugiere que la supervisión de las cuidadoras podría ser más represiva de lo que parece al principio. El ateniense también plantea preguntas sobre el alcance de la maleabilidad humana cuando insiste (802e) en la importancia de distinguir entre las canciones suaves y moderadas adecuadas para las hembras y las melodías espléndidas y valientes apropiadas para los machos. Así como es necesario preservar dos sexos diferentes para propagar las generaciones futuras, la ciudad necesita habitantes que tengan dos disposiciones opuestas. La ciudad no sobrevivirá si todos los ciudadanos se vuelven iguales.¹⁰⁵ Además, si los ciudadanos pudieran ser entrenados o condicionados para volverse tan intrépidos y desinteresados como sugiere la imagen de la ciudad en juego del ateniense, ni el valor ni la moderación serían virtudes.¹⁰⁶

e. La instrucción intelectual

En el libro 3, el ateniense argumenta que las asociaciones políticas deben buscar, sobre todo, desarrollar la inteligencia de sus ciudadanos, pero hasta el momento no ha incluido tal comprensión en la educación de los ciudadanos de este régimen; ha tratado a estos últimos como títeres de los dioses. El ateniense reconoce explícitamente la necesidad de la instrucción en escritura, música y matemáticas solo después de que Megilo protesta con vehemencia frente a su sugerencia de que los seres humanos confunden lo que es verdaderamente serio con lo que no lo es cuando tratan la guerra (u otros temas de vida o muerte) como algo serio, en lugar de tratar así al dios, quien, en cuanto eterno, es la única cosa verdaderamente seria. Para Megilo, esta afirmación constituye una degradación de la raza (803c-e).¹⁰⁷

¹⁰⁵ Parece que Aristóteles toma su crítica primaria de Platón en la *Política* 1260b36-61a32 del propio Platón. Cf. Michael S. Kochin, "The Unity of Virtue and the Limitations of Magnesia", *History of Political Thought* 19, n.º 2 (1998): 125-141.

¹⁰⁶ El ateniense afirma (*Leyes* 800b-802a) que las canciones nunca deben incluir cantos fúnebres o lamentos, los cuales sugieren que la muerte es mala o que la gente buena puede sufrir el mal; cualquiera de los dos o ambos pueden despertar el miedo o la sospecha de que los dioses no son amables. Todas las canciones deben, más bien, tomar la forma de oraciones. Los poetas deben supervisar para estar seguros de que estas canciones sean oraciones, que oren por lo que es verdaderamente bueno y que honren a los dioses, semidioses y héroes muertos. Al igual que en las tragedias, nadie puede ser considerado verdaderamente bueno o feliz (y digno de ser honrado en una canción) hasta que su vida haya llegado a su fin. Una vez más, al ateniense le preocupa que se les considere ridículos en su intento de especificar el contenido de las canciones (frívolas o poco serias).

¹⁰⁷ Aquí el ateniense demuestra la misma tendencia a denigrar lo meramente "efímero" en la búsqueda de conocimiento de, o unión con, lo eternamente inmutable que Aristófanes ridiculiza en el "presocrático" sofista "Sócrates" en las *Nubes*.

1) *Por qué los profesores deben ser “extranjeros”*. La enseñanza de las letras y los números introduce un elemento “extranjero” en un régimen dorio. Desde el inicio del diálogo, se ha contrastado el énfasis que hace el ateniense en la importancia de educar ciudadanos inteligentes con la forma en la que los dorios enfatizan la importancia de ganar guerras. Ya hemos visto algunas de las razones por las cuales el fundador del régimen tendría que tener una educación y una experiencia más amplias de las que eran posibles en las ciudades dorias existentes. Sin embargo, no es clara la razón por la que el ateniense dice que los instructores deben seguir siendo extranjeros después de la fundación de la ciudad. De acuerdo con la advertencia que el ateniense dio a los ancianos acerca de proporcionar buenos ejemplos para los jóvenes, parece que los maestros también deben ejemplificar la excelencia que la educación que dicen proporcionar fomenta. Sin embargo, el ateniense insiste en que los ciudadanos deben dedicar cada minuto del día a la adquisición de la virtud. Por lo tanto, todas las funciones necesarias, pero no intrínsecamente deseables, en este régimen deben ser realizadas por esclavos o por extranjeros. Mientras no haya nada parecido a una comunidad filosófica de amigos, la instrucción es por el bien de los estudiantes, no de los maestros. Por tanto, estos últimos debe ser justamente compensados con el pago por su servicio.¹⁰⁸ Pero el hecho de que los maestros continúen siendo extranjeros indica que el desarrollo intelectual necesario todavía no se ha integrado completamente en el régimen.¹⁰⁹

2) *La alfabetización y la introducción de las Leyes como texto*. Para hacerse verdaderamente virtuosos, los ciudadanos requieren instrucción en lectura y escritura, música y matemáticas. No obstante, inmediatamente surge una pregunta con relación a la escritura: ¿qué texto o textos se debe permitir leer a los ciudadanos? Nada serviría mejor como paradigma de la clase de escritura que debería permitirse, sugiere el ateniense, que un registro de la conversación que están teniendo. Al exigir a los instructores que conozcan el texto (evaluando el conocimiento que estos tienen sobre él) y que lo enseñen, el conocimiento de los principios fundamentales del régimen se incorporará a su ciudad en la palabra.

Las dificultades inherentes a esta propuesta comienzan a hacerse evidentes si preguntamos quién debe recordar esta conversación, y mucho menos registrarla por escrito. Solo si Megilo y Clinias logran que el ateniense se quede, como sugiere Megilo al final del diálogo (*Leyes* 969c), él podría narrar esta larga conversación

¹⁰⁸ Podemos y debemos notar el contraste con Sócrates, quien, en la *Apología*, dice enfáticamente que nunca le enseñó nada a nadie y por lo tanto no cobraba.

¹⁰⁹ Sin algo de desarrollo intelectual explícito, admite el ateniense (*Leyes* 807a-b), el banquete, el canto y el baile de los ciudadanos de su régimen, cuyas necesidades son atendidas por extranjeros y esclavos, podrían compararse con los animales que se engordan como vacas para el sacrificio.

a alguien más (como lo hace Sócrates al final del *Protágoras*) o revisar el registro escrito para verificar si hay errores (como se dice que Sócrates hizo en el *Teeteto*). Ninguno de los viejos dorios será capaz de recordar todos los argumentos con suficiente precisión o detalle. La mayoría de los ciudadanos que habían estudiado la lectura durante apenas tres años entre los diez y los trece años tampoco podrían leer y comprender el documento fundador.

“La erudición es peligrosa para los niños” (811b). Se puede asumir que esta es una segunda razón para hacer que los instructores sean extranjeros; al ser forasteros residentes, tendrán que irse después de veinte años (es decir, dentro de una generación). No se debe permitir nada que esté entre el condicionamiento completo o la supervisión y la comprensión completa en esta ciudad.

Cualquier cosa que se encuentre en el medio puede llevar a un ciudadano a cuestionar las leyes sin entender las razones de ellas. Comienza a parecer que en esta ciudad habrá un pequeño grupo de tutores que entienden los motivos de las leyes y otro grupo de ciudadanos, mucho más grande, que básicamente hacen lo que se les dice.

3) *La música: las Leyes como la mejor y más noble tragedia*. Al igual que la alfabetización, el ateniense sugiere que la formación musical que reciben todos los ciudadanos debería restringirse. Al aprender a tocar melodías simples entre los trece y los dieciséis años, los jóvenes no se convertirán en intérpretes expertos, sino en buenos jueces de las actuaciones de otros. En la música, así como en las producciones literarias, el ateniense distingue a los destinatarios de los originadores.

La distinción entre público e interpretación también lo lleva a reconsiderar una parte del entrenamiento gimnástico de los ciudadanos en la danza. Hay diferentes tipos de danza: noble, vergonzosa y extática. El ateniense excluye el último, compuesto por movimientos desordenados y frenéticos, porque es totalmente apolítico. Sorprendentemente, a la luz del énfasis anterior en restringir a los poetas, el ateniense argumenta que los ciudadanos deberían ver actuaciones corales vergonzosas y cómicas. “Pues no es posible comprender lo serio sin lo ridículo ni lo contrario sin todo lo contrario, si uno quiere llegar a tener discernimiento, aunque, por otra parte, debe ser capaz de hacer ambas cosas si quiere llegar a ser mínimamente virtuoso” (816d-e). Sin embargo, ellos deben aprender solo como espectadores. Los ciudadanos no deben imitar y, por lo tanto, arriesgarse a adquirir hábitos bajos; las comedias solo pueden ser interpretadas por esclavos o extranjeros. No está claro si se permitirán las obras “serias”.

