

Thomas M. Robinson *

Algunas reflexiones sobre *Leyes* de Platón

Resumen

El artículo se concentra en cierto número de tópicos que los especialistas han frecuentado por cierto tiempo. Examina, en particular, cierto número de supuestas diferencias entre las *Leyes* y la *República*, preguntando si, de ser genuinas, son significativas y de qué manera. Entre las supuestas diferencias que se discuten están las siguientes:

- a. En *Leyes* no hay más que una segunda mejor sociedad: ya no se la propone como paradigmática.
- b. Ahora serán educados todos los ciudadanos, y ya no sólo unos pocos escogidos.
- c. Ya no habrá un sistema educacional que produzca futuros guardianes: éstos serán elegidos por guardianes de oficio, sólo en vista de sus credenciales de virtud, de entre la población general.
- d. La segunda mejor sociedad es imperfecta: hay en ella crímenes y problemas sociales, y necesita leyes para controlarlos.
- e. A todos los ciudadanos se les permitirá la propiedad privada; pero un sistema de clases de propiedad garantizará que no haya ni riqueza ni pobreza extremas.
- f. Aunque Platón sigue siendo un esencialista, parece que la Teoría de las Formas ha desaparecido del sistema.

Palabras Clave: *Leyes*, República, educación, religión, virtud, guardianes, propiedad privada, castigo, ateísmo, homosexualidad, esencialismo, Teoría de las Formas.

Abstract

This paper looks discursively at a number of topics that have exercised scholars for some time. In particular, it examines a number of supposed differences between the *Laws* and the *Republic*, and whether, if genuine, they are of significance and in what way. Among the supposed differences discussed are the following:

- a. In the *Laws* we have only a second-best society; it is no longer portrayed as paradigmatic
- b. All citizens will now be educated, not simply a select few
- c. There will now be no specific educational system or system of breeding to produce

* Universidad de Toronto. Prof. Emérito

future guardians; they will simply be selected for their virtuous credentials from the general population by incumbent guardians

d. The second-best society is imperfect. It has crime and social problems, and needs laws to control it

e. All citizens will be allowed private property in the second-best society, but a system of property-classes will guarantee that there will be no extremes of either wealth or poverty

f. While Plato remains an essentialist, the Theory of Forms appears to have vanished from the system.

Key words: Laws, Republic, education, religion, virtue, guardians, private property, crime, punishment, atheism, homosexuality, essentialism, Theory of Forms.

Hubo un tiempo, no muy lejano, en que incluso los especialistas hechos y derechos estaban dispuestos a admitir que *Leyes* de Platón era un diálogo que, o no habían leído en absoluto, o habían leído sólo de manera esporádica. Pero esto ha cambiado considerablemente en los años más recientes, y dos congresos internacionales de envergadura sobre este diálogo han tenido lugar en fechas muy cercanas -uno en Salamanca, otro en Jerusalén- y en los últimos meses ha visto también la luz un importante libro sobre el mismo. Parece, pues, el presente un tiempo maduro para emprender un debate sobre este diálogo de Platón que sigue generando entre los especialistas respuestas mixtas (por no decir francamente divergentes). Este tópico es, en sí mismo, materia para todo un artículo, pero resistiré a la tentación de llevarlo adelante, para limitarme a ciertos puntos del diálogo que me parecen dignos de discusión.

Podemos empezar con una observación hecha relativamente tarde, en esta obra grande y extensa, que consta de doce libros. En los libros V y VII, el Extranjero de Atenas, a quien consideraré, por propósitos prácticos, el vocero de Platón, aborda un problema que cualquier lector de Platón habrá tenido presente desde el comienzo: ¿cómo se relaciona, si en absoluto lo hace, este relato de una sociedad buena con un famoso relato anterior, el que encontramos en la *República*? Frente a él, su comentario es franco y directo. La sociedad descrita por *Leyes* no puede ser más que la segunda mejor, después de la descrita por *República*. La mejor es (cito *Leyes* 739b-c) «una en que el viejo proverbio es lo más universalmente verdadero acerca de la sociedad en su conjunto». Me refiero al proverbio según el cual «la propiedad de los amigos es, en realidad, propiedad de todos». Y sigue hablando de ella como de una sociedad en que hay «comunidad de mujeres, de niños y de todas las cosas» y en que todos extraen el placer y el dolor de las mismas fuentes; como de una entidad singular unificada. La mejor sociedad es —dice— el modelo o paradigma de una sociedad buena, y —plantea— «si esa sociedad existe en algún lugar, tiene como habitantes buen número de dioses y de hijos de dioses».

Hasta aquí, todo parece exento de problemas: el Extranjero de Atenas se limita a repetir lo que Sócrates decía en *República* IX, a saber, que la sociedad que acaba de ser descrita con detalle es «un modelo guardado en el cielo» y que su ejemplificación es por siempre improbable. Pero detengámonos un momento. Aunque esto se parece en gran manera a la sociedad descrita en

República, hay, de hecho, diferencias significativas. ¿En qué lugar de la *República* se ha sugerido alguna vez que la comunidad de mujeres, niños y bienes es un rasgo de algo que no sea la vida de los guardianes? ¿Y dónde, en ese diálogo, se sugirió que los guardianes –dejemos de lado las otras dos clases de la sociedad– son dioses e hijos de dioses? Si esto ha de resumir un rasgo importante de *República*, es, con respecto a esta obra, algo más que un poco engañoso. En *República*, sólo los guardianes estaban sujetos a regulaciones comunales, y su estatuto no era el de dioses sino de seres humanos, con antecedentes genéticos y educacionales propios.