La respuesta más explícita del ateniense a la objeción de Megilo de que está degradando la raza humana llega cuando les dice a los poetas serios, a quienes describe como hombres divinos y “excelsos extranjeros” y a quienes se dirige como “amigos”, que él y sus colegas dorios también son poetas, creadores “de la

tragedia más bella y mejor ... posible". Su ciudad en la palabra es una obra poética en la medida en que es una imitación destinada a persuadir a su audiencia de que representa "la vida más bella y mejor" (817b). Esa vida no pertenece a un individuo, como en la mayoría de las tragedias que nos sido legadas, tanto como pertenece a una comunidad. Anteriormente, el ateniense había descrito la vida en esta ciudad como un juego —el sacrificio, el canto y el baile en honor al dios— en coros. Ahora él describe su trabajo como una poesía o una tragedia serias, tal vez porque este incorpora una comprensión del carácter incompletamente racional de la vida política, si no de la humana. En contraste con las tragedias escritas por otros poetas, la obra del ateniense no describe la conveniencia de alcanzar el poder o la riqueza ilimitados —la tiranía— ni hace que el placer de la mayoría sea el estándar de excelencia (cf. *Leyes* 658d). En la medida en que los otros poetas trágicos digan algo diferente a esto, concluye, sus obras no serán admitidas.

4) *Las matemáticas: dividir explícitamente los pocos de los muchos*. La diferencia entre lo que unos pocos y la mayoría de los ciudadanos aprenderán se vuelve explícita en el caso de las matemáticas. Todos los ciudadanos necesitan saber lo suficiente sobre los números y el cálculo, la geometría y la astronomía para indicar la hora, realizar un seguimiento del calendario y emprender operaciones militares. Solo unos pocos necesitan estudiar líneas, figuras y volúmenes para determinar cuáles son conmensurables y cuáles no.¹¹⁰ No todo se puede medir, al menos no de acuerdo con un estándar de medición común.¹¹¹ Pero los pocos que aprendan sobre las órbitas de los "dioses", el sol y la luna, tienen que aprender, contrariamente a la opinión griega actual, que los cursos de estas son regulares (y por lo tanto matemáticamente calculables).¹¹² Sin embargo, en notable contraste

¹¹⁰ Planinc (*Prudence*, 161) ignora esta distinción al argumentar que Platón pretende que la ciudad representada en las *Leyes* sea simplemente la mejor. Gran parte del argumento de Bobonich de que Platón, en sus *Leyes*, admite que los no filósofos pueden llegar a ser virtuosos también depende de la afirmación de Bobonich (*Utopia* 107-109, 200, 392, 572n57) de que todos los ciudadanos recibirán instrucción "sofisticada" en matemáticas y astronomía, aunque Bobonich admite que el ateniense dice (*Leyes* 818a) que solo a unos pocos se les obligará a estudiar estos temas con precisión, como si pudiera haber una instrucción "sofisticada" en matemáticas que no fuera precisa.

¹¹¹ En otras palabras, el extranjero ateniense no es tan cercano a los pitagóricos como lo es Timeo, por lo menos de acuerdo con Taylor, en *Commentary on Plato's "Timaeus"*. El ateniense quiere que los pocos educados sepan que el mundo no está simple y completamente organizado por el número. En el *Menón*, Sócrates le da a un niño esclavo (!) una lección similar. Sócrates no restringe el público al que le enseña de la manera en que lo hace el ateniense.

¹¹² Como señala Morrow (*Cretan City*, 482), las matemáticas necesarias para demostrar la regularidad de las órbitas son complejas. Erich Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer* (Halle: Niemeyer, 1923), 15, argumenta que las pruebas necesarias no se desarrollaron hasta la época de Platón. Como hemos visto, las afirmaciones sobre el carácter completamente no matemático de los pitagóricos preplatónicos

con Sócrates en la *República*, el ateniense no argumenta que estos pocos deban ascender de los que allí son cinco y aquí son tres tipos de estudios matemáticos para dedicarse a la dialéctica.¹¹³ La palabra ni siquiera aparece en las *Leyes*.

f. Los límites de la educación a través del juego

Posponiendo hasta el final de la conversación la discusión sobre la educación de los pocos que conservarán las leyes, el ateniense procede a hacer a una descripción resumida de los festivales que organizará la ciudad. Y en su descripción de estos festivales las tensiones o problemas fundamentales dentro del régimen educativo que ha descrito salen a la luz.

1) *Superar el miedo a la muerte con los juegos de guerra*. El primer problema tiene que ver con el miedo a la muerte. En la programación y dedicación de los festivales, urge el ateniense, los dioses del inframundo se deben mantener separados de lo celestial y sus celebraciones deben ser relegadas al duodécimo mes, el de Plutón. Tal separación, con su contraste implícito de luz y oscuridad, no pretende sugerir que la muerte es mala. “Los hombres guerreros no deben tener una mala relación con un dios semejante, sino honrarlo, como si fuera siempre el mejor para el género humano, pues la unión de cuerpo y alma no es de ningún modo mejor que la separación” (*Leyes* 828d).¹¹⁴ Sin embargo, en su descripción de los juegos de guerra en los que los ciudadanos deberían participar durante los festivales, al menos mensualmente, el ateniense insiste en que los participantes deben estar armados con armas letales, de modo que “el juego no carezca totalmente de temor, sino que dé miedo y en cierta forma muestre al que tiene buen ánimo y al que no” (830e). La valentía frente a la muerte no es una gran virtud si la muerte no es temible.

han sido cuestionadas enérgicamente por otros académicos. El llamado del ateniense a una prueba de la regularidad matemática de los movimientos de los cuerpos celestes puede ser la primera, pero de ninguna manera será la única improbabilidad histórica, si no imposibilidad, que los lectores encontrarán en el corpus platónico. Platón les da a sus lectores muchos recordatorios de que los diálogos son producto de la imaginación y no informes históricos de eventos reales.

¹¹³ Los tipos de estudio matemático se agrupan en las *Leyes* según su uso o lección práctica relevante; en la *República* están agrupados más precisamente de acuerdo con las características del objeto de estudio. Tanto Laszlo Versenyi, “The Cretan Plato”, *Review of Metaphysics* 15, n.º 1 (septiembre 1961): 74; como Gerhard Müller, *Studien zu den Platonischen Nomoi* (Múnich: C.H. Beck Verlag, 1951), 22-28, también enfatizan la ausencia de la dialéctica en las *Leyes* al contrastar la educación que el ateniense sugiere con la que Sócrates propone en la *República*.

¹¹⁴ Como saben los lectores de los diálogos platónicos, Sócrates hace una afirmación similar el último día de su vida; en la *República* también argumenta en contra de la racionalidad del miedo a la muerte.

Nadie nunca ha sugerido que una ciudad organice continuamente batallas armadas de ciudadanos con el fin de mantenerlos preparados para defender la ciudad de la agresión extranjera, reconoce el ateniense. Otras ciudades no han adoptado esa práctica por dos razones: 1) en la mayoría de las comunidades, los ciudadanos están demasiado ocupados tratando de enriquecerse para dedicarse a tiempo completo a la preparación militar para la defensa común, y 2) en todos los demás regímenes, la (egoísta) parte gobernante teme demasiado una rebelión por parte de los ciudadanos como para armarlos y entrenarlos para luchar en oposición a otros ciudadanos. Al instituir límites estrictos en la adquisición de riqueza y al atender las necesidades de todos los ciudadanos, su régimen escapará de la mayor fuente de división en el conflicto entre ricos y pobres. Su régimen podrá, por lo tanto, inculcar la valentía de una manera sin precedentes al patrocinar las batallas armadas entre grupos de ciudadanos.

2) *La dificultad de regular el eros humano por medio de la ley.* Los deseos eróticos de los seres humanos no se restringen tan fácil o efectivamente como sus deseos económicos. Los límites en la adquisición de riqueza y la supervisión pública, junto con el requisito de entrenamiento gimnástico continuo y los honores otorgados a quienes ganan las competencias atléticas, no serán suficientes para prevenir la homosexualidad o el adulterio, aunque una ley que prohíba estos dos estaría de acuerdo con la naturaleza (*Leyes* 836c, 839a-b). Por naturaleza, las relaciones sexuales dan lugar a la procreación, pero el deseo sexual humano no está regulado por la naturaleza. Los seres humanos no consideran el comportamiento de animales inferiores como ejemplar; si bien no existe un legislador o una comunidad que considere que el amor homosexual o adúltero sea viril y, por lo tanto, trate de alentarlos, ese tipo de relaciones ocurren regularmente. El ateniense primero afirma tener un arte (*technē*) que persuadiría a los seres humanos para que se abstengan de tener relaciones extramatrimoniales como lo hacen ahora con el incesto —al declararlo aborrecible no solo ante los ojos de otras personas, sino ante los dioses—. Sin embargo, admite finalmente, un entrenamiento gimnástico riguroso (que lleva a algunos atletas a abstenerse de las relaciones sexuales), una apelación al orgullo de la gente (al observar que deberían poder ordenar sus propias vidas como lo hacen las aves), y la declaración de que tal comportamiento es impío pueden no ser suficiente para controlar los impulsos eróticos de un joven apasionado. Si sus ciudadanos son corrompidos por “el resto de los griegos y la mayoría de los bárbaros” (840e), los guardianes de las leyes tendrán que establecer una segunda ley: el deseo sexual nunca debe ser satisfecho sin vergüenza. En apoyo de tal ley, los guardianes pueden apelar a la reverencia de los ciudadanos por los dioses, el amor por el honor y el deseo no solo por el cuerpo sino por la nobleza del alma en el amado. Tal apelación

podría ser considerada una oración más que una orden. La única regulación que los guardianes podrían hacer cumplir es

o bien que nadie ose tocar a ninguna persona noble y libre excepto el marido a su esposa y no se atreva plantar simientes no consagradas y bastardas en concubinas ni, contra la naturaleza, la que no procrea en varones, o bien arrancamos totalmente la práctica de mantener relaciones sexuales con varones, mientras que, en el caso de las mujeres, si alguien copulara con alguna, que no sea con las que llevaron a su casa con ayuda de los dioses y los matrimonios sagrados, sean aquéllas compradas o poseídas de algún otro modo cualquiera, si legisláramos que esa persona no tenga derecho a las alabanzas de la ciudad, como si de un extranjero realmente se tratara. (841d-e)¹¹⁵

En ambas versiones de la ley, el coito corporal entre varones está prohibido. En la primera, se toleraría la amistad masculina en aras de mejorar las almas de los amigos; no hay relaciones corporales permitidas fuera del matrimonio. En la segunda, las relaciones homosexuales están prohibidas y cualquier adulterio heterosexual conocido es castigado, aunque se reconoce implícitamente que algunos ocurrirán en secreto. El deseo sexual humano no puede ser enteramente reprimido o controlado, irónicamente, porque no es simplemente instintivo o corporal.