No es la primera vez que Platón se ha referido retrospectivamente a algo que tiene rasgos peculiares de *República*, pero que no es completamente de *República*. Lo mismo ocurre en las primeras páginas del *Timeo*, donde, lo que se sugiere que son las «líneas fundamentales» del argumento de *República* se reduce a unas pocas palabras sobre los rasgos mayores de un solo libro, *República* I: la comunidad de bienes, los festivales de la copulación, etc. No se hace ninguna mención de algo tan significativo como la Forma del Bien o la Teoría de las Formas, en general, o la tripartición del alma y del Estado, presente en los otros nueve libros. En cuanto al otro diálogo «político» que Platón escribió, a saber, el *Político*, también éste se refiere al paradigma de *República* sólo en términos sumamente apresurados, describiéndolo como la regla –sin necesidad de leyes escritas– de una persona o de una minoría selecta, motivada por el bienestar del conjunto y de cada una de sus partes, y conducida por la inteligencia y el sentido de la justicia (*Político* 297a-c).

Para completar el cuadro, necesitamos dar una mirada a una obra que –podemos suponerlo– apareció poco después de *Leyes*. Nos referimos a la *Política* de Aristóteles. Es bien sabido que, en el libro II de esta obra, el Estagirita hace algunas fuertes críticas a la *República* y las *Leyes* de Platón y ofrece, como parte de esta empresa, un resumen del primero de estos diálogos que, lo mismo que aquéllos a que acabamos de referirnos, es sorprendentemente incompleto. Se limitan, en efecto, al contenido de los libros dos, tres, cuatro y cinco, con una referencia complementaria (en 1316a) a la decadencia del Estado, descrita en *República* VIII.

Lo que aquí esta ocurriendo es difícil de entender. A no ser que, desde luego, Platón haya llegado a aceptar, con el correr de los años, que lo verdaderamente memorable de *República* era, en realidad, sus propuestas sociales radicales más que, digamos, su metafísica, su epistemología o su psicología individual y social. . . Pero al expresar esta idea, me estoy adelantando un poco a lo que intento decir. Lo único que aquí me cabe es prometer volver sobre este problema, una vez que haya analizado otros rasgos de *Leyes*, a los que me abocaré a continuación.

Que la segunda mejor sociedad (que él llama Magnesia) tiene importantes afinidades con la descrita en *República*, y que gran parte del pensamiento platónico básico en torno a muchos tópicos filosóficos se mantiene en él hasta el último, está fuera de duda y apenas si requiere ocupar nuestra atención. El filósofo sigue siendo un esencialista. Todavía cree, además, que el yo real es mi alma; que el alma es superior al cuerpo; que los dioses son por definición buenos y cuidan de nosotros; que hay cuatro virtudes cardinales y que, una vez que se establece un buen sistema educativo, éste debería considerarse inmutable. También sigue adhiriendo firmemente a la visión socrática según la cual nadie hace el mal a sabiendas (aunque es muy franco sobre algunos problemas que esta teoría sigue causándole); sigue creyendo que la meta de una buena sociedad es la producción de ciudadanos virtuosos y que en ciertas ocasiones puede ser ventajosamente empleada por los gobernantes (a los que aún llama «guardianes») lo que él denomina «mentira útil» (663d). La lista puede extenderse, pero no deseo gastar el tiempo en la simple catalogación de lo que será muy claro a quienquiera que dedique un tiempo a mirar con cuidado los dos diálogos en cuestión.

Creo que es más importante dedicar nuestro tiempo a examinar ciertas diferencias aparentes con respecto a la *República* y a plantear dos problemas mayores:

1. ¿Cuántas, si alguna, de las presuntas diferencias son reales y no simplemente aparentes?
2. Si alguna de ellas resulta real, ¿cuál de las teorías dedicadas a la explicación de este fenómeno resiste mejor el examen?

Permítanme empezar con la simple enumeración de cierto número de estas pretendidas diferencias, sin ningún orden particular que atienda a una

supuesta importancia. Es obvio que esta enumeración no pretende ser exhaustiva, sino, en el mejor de los casos, suficiente para mantenernos en una lectura.

1) Nuestra segunda mejor sociedad consistirá en una combinación de monarquía y democracia.

2) Habrá una educación obligatoria para todos los jóvenes ciudadanos, tanto masculinos como femeninos.

3) La promoción de la religión será una meta importante del Estado. Se da por sobrentendido que la medida de todas las cosas es Dios, no el hombre.

4) No hay ningún sistema educacional específico, ni ningún sistema de índole genética para producir futuros guardianes. Éstos son seleccionados por guardianes titulares de entre la población general, atendiendo tan sólo a sus credenciales de virtud.

5) Todo parece indicar que los guardianes son sólo varones.

6) La segunda mejor sociedad es imperfecta. Tiene que enfrentarse a crímenes y problemas sociales y necesita leyes para controlarlos. El castigo tendrá, donde sea posible, un carácter curativo; pero los ofensores incurables serán ejecutados, para lección de los otros. El castigo en cuestión es descrito como «justicia combinada con venganza» (735d-e). Hay una distinción entre crimen premeditado y no-premeditado, y también la atención a algo así como las circunstancias atenuantes.

1) La persuasión es un rasgo importante de esta sociedad menos perfecta, tal como lo muestran los famosos preámbulos que anteceden a las leyes. Aunque todavía hay que determinar qué exactamente se quiere decir con el término «persuasión».

2) En la segunda mejor sociedad habrá la propiedad privada, pero también un sistema de clases de propiedad que prohíba los extremos de la riqueza y la pobreza.

3) El castigo para varios tipos de crimen será severo. El castigo por el ateísmo contumaz será la pena de muerte (y aún peor, como veremos). El castigo para crímenes sociales tales como despojar al propio país de su riqueza (942a) también será la pena de muerte. Y el convicto de prácticas homosexuales, sea varón o hembra, incurrirá en el castigo de la **atimía** (privación de los

derechos civiles).