¿Podrían las propuestas del ateniense evitar que la conducta sexual problemática característica de Creta y Esparta surgiera en esta ciudad? Como en Esparta, las mujeres reciben casi la misma educación que los hombres, pero no prestan servicio militar ni ocupan cargos públicos durante la mayor parte de su vida adulta. ¿Qué evita que se vuelvan licenciosas en la privacidad que disfrutarán entre las comidas comunes mientras los hombres entrenan, pelean o supervisan? La regulación pública no solo de la acumulación de la riqueza sino también de los alimentos y bebidas limita el comportamiento licencioso en privado, y el requisito de las comidas comunes para las mujeres agrega oportunidades para una mayor supervisión pública. A partir de los tres años, los hombres vivirían en público desde el amanecer hasta el anochecer. Pero si todos los combates son defensivos, deberían regresar a sus hogares por la noche a menos que estén en servicio de campo, donde serán supervisados por un oficial elegido por la tribu. Se supone que los ciudadanos duermen lo menos posible para poder supervisar a sus sirvientes (así como, quizás, a sus esposas e hijos). También están las mujeres inspectoras. Sin embargo, el ateniense admite que es imposible prevenir completamente las relaciones sexuales extramatrimoniales —ya sea entre el oficial y los

115 El ateniense usa una palabra literal para “fuerza”, *biasaimetha*, porque no hay persuasión en el caso de esta ley.

jóvenes que este elija en el campo o entre el amo y las esclavas en el hogar—. ¹¹⁶ Al exigir no solo que los ciudadanos nazcan de padres ciudadanos, sino también que ellos mismos engendren otros, el ateniense busca evitar uno de los efectos principales del vicio espartano —el agotamiento de la población ciudadana a lo largo del tiempo— si no el vicio en sí mismo. ¹¹⁷

g. Las limitaciones del régimen

1) *La justicia imperfecta: un pueblo dividido de acuerdo con la ocupación y el nacimiento, en lugar de la naturaleza o el talento.* Al haber demostrado que el deseo humano puede moldearse, pero no puede estar totalmente controlado por la formación educativa, la habituación y la persuasión, el ateniense vuelve a las regulaciones económicas que constituyen la base efectiva del régimen. Después de su discusión sobre el carácter necesario, pero limitado, de la regulación legal del eros humano, no nos sorprende verlo reafirmar la santidad de los límites y la necesidad de castigar a quienes los violan. Si el deseo humano no reconoce límites, deben aplicarse restricciones. Los límites deben establecerse no solo entre las parcelas de tierra, sino también entre los diferentes tipos o clases de personas en la ciudad.

Debido a que se supone que los ciudadanos se dedican por completo a la búsqueda de la virtud, no pueden practicar ningún otro arte. Tampoco deberían permitir que sus sirvientes domésticos o esclavos trabajen como artesanos, es decir, que practiquen dos artes o actividades. Puesto que las artes productivas o instrumentales no se practican por su propio bien, sino solo por lo que se puede ganar de ellas, tales artes deben ser realizadas solo por residentes extranjeros. Estos artesanos y comerciantes deben vivir en áreas separadas e irse después de veinte años, para que sus prácticas y opiniones no corrompan el comportamiento y las actitudes de los ciudadanos.

¹¹⁶ En una discusión anterior sobre las comidas comunes para las mujeres, el ateniense llegó a la conclusión de que “nunca se realizaría quizás con suficiente exactitud, mientras las mujeres, los niños, las casas privadas y todo eso estuvieran organizados privadamente [...]. Pero lo que viene en segundo lugar después de aquello... si lo lográramos, se realizaría de una forma muy apropiada” (*Leyes* 807b).

¹¹⁷ El ateniense hace explícitos estos requisitos en 930a-d. Cf. Aristóteles, *Política* 1270a34. En el *Banquete* y el *Fedro*, Sócrates “cura” el vicio cretense (pero de ninguna manera limitado a esta región) al instar a sus interlocutores a que sublimen y, por lo tanto, eleven sus deseos corporales pederastas hasta convertirlos en amistades filosóficas. La doble formulación del ateniense de la ley sobre el eros no descarta el fomento de la amistad masculina en aras de la mejora del alma, pero la ignorancia de la filosofía de sus interlocutores le hace difícil, si no imposible, sugerir explícitamente tal opción. Los lectores deben decidir, cuando llegan al final del diálogo, si los deseos de Clinias podrían ser satisfechos por la institución del Consejo Nocturno. Megilo acepta explícitamente la ley de dos partes del ateniense que regula las relaciones eróticas, pero Clinias se abstiene de manera igualmente explícita.

Cada persona debería practicar un arte, explica el ateniense, porque la naturaleza humana apenas permite que alguien haga más de una cosa precisamente. Así, enuncia el principio sobre el cual Sócrates construye su ciudad en la palabra en la *República*, pero aplica ese principio de manera muy diferente. En el régimen del ateniense, las tareas no se asignan sobre la base de la aptitud natural, como en la *República*. Las tareas se asignan en función del nacimiento (ciudadano, esclavo o extranjero), es decir, de forma accidental (no elegimos a nuestros padres) y convencionalmente definida. La división del trabajo no se plantea ni se defiende como una cuestión de justicia; es simplemente un medio para preservar la relación entre el fin o propósito de la ciudad, el logro de la virtud y la provisión de los medios, bienes y servicios necesarios. Pero en la medida en que la división de tareas y el estatus que la acompaña no se basan en aptitudes o logros naturales y no son justos, los medios institucionales que usa el ateniense para suministrar los bienes necesarios para permitir que algunas personas se vuelvan virtuosas socavan la finalidad de la organización y el funcionamiento de la ciudad —que todos los ciudadanos sean tan virtuosos y, por lo tanto, tan justos como sea posible—.

2) *La necesidad de castigos*. Desde el comienzo del diálogo, el ateniense ha insistido en que los seres humanos no pueden ser gobernados solo por la razón. La atracción del placer y la aversión al dolor que compartimos con otros animales es demasiado fuerte. Por lo tanto, para poner orden en la vida humana, las leyes deben combinar las directivas de la razón con apelaciones al placer en preludios persuasivos y respaldar sus órdenes con amenazas de castigo doloroso. Precisamente porque las leyes representan tal combinación de razón y apelación a las pasiones, el ateniense, al esbozar su ciudad la palabra, se ha visto obligado a admitir que estas por sí solas nunca hacen que los seres humanos sean completamente prudentes, inteligentes o virtuosos.

C. Remediar los defectos de la ley *per se*: el problema del *thymos*

En los últimos cuatro libros del diálogo, el ateniense muestra que las leyes —o los legisladores que las formulan y los guardianes que las aplican— deben tratar de compensar la diferencia entre la ley y la razón de cuatro maneras diferentes. Primero, a la hora de determinar las sanciones para los infractores de la ley, esta debe tratar de hacer que ellos se vuelvan justos persuadiéndolos de no repetir la infracción, o —si resultan ser intratables— debe tratar de purificar la comunidad de quienes la contaminarían exilándolos o matándolos, para así

disuadir a otros de seguir el ejemplo de los criminales. Los castigos también deben diseñarse para sofocar la ira de los ciudadanos que han sido perjudicados y así restablecer la amistad entre ellos y los acusados, si se quiere preservar la comunidad. Segundo, los legisladores deben compensar la diferencia entre el conocimiento o la inteligencia y la sabiduría de los ancianos que supuestamente está incorporada en las leyes al mostrar el modo en el que la adoración de los dioses se basa en un orden natural observable. Si no se proporciona una explicación de los fundamentos de las leyes en un orden racional, los jóvenes se rebelarán ante la orden de honrar y obedecer a sus mayores simplemente porque son mayores, y los ancianos se enojarán con los jóvenes rebeldes. Esta división intergeneracional también amenaza la preservación de la comunidad. Tercero, puesto que son incapaces de entrenar o moldear a los seres humanos por completo, las leyes deben prohibir a los ciudadanos participar en actividades comerciales que amenacen con despertar su codicia o participar en discursos o acciones —desagradar a los niños o ridiculizar a sus compañeros, por ejemplo— que de nuevo despierten la ira de los demás. Finalmente, debido a que las leyes en sí no comunican de forma clara o completa las razones por las que existen, aquellos que están encargados de aplicar y mantenerlas deben recibir una educación extralegal. La pregunta que surge es si es posible educar a los hombres más jóvenes sin despertar la ira de sus mayores.