4) El suicidio, tan claramente condenado en un diálogo anterior como el *Fedón*, es propuesto en *Leyes* como una posibilidad y, en realidad, como algo positivamente deseable, bajo algunas circunstancias claramente especificadas.

5) Aunque Platón sigue siendo esencialista, la versión específica del esencialismo que es la Teoría de las Formas difícilmente puede encontrarse con alguna claridad en *Leyes*; y lo mismo la teoría del alma tripartita.

Como he dicho, esta lista podría extenderse. Pero es lo suficientemente larga como para introducirnos en el problema de los cambios de punto de vista reales o supuestos del viejo Platón sobre algunos puntos bastante fundamentales.

Permítanme empezar estableciendo, ante todo, el grado, si algún grado se da, en que estos rasgos de *Leyes* difiere, o parece diferir, de lo que ha sido propuesto en *República*, sin más comentario sobre el asunto, en este estadio de mi exposición. Podemos empezar en *Leyes* 693d-e (véase también 701e), donde se establece inequívocamente que la segunda mejor sociedad (en adelante, simplemente la sociedad) tendrá ingredientes tanto de la monarquía como de la democracia. Después de lo que hemos aprendido de *República* acerca de los puntos de vista de Platón sobre la democracia, o más específicamente sobre la democracia ateniense, esto podría resultar a muchos lectores sorprendente. Sin embargo, nunca es señalada la exacta proporcionalidad de los dos ingredientes. Sólo se nos informa que habrá cierta «debida proporcionalidad» (701e) en cada caso, y se nos deja imaginar por nuestra cuenta precisamente cuál podría ser, según nuestra estimación, la proporcionalidad en cuestión.

El sistema educativo propuesto para la sociedad es, *prima facie*, notablemente similar al propuesto en *República*, y también los fundamentos filosóficos y psicológicos son fácilmente reconocibles. Lo que, frente a ello, es sorprendentemente diferente es la aseveración según la cual todos los hijos de los ciudadanos, tanto varones como hembras, recibirán una educación obligatoria (804d-e), y que, como parte de esa educación, «las muchachas deben ser entrenadas exactamente como los muchachos». Y la razón que se da para esta disposición es igualmente sorprendente: «la práctica actual en la parte del mundo que nos pertenece –dice Platón– es puro desatino; es puro

desatino que los hombres y las mujeres no se unan para dedicarse a las mismas ocupaciones con todas sus energías. De hecho, casi cada una de nuestras ciudades en nuestro sistema actual es ... sólo la mitad de lo que podría ser al mismo costo en gastos y preocupaciones». En otras palabras, el fracaso en cuanto a la educación de las mujeres corre el riesgo de echar a perder la mitad del talento potencial de la sociedad.

Esta es, de cara a ello, una visión al menos tan revolucionaria de la educación de las mujeres como cualquier otro punto que se encuentre en la *República*, y posiblemente más que eso. Sin embargo, no es claro que ella lleve muy lejos, en lo que a los resultados prácticos se refiere. Cualquiera sea el papel que se suponga desempeñar la recién educada mitad de la sociedad, no parece incluir al gobierno. Los guardianes jóvenes, como podemos llamarlos, que son, cuando las circunstancias lo exigen, nombrados por votación extraordinaria de entre la propia clase de los guardianes, parecen ser en todos los casos varones. Y tampoco es claro si Platón sintió que la co-educación promovería la virtud a la par que maximizaría la fusión del talento. Al igual que en los diálogos tempranos, Platón sigue hablando de las propensiones morales negativas de las mujeres, particularmente de la propensión a la cobardía. La índole desdeñosa de algunas de sus observaciones, más que algún punto de vista fundado en argumentos, por penoso que sea, deja al lector con la incómoda sensación de cuán profundos han tenido que ser los prejuicios por él asimilados. Para el Sócrates de la *República*, es signo de una «mente minúscula y femenina» atravesar un campo de batalla después que la batalla ha pasado y despojar los cuerpos de sus armaduras. En *Timeo* (90e6-8) sostiene Platón que el castigo por una mala vida vivida por un varón es que éste renazca transformado en mujer. Y en *Leyes* (justo cuando alguien hubiese querido ver descartada la observación del *Timeo* como un puro mito y no ser, de ese modo, tomada realmente en serio), el autor relata el cuento de Ceneo, que es raramente citado pero que soporta (o acaso no soporta) ser escuchado: «¿Qué pena se adecuía a quien renuncia de este modo al poder defensivo de sus armas? Por desgracia, el ser humano no es capaz de producir en sentido inverso la transformación que -se dice- produjo el dios, cuando cambió en hombre la mujer que era Ceneo de Tesalia; y, no obstante, el castigo más conveniente de todos para el hombre que arroja sus armas sería el de sufrir de

alguna manera, si ello fuera posible, la transformación inversa de aquélla, es decir, la que lo cambiara de hombre en mujer» (XII, 944d).

Creo que el cuento ilustra la hondura del abismo del que Platón tiene a menudo que subir (o del que a veces no acierta a subir) para llegar a algunas de las cimas que él alcanza. Otro ejemplo que impresiona es, a mi modo de ver, su concepción de lo que la sociedad intenta hacer cuando impone castigos. El castigo como venganza es una tentación universal, y Platón (735d-e) es inequívoco en cuanto a que es la mejor manera de tratar a los que llama «los miembros más peligrosos de la sociedad, los ofensores incurables». Si dejamos de lado por un momento (como si alguna vez pudiéramos hacerlo realmente) los meta-problemas de qué podría considerarse como un caso de «incurabilidad» indudable, de quién puede decidir que lo es y con qué fundamentos, podemos conceder que el concepto de castigo como venganza se desempeña como línea de base (una verdadera línea de base, dirían muchos) a partir de la cual Platón asciende, en *Leyes*, a ciertas concepciones del crimen y del castigo que, incluso después de dos milenios, sigue resonando con un timbre de sorprendente familiaridad y aceptabilidad para sus lectores modernos. Estoy pensando en las cuidadosas distinciones que hace, por ejemplo en *Leyes* X, entre lo voluntario y lo involuntario; en las nociones de premeditado y no premeditado; en la idea de que, siendo otras cosas iguales (es decir, cuando se trata de ofensores curables, lo que, según cabe presumir, ocurre la mayor parte de las veces), el castigo debiera ser correctivo; y en la concepción según la cual circunstancias atenuantes tales como la demencia, la mala salud y la edad avanzada, deben ser claramente tomadas en consideración cuando se trata de imputar una culpa.

¿Adhiere aún Platón a la idea de que, en ciertas circunstancias, el fin justifica claramente los medios, como ocurre en su doctrina de la así llamada «mentira noble» sostenida en *República*? Parece que sí, aunque ahora se refiere a ella como a una mentira «útil». Pero dentro del contexto el Platón de las *Leyes* pone en claro que nadie está engañando a nadie, pues lo dicho por los gobernantes al pueblo es invariablemente el caso, y no una ficción como la de los metales del alma, elaborada en la *República*. Pero, una vez más, muchos lectores se sentirán desconcertados de encontrar que el principio sigue siendo sostenido, incluso si se apoya en bases puramente hipotéticas y éstas siguen

siendo, al igual que en *República*, el principio, establecido aún con más profundidad aunque no expresado, de que, en circunstancias como la creación de una buena sociedad, la nobleza de la meta justificará medios que la mayoría consideraría en el mejor de los casos como controvertible.

Permítanme tornarme ahora a otro rasgo de *Leyes* que nunca ha dejado de asombrar. En el contexto de una sociedad en que la educación se describe ahora como universal y en que los gobernantes son nombrados por votación extraordinaria, fundándose en la virtud y el talento y no en el origen genético, la propiedad se considera ahora como un derecho de todos los ciudadanos (y, podría añadir, el matrimonio se concibe de uno con una y la procreación como una obligación). Todo el conjunto de rasgos básicos de la vida de los gobernantes descrito en *República* ha sido, en efecto, desmantelado. ¿Qué lo reemplaza? Algo extraordinario, que merece que nos detengamos brevemente. Estoy pensando en la teoría de las cuatro clases de propiedad mencionadas en el libro V. Pasaré por alto los detalles menudos y me concentraré en la teoría. Anticipando a Rawls de una manera sorprendente, Platón tiene claramente en mientes una sociedad en que todo agente racional aceptaría vivir al nivel del menos aventajado de sus miembros. La sociedad (léase los ciudadanos y sólo los ciudadanos: recuérdese, en efecto, que ésta es aún una comunidad basada en la esclavitud) tendrá cuatro clases de propiedades. Los que pertenecen a la clase A poseerán una sola cantidad de propiedad que llamaremos X; los de la clase B tendrán 2X, los de la clase C 3X y los de la clase D 4X. La posesión de una sola cantidad se considerará perfectamente suficiente para vivir una vida plena y satisfactoria; la posesión de una, dos o tres cantidades más añadirá más placeres y satisfacciones a las vidas de sus poseedores, pero no tales que hagan pensar en modo alguno a quienes poseen una sola cantidad que han sido injustamente privados. A ningún ciudadano se le permitirá vivir ni en un nivel económico que esté por debajo de la clase A (poseedora de una sola cantidad), ni en uno en que se le permita poseer más que el máximo de cuatro cantidades. Toda cantidad extra que se genere (digamos, por herencia) será devuelta al Estado.

Podríamos desde luego detenernos aquí y utilizar lo que nos queda de tiempo para discutir sobre este curioso punto de vista. Por mi parte, sólo deseo referirme a él como a otro rasgo de *Leyes* que le da un acento de modernidad, digamos lo que digamos sobre los problemas de sus detalles. Y lo mismo podría decirse sobre el papel de las leyes en *Leyes*. En *República* Platón está convencido de que el fundamento de una buena sociedad es un conjunto bueno y virtuoso de gobernantes. También es una sociedad libre de crímenes poblada por virtuosos, y las leyes, si las hay, parecen consistir sólo en el *fiat* de los buenos gobernantes, que están allí por derecho. Ahora bien, en la segunda mejor sociedad, en la que hay tanto crimen y maldad como virtud, los gobernantes virtuosos y eficientes aún serán necesarios, pero las buenas leyes parecen ser por lo menos tan importantes como ellos, y acaso se han posicionado como la gran salvaguardia de una sociedad virtuosa y bien organizada. Y una vez más parece estar resonando el timbre de cierta modernidad en el argumento de Platón cuando vemos cómo, cuando las cosas ocurren como esperamos en nuestras propias democracias, las buenas leyes, como la que estipula elecciones cada cuatro años, pueden salvarnos y a menudo nos salvan de los bribones e insensatos que a veces colocamos en el poder.

Pero, una vez más y de manera desconcertante, justo cuando estamos empezando a sentirnos cómodos con una dirección que Platón parece liderar, otro principio platónico emerge y viene a detenernos. En *Leyes* 957d, se dice que el texto de la ley es aquello que un buen juez «poseerá dentro de sí mismo, como un antídoto contra los otros discursos». Dentro del contexto, «los otros discursos» parecen ser cualquier forma de argumento que conduce a formas de actividad moral y socialmente inaceptables tales como, en palabras de Platón, «la estupidez, el libertinaje y la cobardía». Los que adhieren a tales formas de discurso, dice Platón, deben ser persuadidos a abandonarlas, si son capaces de ser tocados por la persuasión; si no lo son, deben ser ejecutados.