1. POR QUÉ SON NECESARIOS LOS CASTIGOS

Como lo indica este bosquejo provisional de los contenidos del último tercio del diálogo, la psicología en la que el ateniense ha basado sus sugerencias hasta ahora es incompleta. Utilizando su imagen del títere como modelo, ha tratado a los seres humanos como si a estos se les pudiera controlar tirando de las cuerdas del placer o dolor.¹¹⁸ Él no ha tenido suficientemente en cuenta el enojo (*thymos*) que sienten los ciudadanos hacia los que violan la ley. Él ha asumido que esta ira simplemente los haría ansiosos por ayudar a los magistrados a llevar a los criminales ante la justicia (*Leyes* 730d, 731b-d). Él ha admitido que los intentos de regular el matrimonio y la crianza de los hijos con leyes despertarían tanto el desprecio como la ira de los ciudadanos (773c, 790a) y ha intentado evitar que esto ocurra

¹¹⁸ Arthur J. Jacobson, "The Game of the Laws", *Political Theory* 27, n.º 6 (diciembre 1999): 769-788, hace énfasis en los cálculos del placer y el dolor en las *Leyes* al analizarlos en términos de la teoría de juegos contemporánea. Para una crítica paralela de las presuposiciones psicológicas de la teoría de juegos, véase Catherine H. Zuckert, "On the Rationality of Rational Choice", *Political Psychology* 16, n.º 1 (1995): 179-198.

al hacer que la regulación de la vida familiar sea un tema de costumbres, en lugar de un asunto de derecho con sanciones adjuntas. Ahora admite, aunque solo sea indirectamente, que la ira que sienten los ciudadanos por aquellos que, según ellos, les han perjudicado amenaza con destruir a la comunidad tanto como, si no más que, el amor excesivo por sí mismos que lleva a los seres humanos a tratar de tomar más de la parte justa de los bienes comunes. Por lo tanto, las leyes deben formularse y hacerse cumplir con miras tanto a mitigar esta ira tanto como a prevenir la injusticia que la provoca.¹¹⁹

El ateniense admite que la necesidad de un código penal es en cierta forma vergonzosa, pero observa, “dado que no legislamos, como legislaban los antiguos... legisladores, que lo hacían para los héroes, hijos de dioses... ahora legislamos como hombres para simiente de hombre” (853c). Desde el principio del diálogo él ha insistido en que los seres humanos no son receptivos a la regla de la razón de manera simple; algunos solo pueden ser controlados con fuerza o, en última instancia, asesinados. Ahora dice explícitamente: “Las leyes... surgen, las unas, para los hombres de provecho, por enseñarles de qué manera deberían relacionarse unos con otros para habitar juntos de manera amigable, pero las otras para los que rechazan la educación, porque poseen una índole resistente y en absoluto amollecen como para no caer en la maldad integral” (880d-e). Incluso aquellos que son educados para convertirse en gobernantes o guardianes de las leyes deben ser restringidos por la amenaza de exposición y castigo, porque “no nace ninguna naturaleza humana capaz de conocer lo conveniente para hombres en lo que atañe al orden político y, conociéndolo, no sólo poder sino también querer hacer lo óptimo” (875a). El apego que los seres humanos tienen con ellos mismos y sus intereses privados es demasiado fuerte. Si tal ser humano existiera, él o ella no estaría sujeto a la ley, porque “en efecto, ni la ley ni ningún orden es mejor que la ciencia, ni es justo que la inteligencia obedezca a nada ni sea esclava de nada” (875c-d). La razón por la que debemos elegir lo que viene en segundo lugar —el orden y la ley, que ven y miran la mayoría de las cosas, pero son incapaces de verlo todo— es que no existe una persona completamente inteligente o sabia que pueda hacerse cargo. Por lo tanto, el problema que preocupa al ateniense en el último tercio del diálogo es: ¿cómo puede la ley no solo educar sino también restringir a quienes la hacen y la aplican?

¹¹⁹ Aunque cita el pasaje relevante del libro 9, Bobonich, en *Utopia*, no nota el cambio en las bases psicológicas de las leyes. Él mantiene que la comprensión tripartita del alma en la *República* se ha dejado a un lado en las *Leyes*. Al igual que la razón y el deseo, el *thymos* está presente en las *Leyes*. Sin embargo, tiene un estatus algo diferente del que tiene en la superficie del argumento de la *República*, en donde Sócrates argumenta que el *thymos* sirve para ayudar a la razón en el control de los deseos. En las *Leyes*, el ateniense reconoce que el *thymos* en sí puede causar disrupciones; por eso busca medios para mitigarlo.

a. Reemplazar la venganza con la reparación y la reconciliación

Debido a que son incapaces de predecir todas las exigencias o prever los efectos de todas las medidas que implementen, los guardianes de las leyes deben experimentar con el funcionamiento y la aplicación de las leyes durante diez años, y luego ponerlas en piedra, por así decirlo, al santificarlas. Ya que ni ellos, los fundadores, ni aquellos que aplicarán, conservarán y modificarán su trabajo poseen un conocimiento completo, el régimen en su conjunto considera al dios (o *nous*, aquí como la destilación de la experiencia práctica) como su primer principio —su origen, justificación y meta—. Un residente que roba del templo demuestra su incapacidad para aprender esta lección o principio más fundamental. Su crimen es tratado como el primer y más serio crimen contra la ciudad, peor incluso que sembrar las semillas de la sedición.

En este, como en todos los delitos menores, el enjuiciamiento y los castigos tienen el propósito de ser educativos. En contraste con el juicio de Sócrates por la ciudad de Atenas, el ateniense recomienda que los ciudadanos acusados de estos crímenes no sean juzgados por una asamblea popular sino por un “tribunal supremo” más informado y experimentado compuesto por guardianes de las leyes junto con jueces seleccionados de otros tribunales inferiores. Tanto los argumentos como los veredictos de los jueces deben presentarse en público a lo largo de tres días; no habrá un veredicto inmediato, posiblemente basado en la emoción. La razón deliberativa debe gobernar. Si la persona condenada es un esclavo o un extranjero, será azotado y su rostro desfigurado antes de ser asesinado y su cuerpo desnudo será arrojado más allá de las fronteras; si es un ciudadano, no se le desfigurará, sino que simplemente será asesinado y desechado de la misma manera, sin fama, para servir como ejemplo negativo para otros. Tales castigos benefician a la ciudad de dos maneras, explica el ateniense; ambos disuaden a otros de comportamientos similares y liberan a la ciudad de personas malas. Sin embargo, los lectores de Platón deberían observar la tensión entre las leyes formativas y las punitivas del régimen. La educación que el ateniense prescribió pretendía superar el miedo a la muerte y así hacer que los ciudadanos fueran valientes, pero vemos que la ley penal depende de la persistencia de ese temor en los corazones de todos.

Después de abordar el robo del templo, el ateniense se dedica a tratar todo robo de manera sumaria. Si son condenados, los ladrones deben pagar a sus víctimas el doble del valor de lo que han robado. La prisa y la simplicidad con las que inicialmente trata el crimen y el castigo de este reflejan la creencia del ateniense de que todo crimen es involuntario, resultado de un error en el juicio; estos errores tienen su origen en el amor propio que lleva a la mayoría de las personas a preferir sus propios placeres y, por lo tanto, a buscar los medios para satisfacerlos

(dinero) a expensas del bien común. Clinias señala que casi todos los legisladores diferencian los delitos y los castigos en términos tanto de la importancia de los objetos como del carácter del criminal. Pero el ateniense le recuerda que “la ley nunca se ha hecho correctamente” (*Leyes* 857c). El modelo ha sido el del médico esclavo que da órdenes con amenazas de sanciones por incumplimiento, en lugar de tratar de educar a sus pacientes para que sigan su consejo voluntariamente. Aquellos que establecerían leyes deben ser educados. Admitiendo, en efecto, el carácter defectuoso de sus propios esfuerzos hasta este punto, el ateniense les dice a sus interlocutores, “nos estamos convirtiendo en legisladores, pero, en cierta medida, no lo somos todavía” (859c). Gracias a su concepción errónea de la ley como orden y no como educación, prácticamente todos los legisladores pasados —poetas tales como Tirteo y Homero, así como los estadistas como Licurgo y Solón— han distinguido erróneamente entre delitos voluntarios e involuntarios. Al igual que Sócrates, el ateniense insiste en que nadie se hace daño de buena gana y en que ser injusto es hacerse daño a uno mismo. La penalización prácticamente automática que se deriva de la injusticia (716b, 728b) es ser privado de la compañía de personas buenas y obligado a asociarse con otros personajes malos. Esa pena virtualmente automática o divina se refleja, si no se duplica, en las penas de exilio o muerte que propone el ateniense.¹²⁰

En lugar de tratar de distinguir los delitos voluntarios de los involuntarios, los legisladores deberían distinguir el perjuicio (*blabē*) de la injusticia (*adikia*), es decir, separar el daño sufrido del carácter de quien lo causó. En casos de lesiones, la ciudad debe intentar compensar a la víctima de tal manera que se restablezca la amistad entre ella y el agresor. En casos de injusticia, la ciudad debe intentar primero curar a los malhechores o, si resultan incurables, expulsarlos. Incluso en el caso de la injusticia, el propósito del castigo no es simplemente “rehabilitar” al criminal; es restablecer las buenas relaciones o la amistad entre los ciudadanos.¹²¹ El ateniense define la injusticia como “la tiranía del coraje en el alma y el miedo, el placer y el dolor, las envidias y los deseos... mientras que, en lo que hace a la opinión acerca de lo óptimo, hay que decir que es justo todo lo que se haga de la forma en que la ciudad o ciertos particulares piensen que se dará lo óptimo siempre que esa opinión se imponga en las almas... aunque se produzca algún

¹²⁰ El encarcelamiento también representa una forma en que los individuos problemáticos son removidos de la sociedad de los buenos ciudadanos. Si, como afirma Stalley (*Introduction*, 138), Platón fue el primero en sugerir tal pena (la cual las autoridades griegas no usaban como una pena *per se*, aunque encarcelaban a las personas que esperaban el juicio), él está extendiendo el principio general.