Hemos sido retrotraídos de un solo golpe a un problema que simplemente no desaparecerá, a saber, a la doctrina de Platón sobre el vicio incurable (o incorregible) y a la relación que ella tiene con sus puntos de vista acerca de la persuasión. Como vimos antes, un rasgo intrigante del diálogo que nos ocupa es que las leyes tendrán preámbulos de naturaleza persuasiva. Muchos

de los ejemplos de persuasión operan a un nivel un tanto inferior al del discurso racional (por ejemplo, al nivel del miedo al castigo); pero en el caso más importante de persuasión, a saber, el relativo a la existencia y las actividades de los dioses (que, según se desprende de *Leyes*, son el fundamento de toda moralidad), ella comporta, en gran medida, un conjunto de argumentos que pretenden ser racionales.

En el libro X de *Leyes*, Platón nos presenta un conjunto de argumentos encaminados a probar la existencia de los dioses. Los dos primeros, a partir del orden del universo y de la opinión universalmente aceptada, son familiares. El tercero, a partir de la noción de alma como movimiento que se mueve a sí mismo, fue esbozado primero en el *Fedro*, pero a quienes no hayan leído este diálogo les resultará del todo nuevo y diferente. Más relevante para nuestro actual propósito es la aseveración de Platón según la cual esas almas automotoras que son los dioses (que ahora claramente se identifican como las inteligencias que mueven a las estrellas y los planetas, no con el panteón olímpico popular), no sólo cuidan de nosotros, sino que son inmunes a todo soborno. Ellos son también, como lo ha puesto en claro gran parte del resto de *Leyes*, absolutamente centrales en la concepción platónica de una buena sociedad; y lo que asientan como ley moral, constituye el fundamento de toda ley humana sana, como Heráclito lo había proclamado (frg. 114 DK) hacía más de un siglo.

Así, la creencia en estos dioses, en su cuidado providencial y en su inmunidad a todo soborno, es obligatoria. Disentir no sea más que en uno de estos tres puntos sería base suficiente para una acusación de ateísmo. Si se prueba que la acusación es bien fundada, el castigo es de cinco años de cárcel. Si, después de los cinco años, el acusado sigue empeinado en sus creencias, se le abren dos posibilidades. Si, dice Platón, la persona es de una buena índole moral, el castigo se reducirá a la simple ejecución. Pero si el ateísmo se combina con una mala índole moral, traerá consigo un castigo mucho más espantoso. El acusado se mantendrá vivo en la prisión central y se le negará, hasta su muerte, «el acceso de cualquier ciudadano libre» (909c). A su muerte, será «arrojado más allá de la frontera, sin sepultura».

Basta con retroceder a la *Antígona* de Sófocles para entender las implicaciones de lo que Platón está diciendo. Ejecutar a una persona es simplemente matar un cuerpo, dice Platón; el alma continúa viviendo, y podría alcanzar la bienaventuranza en el futuro. Privar a una persona de los derechos de ciudadanía y negarle en consecuencia la sepultura es condenarla a una muerte en vida aquí y ahora, y tras ello perseguir su alma incluso después de la muerte. Cuando Creón ordena que el cuerpo de Polinice se deje insepulto, Antígona clama al cielo pidiendo justicia y sostiene que las leyes universales, anteriores incluso a Zeus, están de su lado. Pero Clinias y Megilio no son ninguna Antígona, y se nos deja inferir que Platón cree que, para el incurable estado en que el ateísmo se combina con un carácter inmoral, el Estado tiene, no sólo el derecho, sino también el deber de imponer los castigos extraordinarios que acabo de mencionar y que, al hacerlo, lejos de actuar en contra de una presunta ley moral universal, lo hace en pleno acuerdo con la voluntad de los dioses.

Como vimos antes, gran parte de la fuerza motora que hay en la postura de Platón radica en su convicción de que posee una serie de argumentos racionales a favor del teísmo: de un teísmo benevolente y exclusivamente benevolente. También cree con claridad que, en buen número de casos, la negativa a aceptar tales argumentos lleva a una conducta que puede caracterizarse como incurablemente mala y, por tanto, digna del último castigo. Digo «en buen número de casos», porque admite que hay ateos buenos. ¿Por qué, en tal caso, han de ser castigados? Primero, porque su bondad radica en aspectos de su carácter diferentes de su ateísmo; en tanto ateos, dice, son malos (*kakón*: 907c1; cf. 891b5). Segundo, a causa del riesgo de que sus argumentos puedan conducirlos a una actividad inmoral (907c2-3) e incluso, es de suponer, a cosas como los actos de cobardía (957e2); un riesgo para el Estado que será rápidamente aniquilado por el golpe por así llamarlo preventivo de la ejecución.

Pero la pregunta importuna queda en pié: ¿por qué es aparentemente malo en sí mismo ser ateo, independientemente de las consecuencias? Platón no ofrece ninguna respuesta. Pero en el contexto parece estar sugiriendo que, sean cuales fueren las otras virtudes, es un acto de criminalidad moral negarse a aceptar tanto la validez como la solidez de sus propios argumentos relativos a la existencia y la naturaleza de los dioses. Una cosa es, en efecto, pecar contra la luz, y esto no puede perdonarlo el Estado (y acaso tampoco el mismo

Platón), incluso si después pueden hacerlo los dioses.