¹²¹ La mayoría de comentaristas sobre esta sección no han reconocido la segunda función del castigo. Véase, por ejemplo, Trevor Saunders, “Penology and Eschatology in Plato’s *Timaeus* and *Laws*”, *Classical Quarterly* 23 (1973): 232-244; y Stalley, *Introduction*, 137-165, aunque Stalley enfatiza, a diferencia de Saunders, que las penas no apuntan simple o únicamente a curar al criminal.

daño” (864a), si bien, señala, muchos consideran que este último es un ejemplo de injusticia involuntaria. Debido a que las leyes humanas nunca son únicamente producto del conocimiento, sino que siempre involucran la opinión y, por lo tanto, la posibilidad, si no la probabilidad, de errores en la aplicación, si no en la articulación, el ateniense reconoce que la ley nunca podría considerarse justa si la justicia exigiera conocimiento de lo que es correcto sin errores.

En la discusión sobre los delitos violentos, vemos que el problema que enfrenta un legislador al diseñar un código penal no es simplemente cómo tratar o curar al criminal. La ley también debe reconocer que se cometió un error para satisfacer la posible ira de las víctimas y sus familias. Por esta razón, incluso las lesiones no pueden ser compensadas simplemente por una devolución en especie; las víctimas deben recibir algo más. El asesinato plantea una dificultad particular. Tomar la vida de alguien puede parecer una forma especialmente atroz de robo, pero ¿cómo podría compensarse ese robo no solo una sino dos veces? En el caso de los esclavos, podría ser posible reembolsar al propietario el doble del valor de mercado de su propiedad perdida. Sin embargo, eso no sería posible en el caso de un ciudadano y su familia (aunque algunos teóricos contemporáneos de la elección pública creen que se puede establecer un precio para cualquier cosa). En lugar de considerar la muerte de un conciudadano como un perjuicio que requiere una compensación, el ateniense distingue las causas de la muerte en términos de grados de injusticia. Los castigos varían en consecuencia, aunque el ateniense no siempre explica las razones. Aquellos que maten en el desempeño de su deber público —por ejemplo, participando en juegos de guerra— no deben sufrir penalidades, sino simplemente someterse a una purificación ritual (los muertos han sido sacrificados por el bien de la comunidad, no por los deseos egoístas del perpetrador). Los médicos cuyos pacientes mueran a pesar de los esfuerzos para curarlos serán declarados por ley como no contaminados (presumiblemente para que los médicos sigan siendo capaces y estén dispuestos a intentar curar a otros). Los ciudadanos que maten accidentalmente a otras personas libres deben mantenerse alejados de los lugares frecuentados por sus víctimas involuntarias durante un año (para que no despierten los recuerdos y la ira de los que amaron a los fallecidos). Aquellos que maten con ira deben sufrir la deshonra del exilio, pero se les permite regresar en dos años si mataron con rabia inmediata y en tres años si el asesinato fue premeditado. A pesar de que la injusticia no es, estrictamente hablando, involuntaria, el ateniense reconoce que la ira efectivamente atrapa a las personas. La sanción constituye un período de enfriamiento no solo para el perpetrador, sino también para los amigos y familiares de su víctima. El objetivo deseado es una reconciliación. El grado en que el ateniense subordina los medios a los fines se ve reflejado en la relativa indulgencia con la que trata los crímenes capitales violentos. Sin embargo, esa

indulgencia tiene límites. Si el perpetrador repite su crimen, debe ser desterrado permanentemente.¹²² El ateniense también reconoce que cuando ocurren asesinatos dentro de las familias, la reconciliación es improbable. Los que matan a niños, hermanos o cónyuges no solo deben ser desterrados, sino que también deben separarse de sus familiares cuando regresen. Los que matan a los padres, incluso en defensa propia, deben ser asesinados. Después de los dioses y los semidioses, los ancestros de uno son sagrados.¹²³ De hecho, vemos cada vez más que en la medida en que las leyes no están y no pueden estar basadas únicamente en la razón o el conocimiento, la edad, con su supuesta experiencia superior, se convierte en el sustituto.

Aquellos que matan a otros para satisfacer sus propios deseos o por envidia reciben un trato más severo que los que matan en ataques de rabia, porque los deseos y la envidia tienden a ser más calculadores y a durar más tiempo. Tales crímenes parecen ser voluntarios; según el ateniense, son más injustos y, como el miedo, tienen motivos más comunes, que deben ser contrarrestados con más fuerza. Los asesinatos cometidos por deseo o envidia deben tratarse de la misma manera que el robo del templo; deben ser juzgados por el mismo tribunal y tener los mismos castigos. Los crímenes en aras de la ganancia representan la misma inversión de los principios fundamentales del régimen: poner el amor propio y el placer por encima de la virtud y del (los) dios(es). La pena es la muerte o el exilio perpetuo porque no existe la misma esperanza de que el calor de la ira se enfríe con el paso del tiempo, o de que haya una reconciliación a largo plazo entre el criminal y los que ha perjudicado.

La pena por el asesinato de un miembro de la familia a sangre fría es aún más grave. Alguien que sea condenado por matar a un familiar no solo debe ser condenado a muerte; él o ella también debe ser privado de su identidad individual, localizable en la familia. Tras la ejecución, el cuerpo desnudo debe ser llevado a un cruce determinado fuera de la ciudad, donde cada uno de los magistrados

¹²² Sospechamos que el delincuente reincidente es desterrado en lugar de ser asesinado, para que no haya una excusa para comenzar un ciclo de asesinatos en venganza.

¹²³ Al leer esta sección, vemos que el ateniense responde a muchos de los problemas dramatizados en las tragedias —el asesinato por parte de Agamenón de su hija, el de Agamenón por parte de Clitemnestra, el de Clitemnestra por Orestes, el homicidio furioso por parte de Edipo de su propio padre, el de Medea de Jasón y a sus hijos, y la batalla por Tebas de Polinices y Etéocles—. El ateniense no nombra ni cita ninguna de estas obras, en parte porque las obras que todavía existen son posteriores a la fecha dramática de las *Leyes*. Sin embargo, las historias se conocían y la presentación del código penal del ateniense es más bien explícitamente una crítica a la comprensión de la justicia como retribución (como fue criticada por Esquilo en su *Orestíada*). Las indicaciones del ateniense —y estas son incompletas— de la forma en que estos problemas podrían resolverse a través de la ley podría ser otra razón por la que reclama que las *Leyes* son “la tragedia más bella y mejor”.

debe tirar una piedra a la cabeza (y así borrar la cara, la característica más identificable) y el cuerpo luego debe ser llevado a las fronteras del país, donde debe ser arrojado, sin enterrar. Alguien que se niegue a reconocer los lazos familiares no tiene lugar en esta ciudad. Un suicida, al no haber dañado a otro, será enterrado, pero en un lugar sin compañía ni identificación. Las bestias e incluso las cosas sin vida que accidentalmente causen la muerte de un ciudadano también serán (si bien cómicamente) procesadas y, si son declaradas culpables, son asesinadas y expulsadas —presumiblemente para satisfacer la ira potencial de la familia en duelo (se sabe que los seres humanos, de manera irracional pero iracunda, patean las heces con las que se han tropezado)—. Debido a que la familia, con sus vínculos afectivos y económicos, es la unidad fundamental del régimen, aquellos que matan a los intrusos para preservar sus propiedades, esposas o hijos de un ataque deben ser tan inocentes como los soldados que defienden la ciudad de los ataques sorpresivos que vienen del extranjero.

b. Imponer el respeto por los mayores

El ateniense había admitido de paso que los ciudadanos de su régimen probablemente nunca serían perfectamente criados y educados mientras existieran los hogares privados (*Leyes* 807b). Sin embargo, en su descripción del código penal, ahora indica que donde hay hogares privados la integridad de estos debe preservarse, sobre todo, porque son la fuente no solo de la existencia individual, sino también de la preservación del régimen. A pesar de que había argumentado anteriormente (729b-c) que los mayores deberían educar y educarían a los jóvenes de forma efectiva con el ejemplo más que con el precepto, su código penal deja en claro que los jóvenes no tienen derecho a resistirse a las exigencias irrazonables o incluso a los daños corporales a manos de sus padres.

Al pasar de los actos violentos que causan la muerte a la cuestión de las heridas, el ateniense les recuerda a sus interlocutores que la necesidad de leyes surge de los límites de la inteligencia humana y nuestra incapacidad de liberarnos por completo del amor propio. Debido a que los tipos de lesiones o heridas que las personas pueden infligirse mutuamente son tan numerosos y variados, es imposible que los legisladores especifiquen todas las respuestas o remedios apropiados. El ateniense se limita, entonces, a enunciar dos o tres principios básicos. Primero, si tales disputas deben resolverse en el tribunal, la constitución y el carácter de los procedimientos judiciales deben reflejar el régimen. En los buenos regímenes compuestos por ciudadanos bien educados, los procedimientos y juicios deben ser tan públicos como sea posible. Sin embargo, si los ciudadanos y los jueces que estos seleccionan no están bien educados, dicha publicidad producirá resultados aún más injustos. En segundo lugar, aunque las heridas en cierta medida pueden tratarse como lesiones,

y se puede compensar a los individuos, las familias y la ciudad por la pérdida, en el caso de las familias, las heridas deben tratarse como delitos capitales y ser castigados con la muerte o el exilio. Como indica la necesidad de que los guardianes de las leyes reorganicen o elijan una familia sucesora para administrar cada una de las 5040 parcelas cuando un jefe de familia muere sin dejar un heredero, aquel que ataca a la familia ataca o perjudica la base del régimen.

En la *República* Sócrates intenta convertir a la ciudad o a sus guardianes en una gran familia (si bien no individual) al instituir una comunidad de mujeres y niños; en las *Leyes*, el ateniense intenta convertir a la ciudad en una gran familia con respecto al castigo. Al haber admitido la imposibilidad de que los seres humanos compartan todas las propiedades, así como la imposibilidad de controlar por completo la atracción erótica y las relaciones sexuales, el ateniense recurre a una regla generalizada de los ancianos y a una aplicación generalizada de la misma. Concluye su discusión sobre el castigo declarando:

Es necesario que todo hombre, joven y mujer piense siempre acerca de esto que lo más anciano es tenido en mucha más honra que lo más joven tanto entre los dioses como entre los hombres que van a salvarse y a ser felices. Es vergonzoso y odioso a dios ver que en una ciudad uno más joven maltrata a otro mayor. Por el contrario, para todo joven es conveniente soportar con buen ánimo la ira de un anciano que lo golpea, depositando esa honra para su propia vejez... Todo habitante debe respetar al mayor que él tanto en sus obras como con su palabra. (879c)

Todas las personas tienen la responsabilidad no solo de respetar, sino de defender a cualquier miembro de una generación anterior como si esa persona fuera un padre o una madre.

Siempre que una persona ose golpear a un padre, una madre o a los padres o madres... sin ser presa de un arranque de locura, el que se tope con esa situación deberá ayudar... y el meteco extranjero que preste ayuda debe ser invitado a los asientos de honor en los certámenes, pero si no ayuda, sufra exilio perpetuo de la región... El esclavo, si ayuda, obtenga la libertad, pero si no lo hace, sea castigado con cien azotes... Si alguien resultare culpable del delito de malos tratos a los padres, primero sufra destierro perpetuo de la ciudad en la parte restante del país y tenga prohibido frecuentar todos los templos. (881b-d)

La pertenencia o la participación en esta ciudad depende, en última instancia, del respeto demostrado a los ancianos. Nadie se deberá asociar de ninguna manera con una persona que no muestre tal respeto.

2. HACER OBLIGATORIA LA ENSEÑANZA PÚBLICA SOBRE LOS DIOSSES

En la medida en que un requisito de que los jóvenes respeten y obedezcan a sus mayores —sin cuestionamientos ni objeciones— se convierte en el principio operativo del régimen, la insolencia que los jóvenes a veces muestran hacia los dioses, la ley y sus padres se convierte en la amenaza más directa e inmediata al orden civil. Ya que nadie que cree en los dioses de la forma en que las leyes lo requieren nunca ha realizado una acción impía, sugiere el ateniense, los fundadores necesitarán persuadir a los jóvenes para que crean *a)* que los dioses existen, *b)* que cuidan de los asuntos humanos, y *c)* que no pueden ser sobornados.

a. Por qué es necesaria una defensa filosófica de la creencia en los dioses

Clinias no puede imaginar por qué alguien negaría que los dioses existen: “En primer lugar están, por cierto, la tierra, el sol y todos los astros, así como el hermoso orden de las estaciones, dividido en años y meses, y también que todos los griegos y bárbaros creen que los dioses existen” (*Leyes* 886a). Clinias no parece recordar que él mismo pensó que la historia del origen divino de las leyes de Creta era la más justa, pero que no era necesariamente cierta. Tampoco parece recordar que había pensado (821c) que algunos de los cuerpos celestiales se mueven errantes. El ateniense lo ha persuadido de que el origen de las leyes del régimen que proponen se puede encontrar en el dios, el *nous*, y de que aquellos que saben pueden probar que los cuerpos celestes se mueven en cursos regulares. El ateniense le dijo a Clinias, de hecho, que negar esto constituía una blasfemia. Por lo tanto, Clinias no se refiere a Zeus ni a ninguna otra deidad olímpica al objetar a los jóvenes ateos. Él ya ha aprendido mucho de su conversación con el ateniense. Sin embargo, le informa ahora el ateniense, su aprendizaje no es suficiente para permitirle comprender la dificultad fundamental.

Hay escritos que están prohibidos por sus ciudades virtuosas y que describen el nacimiento de los cielos y otras cosas, incluidos los dioses. Aunque no elogiaría los efectos que estas historias tienen sobre el respeto que se muestra hacia los padres, el ateniense no propone prohibir las historias sobre batallas entre padres e hijos o sobre las relaciones incestuosas de estos con madres y hermanas, como sí lo hace Sócrates en la *República*. Por el contrario, de acuerdo con el respeto general que se debe mostrar a los mayores, el ateniense sugiere que lo que pertenece a la antigüedad se debe dejar en paz y solo debe ser discutido de cualquier manera que sea agradable para los dioses. Al legislar para la nueva colonia, él y sus interlocutores deberían preocuparse por un nuevo tipo de enseñanza, una forma de ignorancia que parece ser la mayor sabiduría y tiene muy malos efectos. Los escritos más antiguos

muestran a los dioses actuando de manera cuestionable, pero no convencen a los jóvenes de que el sol y la luna son piedras, incapaces de pensar en las preocupaciones humanas. Los escritos más antiguos podrían llevar a sus lectores a preguntarse si los dioses son justos, pero no los guían a creer que los dioses no existen. Para persuadir a un joven ateo de que está equivocado, el ateniense y sus interlocutores tienen que refutar argumentos nuevos. Más que atribuir la misma comprensión fluctuante del cosmos tanto a los poetas como a la mayoría de los otros filósofos, como lo hace Sócrates en el *Teeteto*, el ateniense los distingue claramente.

En la medida en que él y sus compañeros están preocupados principalmente por prevenir comportamientos insolentes o impíos por parte de los jóvenes, uno podría haber pensado que (como Sócrates en la *República* y las ciudades dorias) el ateniense se habría preocupado más por la propagación de las historias que muestran a dioses involucrados precisamente en los tipos de actos insolentes que amenazan tanto el orden político como el familiar —y que, por lo tanto, dan malos ejemplos— que por las doctrinas cosmológicas. El hecho de que el ateniense se enfoque en estas últimas refleja su convicción, anunciada desde el comienzo del diálogo, de que la legislación debe fomentar la inteligencia de los ciudadanos ante todo. Si bien los legisladores tienen que persuadir a sus conciudadanos para que obedezcan las leyes apelando a sus pasiones y también a su razón, las leyes no lograrán su objetivo final si mantienen a los ciudadanos perpetuamente en la oscuridad al decirles “mentiras nobles”. A diferencia de Clinias, el ateniense sabe que los “mitos” que los legisladores de antaño solían usar para legitimar sus regímenes habían sido sometidos a críticas escépticas que privan a todas las leyes y regímenes de cualquier base, excepto la fuerza.¹²⁴ Clinias tenía dudas sobre la veracidad de la historia que concierne a los orígenes de las leyes de su ciudad, aunque no estaba dispuesto a declararlas como tales o en público. Al preguntar a sus interlocutores cómo pueden argumentar contra el ateo sin ira (*mē thymō[i]*) el ateniense señala el problema político, en lugar del puramente intelectual (887d). Los ancianos estadistas tales como sus interlocutores tienden a enfurecerse no solo con los jóvenes, quienes se atreven a cuestionar la veracidad de las historias que han oído desde pequeños a sus padres, sino también con aquellos que les enseñan los motivos para dudar.¹²⁵

Al igual que en sus preguntas iniciales sobre la fuente de las leyes de Creta, el ateniense intenta evitar despertar la ira de sus interlocutores dorios mediante el discurso indirecto. Les exhorta a que hablen gentilmente al joven ateo que imaginan. Él le asegurará al joven que no es el primero en negar que los dioses

¹²⁴ Véase, por ejemplo, el cuento sidonio sobre la fundación de Tebas al que el ateniense se refirió anteriormente (*Leyes* 663e).

¹²⁵ Cf. la excelente discusión de este problema desarrollada por Thomas Pangle, “The Political Psychology of Religion in Plato’s *Laws*”, *American Political Science Review* 70, n.º 4 (diciembre 1976): 1059-1077.

existen; sin embargo, también le dirá que nadie ha mantenido esta opinión a lo largo de su vida, aunque algunos han continuado afirmando que a los dioses no les importan los asuntos humanos o que pueden ser sobornados. Juntos, le pedirán al joven que investigue la pregunta más a fondo y que no haga nada impío hasta que haya indagado más.