Puede ser que también estemos buscando aquí la respuesta, o una parte de la respuesta, a una pregunta enormemente difícil que he planteado antes y que es lo que Platón habría podido considerar como la prueba de una tesis suya a la que ha adherido por lo menos desde la *República* y posiblemente durante toda su vida: la tesis de que ciertas formas de conducta inaceptable son irremediables y merecen la muerte inmediata. En el escenario pintado en este último diálogo, Platón nos ofrece finalmente un ejemplo de lo que constituiría una prueba de esto para los responsables de juzgar y autorizar la sentencia. Tal resulta ser el ateísmo contumaz, evidenciado por la negativa a retractarse después de cinco años pasados en una casa correccional, vinculado con una vida inmoral que se evidencia en crímenes sociales tales como la desertión de un campo de batalla. No sabemos si consideraba como igualmente irremediable el ateísmo contumaz unido a la bondad del ateo en otros dominios. De todos modos, hemos visto ya que éste era considerado como suficientemente peligroso para el bien público en potencia como para merecer la muerte en tanto castigo preventivo. Sobre este punto Platón no va más lejos.

Otra área en la que el autor encuentra un vicio mayor aunque en apariencia no incurable es, para sorpresa indudable de sus primeros lectores y de muchos otros, desde entonces, la de la homosexualidad. Para los lectores de los diálogos platónicos tempranos, especialmente del *Banquete*, la *República* y el *Fedro*, la práctica homosexual es simplemente una parte de la escena y una práctica tolerada, si no activamente defendida. Era, ciertamente, una debilidad y una desventaja, al compararse con una relación puramente espiritual entre los amantes. Pese a ello, el premio celestial que a éstos se otorga por su amor, el cual, en tanto guiado por el honor (*timê*), no cede el lugar sino al amor puramente filosófico (cf. *Fedro* 256c1), será, como dice Platón, «no pequeño» en la vida del más allá.

Volviendo a *Leyes*, vemos que las prácticas homosexuales, masculinas o femeninas, incurrirán en lo que ha debido considerarse en esa época como lo más cercano a la pena de muerte, a saber, la privación del honor, la *athimía*, que era entonces el término técnico para designar la privación de los derechos cívicos. En la Atenas del tiempo de Platón, este castigo se imponía a los que se consideraba como crímenes de Estado; por ejemplo, a la desertión de un

campo de batalla. Ahora bien, Platón lo extiende ahora a lo que hasta entonces ha visto a lo sumo como una debilidad personal. Y da de ello una razón que, desde entonces, ha quedado resonado en el mundo de la filosofía y obtiene aún una numerosa aprobación. Detengámonos, pues, en ella por un momento.

Como muchos lo han notado, los diálogos de Platón han sido escritos, con una o dos pequeñas excepciones como *Fedro* 230b, como si el entorno natural fuera inexistente, e incluso allí Sócrates restituye rápidamente las cosas a la tierra con su observación de que «los árboles y el campo abierto no me enseñarán nada, mientras que sí lo harán los hombres de la ciudad». Tampoco en *República* tiene el mundo nada que enseñar al futuro gobernante-filósofo. La fuente de aprendizaje es el mundo de las Formas, mientras que el mundo físico es, en el mejor de los casos, una simple ayuda, cual la pluma y el papel para un matemático. ¿Por qué, pues, encontramos ahora a Platón argumentando, con detalles bastante minuciosos, que la naturaleza, particularmente la naturaleza *qua* productiva, es en realidad un guía preciso para la conducta, y también un preciso fundamento para la condenación de la actividad homosexual de cualquier tipo? ¿Qué es lo que lo ha conducido a lo que, frente a ello, es un notable cambio de postura?

Podemos empezar con un pasaje del *Fedro* que suele ser muy mal traducido. Me refiero a 250e-251a. Hablando de la debilidad que lleva al amante homosexual al sexo físico, lo describe –según la mayoría de los traductores– como «el que corre tras un placer contranatural». Si los traductores tuvieran razón, este sería probablemente el primer pasaje de sus escritos en que los nuevos puntos de vista de Platón se vuelven manifiestos. Pero la traducción es errónea. Lo que Platón dice no es «el que corre tras un placer contranatural», sino «el que corre tras el placer de manera innatural»¹. Según esta traducción, el pasaje sigue siendo muy importante para todo aquel que se proponga entender el desarrollo del pensamiento de Platón, pero importante de un modo completamente diferente del que comúnmente se imagina, como luego veremos. Volviendo una vez más a *Leyes*, descubrimos que Platón, o bien empezó a mirar el mundo biológico que nos rodea con cierto detalle, o bien

¹ N del T: Me permito recordar que el texto de 251a1 es ἀπαρὰ φύσιν ἡδονὴν διώκωνή.

se puso a escuchar a otros (¿tal vez a Aristóteles?) que lo hacían. En el mundo de los animales, dice, notamos que las bestias se aparean en parejas que se mantienen fieles por toda una vida, y cualquier relación sexual que emprenden tiene como meta la reproducción de la especie. Sería, pues, un «argumento por persuasión», añade, utilizar la naturaleza como guía y calificar la conducta humana homosexual de contranatural, del mismo modo como la naturaleza claramente ha prohibido esa conducta como contranatural entre los animales del mismo sexo.

Creo que lo interesante de este argumento, aparte del uso que hace de la naturaleza *qua* productiva como su norma, es su suposición ulterior de que el estro o, con más precisión, los periodos de pre-estro y estro de la vida animal (840d) también tienen algo que enseñarnos. Y es aquí donde el pasaje del *Fedro* que acabo de citar puede ayudarnos. La «naturaleza» de la que Platón está hablando aquí no es una naturaleza violenta, sino una naturaleza que se caracteriza por el equilibrio y la moderación. Es una naturaleza que se mueve dentro de unos límites cuidadosamente pre-ordenados, a fin de realizar fines específicos, y todos los placeres que a ella se unen parecen considerablemente moderados en contraste con el mundo de los seres humanos, donde parece que el grifo no se cierra nunca. Así, lo contranatural en gran parte de nuestra conducta sexual está, según *Fedro*, en nuestra perpetua «persecución del placer», lejos de la práctica de la moderación.