Dado que el ateniense está familiarizado con los argumentos de los ateos, se ofrece tanto para exponerlos como para refutarlos. De este modo, libera a Clinias de la carga de demostrar que no podía hacerlo.¹²⁶ Los ateos afirman que todas las cosas que llegan a ser lo hacen por naturaleza, casualidad o arte. Los elementos a partir de los cuales está compuesto todo lo que surge —fuego, agua, tierra y aire— existen completamente por la naturaleza y el azar y de ninguna manera por el arte. Los primeros cuerpos que surgen de estos —tierra, sol, luna y estrellas— son totalmente inanimados (*apsycha*) y existen como resultado de la interacción casual de los elementos en movimiento. El movimiento de estos cuerpos celestes es responsable del devenir y de la descomposición de las cosas mortales sobre la tierra. El arte es una de esas cosas mortales. La mayoría de las artes producen juguetes imaginarios, pero cuando se basan en el conocimiento de los procesos naturales, como en la medicina o la agricultura, las artes pueden tener efectos reales, aunque derivativos. Las artes como la política y la legislación tienen pocos efectos reales (por ejemplo, cuando sirven para proteger a los pueblos de ataques externos). Los dioses existen por una ley o convención y no por naturaleza. Al igual que las leyes y las diversas concepciones de la justicia que estas expresan, los dioses difieren de un lugar a otro y cambian continuamente, porque los seres humanos no están de acuerdo con lo que piensan sobre ellos. Sobre la base de esta comprensión, tanto los individuos privados como los poetas enseñan a los jóvenes que lo que es más justo es determinado por quienes tienen más fuerza. La mejor vida, en verdad, es una en la que se es maestro de los otros y no esclavo de ellos bajo la ley.

El desafío que el ateniense se ha propuesto es similar al que Glaucón y Adimanto plantean a Sócrates en la *República*: tiene que demostrar que la vida justa es superior a la injusta. Pero la repuesta del ateniense al desafío es muy diferente a la de Sócrates. En lugar de investigar lo que es justo —o cualquier ser inteligible eterno e inmutable tal como las ideas—, el ateniense presenta una serie

¹²⁶ Aunque aquí Clinias apela al orden regular del movimiento de los cielos, antes en la conversación (822a-b) había expresado la opinión errónea, común entre los griegos, de que el sol, la luna y las estrellas deambulan. Su afirmación de que todos los griegos y bárbaros creen en los dioses es refutada por la existencia de los ateos; el hecho de que todos los pueblos puedan afirmar públicamente que creen en dioses no prueba, además, que crean en los mismos dioses (no lo hacen) o que estos dioses existan. Clinias se habría avergonzado fácilmente si su “prueba” hubiera sido cuestionada.

de argumentos para mostrar *a*) que el alma es anterior al cuerpo, *b*) que, al ser imágenes del movimiento del alma con *nous*, el sol, la luna y las estrellas deben llamarse dioses (que evidentemente existen), *c*) que los dioses se preocupan por los seres humanos y *d*) que no pueden ser sobornados.

Dicha respuesta está totalmente en línea con la fecha dramática sugerida del diálogo —entre los años 460 y 450—. La posición a la que responde el ateniense parece ser un resumen de las doctrinas de Arquelaos, alumno de Anaxágoras y maestro de Sócrates.¹²⁷ Como Anaxágoras, el ateniense parece hacer del *nous* el principio rector. Pero, a diferencia de Anaxágoras, el ateniense no trata de mostrar en respuesta a Parménides que los elementos de todo siempre han existido; simplemente se mezclan y remezclan continuamente. Aunque el ateniense inicialmente plantea tres posibilidades —que todo se mueve; que algunas cosas se mueven y otras se mantienen igual, y que nada se mueve (*kineitai*; 893b-c)— no menciona ningún ejemplo ni ofrece una descripción general de las cosas que no se mueven ni cambian. Él evita la objeción que Sócrates le hace a Anaxágoras en el *Fedón* (97b-98c) —que no muestra cómo el *nous* pretende y realiza el bien—, al atribuir las características psíquicas humanas al alma o al movimiento propio *per se* y luego al unir el alma, o cierto tipo de alma, con el *nous*. Uno no puede concebir el *nous* fuera del alma, observa; sin embargo, el precio de la unión es que ya no se puede decir que el *nous* gobierna o controla todo el cosmos, el cual se convierte en el sitio de una batalla continua entre el orden y el desorden, entre lo bueno y lo malo.

Si todos los cuerpos que percibimos son el resultado de la interacción de los cuatro elementos básicos en movimiento, argumenta el ateniense, la existencia de cuerpos inanimados presupone el movimiento, y el movimiento debe encontrar su origen o fuente en el movimiento propio. Lo que llamamos movimiento propio o alma, por lo tanto, debe ser anterior al cuerpo. Al atribuir características psíquicas humanas tales como el estado de ánimo, el carácter, los deseos, los cálculos, las opiniones verdaderas, los cuidados y los recuerdos (los cuales no comparten todos los seres vivos o que tienen alma [*empsycha*]) al movimiento propio (*psyche*) *per se*, el ateniense sugiere que el alma debe ser la causa de lo bueno y lo malo, lo noble y lo bajo, lo justo y lo injusto. Y si es así, debe haber al menos dos clases diferentes de alma que controlan los movimientos de las cosas en los cielos —la que está unida al *nous* y produce efectos felices beneficiosos, y la que no lo está y, por lo tanto, es desordenada y causa estragos—.

El movimiento del *nous* en sí mismo no es visible; de hecho, los seres humanos no pueden mirar directamente al *nous* con sus mentes más de lo que pueden

¹²⁷ *Laws*, Loeb ed., 2.313; Cicerón *Tusculanae disputationes* 5.10.

mirar directamente al sol con sus ojos sin ser cegados. Al igual que Sócrates en el *Fedón*, el ateniense busca una imagen de los movimientos (o efectos) del intelecto y la encuentra en las revoluciones regulares de los cuerpos en los cielos. Él y sus interlocutores no necesitan decidir si el alma existe en el sol como en nuestros cuerpos; si el alma mueve el sol externamente al adquirir otro cuerpo, o si el alma está sin cuerpo de alguna manera misteriosa (en los dos últimos casos, el ateniense podría estar de acuerdo con Anaxágoras [cf. *Apología* 26d] en que el sol y la luna son piedras y aún puede sostener que en sus revoluciones son imágenes del dios —*nous*— que los mueve por medio del alma). “Es necesario que todo varón piense que esta alma es un dios... [y] acerca de todos los astros y de la luna... puesto que el alma o almas aparecen como causas de todo esto, buenas de todas virtudes, diremos que ellas son dioses”. Enfatizando el carácter presocrático del argumento que ha presentado, el ateniense pregunta: “Una vez concedido esto, ¿seguirá negando alguien que está todo lleno de dioses?” (899a-b).

No es difícil ver que algunos, si no todos, los cuerpos celestiales se mueven de una forma calculable y, por lo tanto, inteligible e inferir que tanto el movimiento como su inteligibilidad tienen una causa divina (porque no están sujetos a la manipulación humana, y la regularidad no podría sostenerse durante largos períodos de tiempo simplemente por casualidad). Es más difícil ver cómo o por qué las fuentes de tal movimiento deben tener intenciones o virtudes (como la valentía [900e]). Lo inteligible no es necesariamente inteligente, aunque la existencia de movimientos inteligibles parece apuntar a alguna causa inteligente. Esta puede ser la razón por la que el ateniense dice que nadie continúa negando la existencia de los dioses durante toda su vida, aunque algunas personas continúan negando que estos dioses se preocupan por los humanos o afirman que pueden ser conmovidos por sacrificios y oraciones.

En la medida en que los dioses dirigen los movimientos de los cuerpos celestes, se puede entender que ordenan o incluso determinan (a través del clima) lo que surge, se mueve y se descompone en la tierra. Desde sus alturas, incluso se podría decir que supervisan todo en la tierra, hasta el más mínimo detalle. Pero, ¿puede el ateniense demostrar que los dioses cósmicos o las almas que los mueven realmente se preocupan (*epimeleia*) por los seres humanos? El ateniense ni siquiera intenta probar que los dioses cuya existencia él ha demostrado recompensen a los justos y castiguen a los injustos en la vida futura, si no en esta. Para ello, agrega algunas “leyendas a manera de encantamientos” (903b). Según estas leyendas, los dioses se preocupan por el todo (y, por lo tanto, puede parecer que no se preocupan por cada una de las partes individuales); para preservar el orden del conjunto, hacen arreglos para que el mal se hunda en regiones más bajas como el Hades y que los virtuosos suban a lugares más altos.

Los dioses de tipo celestial que el ateniense describió claramente no podían ser sobornados o apaciguados con oraciones y sacrificios. Además, no todos son poderosos; no controlan todo lo que sucede. Ellos dirigen los movimientos ordenados de los cuerpos celestes; sin embargo, les recuerda el ateniense a sus interlocutores, han acordado que todo movimiento no es ordenado. De hecho, “hemos llegado al acuerdo de que el universo está lleno de muchos bienes y también de lo contrario, aunque más de lo que no es contrario, ésa es una batalla inmortal” (906a).

La idea característica de la filosofía presocrática de que todo en el cosmos existe en oposición o en enfrentamientos es compatible con la creencia inicial de Clinias de que los seres humanos están siempre en guerra. La sospecha surge, por lo tanto, de que argumento del ateniense para demostrar que los dioses existen es *ad hominem*. Sus argumentos concernientes a los dioses no se refieren a los olímpicos ni a los castigos infligidos a las almas en el Hades; su principal interlocutor ha admitido que no conoce la poesía de Homero o de los sucesores de este. El ateniense observa que sus palabras “están dichas con mucha vehemencia por mis ansias de imponerme a los malvados”, y, así, están en línea con los deseos iniciales de Clinias, si no, estrictamente hablando, con una búsqueda de la verdad. Al no haber pensado que era difícil probar que los dioses existen, Clinias se convence fácilmente de que los argumentos que el ateniense ha expuesto no desacreditarán al legislador, incluso si no persuaden a los ateos (907c-d).

Sin embargo, la imagen del cosmos como un gran campo de batalla entre las fuerzas del bien y el mal no proporciona una base firme para el orden político.¹²⁸

¹²⁸ Quizá porque no proporciona una base firme para el orden político, la imagen del cosmos que presenta el ateniense demuestra ser fundamentalmente incompatible con la enseñanza de otros dos portavoces filosóficos platónicos con los que se compara a menudo su argumento. Cf. Bernardete, *Laws*, 293-306; Nightingale, “Historiography”, 299-326; E. Dönt, “Bemerkungen zu *Phaidros* 249 und *Nomoi* 897”, *Hermes* 96 (1968): 369-371; J. B. Skemp, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1942). En el *Fedro* (245c-246a), Sócrates también identifica el alma con el movimiento propio. Debido a que no se puede pensar que aquello que se mueve a sí mismo puede ser movido por otra cosa, él argumenta que el alma debe ser entendida como eterna. Él no concibe, como los pensadores presocráticos a los que se refiere el ateniense (895a), que el alma emerja de la oposición de cosas que permanecen inmóviles. Como el ateniense, Sócrates reconoce que hay diferentes tipos de almas. Él también contrasta lo ordenado (lo divino) con lo desordenado (los humano y los animales inferiores). Sin embargo, Sócrates no imagina una batalla entre lo ordenado y lo desordenado. Los movimientos ordenados de las almas divinas incorpóreas están determinados por sus funciones particulares en el cuidado del cosmos y por su necesidad de alimentarse o sostenerse contemplando lo eterno e inmutable. La pelea es característica solo de las almas humanas desordenadas, las cuales se dañan entre ellas en su intento de ascender a una visión de las cosas que son siempre lo que son en sí mismas. La caída de las almas humanas heridas a la tierra, donde adquieren sus cuerpos, está unida, además, como en el *Timeo*, con una noción de la reencarnación. Mientras que aquellas almas que buscan conocimiento y viven justamente son recompensadas con la pérdida de sus cuerpos, las que no lo hacen nacen de nuevo

El ateniense concede explícitamente que hay fuerzas de la naturaleza o “movimientos desordenados” poderosos que amenazan constantemente con socavar las leyes y el régimen que han establecido. Hemos visto las muchas formas en las que esto es cierto en la generación. Sin embargo, la batalla cósmica entre las fuerzas del orden y el desorden o el bien y el mal proporciona una justificación para la vigilancia exhaustiva que el ateniense ha argumentado será necesaria para que sus leyes se mantengan. Debido a que ni el cosmos ni el alma humana están o estarán ordenados como un conjunto, ninguno de los dos constituye un modelo que pueda ser copiado por la ciudad y sus legisladores.¹²⁹ Por lo tanto, deben usar el placer y el dolor (o la persuasión y la compulsión, o los preludios y las leyes), además de la razón, para producir incluso una aproximación de orden, y esa aproximación siempre está en peligro de ser alterada o perturbada por los resultados de la generación.

Debido a que las leyes siempre están en peligro de verse socavadas por los cambios asociados con la generación, el ateniense ha declarado que (en línea con la ley doria) estas no pueden ser cuestionadas o cambiadas abiertamente. Él ha admitido, sin embargo, que los guardianes deben adaptar o cambiar las leyes, y que necesitan hacer que sus cambios parezcan “antiguos”. Por lo tanto, sus cambios no pueden ser presentados al público como “mejoras”.¹³⁰ Por el contrario, las leyes deben ser santificadas después de diez años de experimentación (772b-c) y, así, presumiblemente, deben permanecer sin cambios; las prácticas, los bailes, las canciones y las competiciones de gimnasia prescritas, que constituyen la mayor

en los cuerpos de animales inferiores. Al igual que en el mito de Er al final de la *República*, también en el caso del *Fedro* las recompensas y los castigos en el más allá se aplican de manera individual, de acuerdo con las virtudes y los vicios de la persona en cuestión. Como en el *Timeo*, también en el *Fedro* el movimiento desordenado está envuelto en un orden más amplio e inteligible. De acuerdo con el ateniense, la revolución de los cuerpos celestes es un producto del alma o las almas y una imagen del movimiento del *nous*, pero esta alma o almas no son, como en el *Timeo*, construidas intencionalmente por el dios como copias de las ideas eternas. El ateniense tampoco describe, como Sócrates en la *República*, la educación que él prescribe como la creación de copias de las ideas eternas de las virtudes en las almas de los humanos.

¹²⁹ Grote (*Plato*, 3.305) contrasta de este modo las razones por las cuales se aboga por el estudio de la astronomía en el *Timeo* (47b-c) —para llevar las revoluciones del alma humana a un orden que sea paralelo a los movimientos ordenados del cosmos— con las *Leyes*, donde el estudio de la astronomía se usa para apoyar la teología oficial y no para traer orden a las almas individuales.

¹³⁰ En su argumento de que las leyes son cambiantes, ni Saunders (“Women”, 603) ni David Cohen, “Law, Autonomy, and Political Community in Plato’s *Laws*”, *Classical Philology* 88 (1993): 314, observan la diferencia entre mantener públicamente el principio de que las leyes no cambian (arbitrariamente) y reconocer —en privado, en el caso de las *Leyes*— que los cambios de hecho ocurren y deben ocurrir, cuando las leyes, aunque no sean cambiadas oficialmente, son aplicadas a lo largo del tiempo en circunstancias específicas. Sin embargo, los estadounidenses y británicos familiarizados con la jurisprudencia deberían tener conocimiento del fenómeno.

parte de la educación de los ciudadanos, también son descritas como la adoración del dios (803e). Por lo tanto, aquellos que llegaran a dudar de la existencia del dios o dioses (incluso cuando se define, de forma poco tradicional, como alma[s] o *nous*) estarían planteando preguntas sobre la propia base y el objetivo del régimen en su totalidad.

Las propuestas del ateniense representan la mejor forma de orden político que puede erigirse sobre la base de la filosofía presocrática. Al dramatizar las dificultades de instituir y mantener este orden, Platón indica algunas de las razones por las que surgió la filosofía socrática.

b. La ley con respecto a la piedad

El propósito primordial del preludio y la ley relativos a la impiedad es evitar que cualquier persona exprese dudas sobre la existencia de los dioses en público y desafíe la sabiduría de los ancianos. Al joven ateo a quien supuestamente están hablando el ateniense y sus interlocutores se le pide hacer más indagaciones antes de expresar sus dudas o de actuar sobre ellas. Como aprendemos de la ley misma, nadie podrá hacer tales consultas libremente o en público. Los tipos de ateísmo que deben prohibirse y castigarse se dividen en los tres tipos originales: negar que los dioses existen, negar que se preocupan por los humanos y afirmar que pueden ser sobornados; los ateos también están divididos según si sus intenciones son justas o injustas, es decir, si expresan sus puntos de vista con franqueza por amor a la verdad o si buscan aprovecharse de los demás utilizando la credulidad (o incredulidad) de estos. Si son declarados culpables, aquellos que buscan obtener ganancias persuadiendo a otros para que se involucren en prácticas relacionadas con lo divino que no hayan sido autorizadas públicamente deben ser arrojados a una prisión en medio del campo, donde no pueden ser visitados por ningún hombre libre. Cuando los ateos injustos —quienes deben ser alimentados por esclavos mientras vivan— mueran, sus cadáveres serán arrojados por fuera de las fronteras (presumiblemente para que no solo sean deshonrados, sino olvidados). Aquellos con disposiciones justas que simplemente no crean que los dioses existen o se preocupan —y declaran tales creencias en público— deben ser encarcelados en el “correccional” (*sōphronistērion*) ubicado cerca de los lugares donde se reúne el Consejo Nocturno.¹³¹ Durante cinco años solo hablarán con los miembros del consejo; si, después

¹³¹ Como observa Strauss (*Argument and Action*, 155), el nombre de *sōphronistērion* recuerda a *phrontistērion*, el nombre que Aristófanes le asigna a la escuela de Sócrates en las *Nubes*. Como en la escuela de Sócrates, podemos recordar, los pitagóricos en Crotona fueron destruidos cuando fuerzas organizadas por un estudiante descontento que había sido rechazado quemaron la casa en la que se encontraban.