Platón completa su cuadro de la naturaleza-paradigma pretendiendo que éste pone de manifiesto la fidelidad marital, como acabamos de verlo. Esta creencia le conduce a aseverar ulteriormente que las relaciones heterosexuales, dentro o fuera del vínculo matrimonial, deben calificarse de igualmente contranaturales si su propósito no es la procreación (839a). Recomienda, en consecuencia, que la ley de la *athimia* (privación de los derechos civiles) que ha de aplicarse a los amantes homosexuales, sea igualmente aplicada a los varones casados que fueren sorprendidos en enlaces adúlteros o en la práctica del concubinato (841d-e).

Leyes es un diálogo con una enorme cantidad de detalles, y no podemos esperar captar su verdadera complejidad con una sola lectura. Espero, sin embargo, que he llegado a señalar suficientes tópicos que, por una razón u otra, nos permiten a la postre llegar a entender el problema cautivador con

que empecé mi charla, a saber, el de saber si cabe decir que el Platón de las *Leyes* ha cambiado su modo de pensar en una proporción significativa de su pensamiento. Podemos empezar con la idea de que ciertos aspectos «sociales» claves de *Republica* siguen considerándose paradigmáticos (807b, cf. 739d-e), pese a que la declaración de ello se encuentra formulada de manera un tanto equívoca, en términos que sugieren que la privacidad en materia del matrimonio, de los niños y de la propiedad es un problema global con sus ejemplos potenciales, y no tan solo un problema que concierne a la vida de la clase de los guardianes. Es, sin embargo, oscuro a qué equivale esta afirmación en la práctica, en particular cuando Platón añade que la sociedad paradigmática en cuestión será poblada por «dioses o hijos de dioses» (739d6). La conclusión natural de todo esto, una conclusión que, a mi saber, nunca es sacada en *Republica*, es que los ciudadanos de tal Estado no son realmente humanos. Uno capta en esta frase una objeción que Platón pudo haber oído desde el comienzo, y de sus propios estudiantes. Sea cual fuere la verdad de todo esto, él mismo, en la época en que llega a escribir *Leyes*, piensa con toda claridad que ello caracteriza su paradigma con exactitud.

Con esta aclaración, podemos ahora plantear el problema de qué constituye una prueba, si hay algo que lo haga, que justifique su pretensión de que aún adhiere al paradigma así clarificado. Una respuesta simple consiste en sostener que su adhesión a la idea de una sociedad paradigmática es ahora, de hecho, puramente nominal, como fue (o había llegado a ser) incluso en la época en que redactó *Republica IX*. Tal sociedad puede ser algún tipo de modelo guardado en el cielo, mas no tiene ningún valor más allá de lo puramente nominal, pues no puede ser ejemplificado. Pero esta respuesta, si tuviera algún mérito, necesitaría una clarificación. En *Republica* se emite positivamente la duda de si tiene alguna importancia que el paradigma llegue alguna vez a ser ejemplificado, e incluso su carácter paradigmático va precedido de un «quizás» (*Rep.* (592a-b)). En *Leyes* (807b), no se pone en duda el carácter paradigmático de la sociedad divinamente poblada, pero se señala que «acaso no es susceptible de ejemplificación».

Pero incluso con estas clarificaciones, aun nos topamos con un problema. Si vamos a hablar de posibles cambios de punto de vista sobre tópicos importantes, no podemos comparar una sociedad paradigmática, y

aún más si probablemente no es susceptible de ejemplificación, una sociedad poblada por dioses, con una que aspira a ser una sociedad poblada por griegos de carne y hueso. ¿Qué hay que nos impida creer que, incluso en la época en que redactó la *Republica* -posiblemente unos treinta años antes- si Platón hubiera decidido escribir sobre una segunda mejor sociedad habitada por griegos reconocibles de la época, no hubiera escrito precisamente el dialogo ahora llamado *Leyes*?

Hay, según creo, muchas cosas que pueden impedirnos que lo creamos, pero sólo si, poniendo de lado el problema de un paradigma, concentramos nuestra atención en ciertos rasgos de los dialogos escritos entre la *Republica* y las *Leyes* que parecen captar la vision de Platon sobre el mundo que nos rodea, en especial sobre el mundo político y social circundante, y esto de tal modo que nuestras comparaciones sean en todo momento y con toda claridad entre naranjas y naranjas y no entre manzanas y naranjas. También debemos tener presente la posibilidad de que, en algunas ocasiones, Platon tome en consideración puntos hasta entonces no discutidos en los dialogos y que, al hacerlo, diga algo que es no sólo completamente nuevo, sino también inimaginable sin elementos de la discusion que tuvo lugar en dialogos de los años intermedios tales como *Político*, *Teeteto*, *Parmenides* y *Timeo*, para no mencionar sino cuatro de ellos.

Teniendo todo esto como hilo conductor, observamos de inmediato buen número de cuestiones que requieren investigacion. El *Político*, escrito entre *Republica* y *Leyes*, también habla, lo mismo que *Leyes*, de una segunda mejor sociedad en contraste con la ideal. Tenemos, pues, en su presencia un punto inmediato de comparacion. En particular, cuando también esta segunda mejor sociedad nos es descrita como «preservándose a si misma mediante la sujecion a un código de leyes» (297d; cf. 301a, e). En esta situacion abiertamente análoga, estamos ahora simplemente en capacidad de mirar a Platón autor del dialogo en su lucha con los problemas del mundo real de la política, tal como él los concibe.

En este mundo real -dice- la democracia es de dos tipos: la que se sujeta a una ley y la anárquica; y esto del mismo modo que la monarquía y la oligarquía, que se dividen en dos clases, las que siguen unas leyes y las que prescinden de ellas. De entre las tres posibilidades de obediencia a la ley -

añade- la monarquía es la mejor y la democracia la peor; y de entre las tres posibilidades de prescindir de la ley, la democracia es la mejor y la monarquía (que ahora se describe como tiranía) la peor. Es un análisis fascinante, digno, sin duda, de un artículo aparte, que aquí menciono sólo de pasada, como un muy buen ejemplo del uso que Platón hace de la forma **dialogal** para exploraciones interminables de ideas familiares. Cuando este tópico se repite en *Leyes*, como hemos visto ya, Platón ha decidido que una situación óptima sería aquélla en que se combinaran los mejores rasgos, tales como él los concibe, tanto de la monarquía como de la democracia, y cuando se implementara esa noción de una «constitución mixta» que bajo una u otra forma ha estado flotando en el aire desde siempre.

En el *Político* la segunda mejor sociedad es la monárquica, con un gobernante masculino. Es una sociedad con una buena dosis de personajes perversos que -como dice- son llevadas, por la fuerza de su mala naturaleza, al «ateísmo, al exceso y a la injusticia» (308e). Esa gente, añade, será extirpada de la comunidad con medios tales como la pena de muerte, el exilio, la privación de los derechos civiles (**atimias**) y la reducción a la esclavitud (Ibid.). En *Leyes* parece haber abandonado la idea de la monarquía en favor de un grupo de gobernantes (masculinos una vez más), pero las otras ideas, excepto la de la reducción al *status* de esclavo, se hallan aún presentes y son ahora descritas con lujo de detalles; una en particular, a saber, la idea del papel central que desempeña en la sociedad el teísmo y la enorme promiencia que adquieren los riesgos que el ateísmo representa para la sociedad.

En cuanto al asunto del papel y el estatuto de las mujeres en la versión platónica de una segunda sociedad mejor, ya hemos señalado cómo, incluso en el contexto de la construcción de su sociedad paradigmática en la *República*, todavía es Platón en gran medida un hijo de su época al presumir que, en circunstancias no-paradigmáticas, las mujeres son propensas a ciertos vicios como la cobardía. Y esta idea es llevada adelante de manera devastadora en el *Timeo*, cuando sugiere que la mujer es, en realidad, un hombre que está siendo castigado por una mala vida anterior. También en *Leyes*, como hemos visto, ésta sigue siendo una parte de su visión global de las mujeres; sólo que, teniendo en cuenta la máxima utilización del talento, ellas deben ser educadas juntamente con los hombres.

Tentador como es comparar esta visión de la educación de las mujeres con su visión de la educación de las mujeres de los guardianes en la *Republica*, es, sin embargo, según creo, una tentación a la que debemos resistir, fundándome en lo que considero la buena base hermenéutica de evitar comparar paradigmas con ejemplificaciones. Estamos más seguros si la consideramos como una idea genuinamente nueva en los diálogos; como una idea nacida algún tiempo después de la redacción del *Político*, donde no hay huella alguna de que las mujeres sean educadas o desempeñen algún papel en el quehacer de la sociedad. Otra idea del mismo tipo genuinamente nueva parece ser la de las cuatro clases de propiedad, sin cabida para los extremos de riqueza y de pobreza. Tal es igualmente la idea del valor de los preámbulos de las leyes. Y también, de manera sorprendente, la del suicidio, una idea condenada unos treinta años antes, en el *Fedón*, y recomendada ahora como positivamente deseable en ciertas circunstancias.

Pero los ejemplos más extraordinarios de pensamientos genuinamente nuevos tienen que ver con sus puntos de vista sobre la naturaleza en cuanto procreadora, así como con sus normas de conducta sexual y sus concepciones del papel y el status de los dioses y los castigos contra el ateísmo. Se puede en ciertas ocasiones rastrear el origen de ciertas facetas de estos pensamientos, como vimos en el *Fedro*. Pero en términos generales, ellos son completamente nuevos (para desgracia de muchos) y algo que es muy difícil de imaginar suscribiendo al Platón de treinta años antes.

Se podría preguntar, en conclusión: ¿dónde cabe, dentro de todo esto, la famosa Teoría de las Formas? Dondequiera y en ninguna parte. Dondequiera si, al decir que su sociedad paradigmática sigue siendo su paradigma, Platón tuviera en mente cada uno de los rasgos de su *República*. En ninguna parte, según parece, si, al hablar de su sociedad paradigmática, hubiera llegado, con el paso del tiempo, a aceptar aquella muy desdibujada versión del paradigma que encontramos en *Político* y en *Timeo* así como, desde luego, en *Leyes* misma, y que fue, sin lugar a duda, la versión del paradigma aceptada por el mismo Aristóteles. Los unitaristas empedernidos (*died in the wool?*) continuarán diciendo, me imagino, que la versión hecha y derecha del paradigma, la Forma del Bien y lo demás, es siempre lo que Platón intentó, y seguirán pretendiendo que la Teoría de las Formas es sostenida por Platón hasta el final. Los anti-unitaristas

empedernidos, por su lado, continuarán negándolo por las razones más diversas.

Mi inclinación personal, transitando una de las numerosas posibilidades intermedias, sería sugerir que la Teoría de las Formas en su guisa trascendentalista pudo haberse derrumbado hacia el final, pero no su esencialismo. Y es este segundo el que, en último análisis, consolidado por la Teoría de las Formas Trascendentales como medida de todas las cosas (*República*), o por una teoría de los dioses astrales providenciales como medida de todas las cosas (*Leyes*), el factor verdaderamente unificador, dentro del pensamiento de Platón. En cuanto a la segunda mejor versión de una sociedad justa que hemos estado enfocando en esta conferencia, es, como hemos visto, una montaña rusa intelectual con cimas importantes e intimidantes depresiones, calculada para desafiar incluso al más decidido al compromiso, sea si se trata de evaluar o de resistir al horror. Lo cual es, desde luego, genuinamente dialéctico, y el corazón mismo de la filosofía.