

## DEMOCRACIA, SABER Y MULTITUD: PLATÓN Y EL DEMOS<sup>1</sup>

Laura Sancho-Rocher  
*Universidad de Zaragoza*

No debe extrañar que los estudios recientes vuelvan a plantear la cuestión de la posición de Platón –o de Sócrates y Platón– ante el sistema democrático en el que desempeñó –desempeñaron– su labor intelectual. Probablemente en contraste con los escritos surgidos desde la lógica reacción antitotalitaria –cf. K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*– tras la segunda guerra mundial, el enfoque en estos momentos deba mucho al pesimismo cívico que proviene de la escasa solidez que los teóricos valores democráticos presentan a veces en la práctica cotidiana de la política de los países más desarrollados. Ello explica, me parece, que muchos especialistas contemporáneos hagan una lectura de los diálogos del Académico en la que las críticas que ambos filósofos profieren no se interpretan como una aversión de fondo a la democracia, sino sólo a su malversación<sup>2</sup>.

En la actualidad y, a pesar de las diferencias de detalle, la mayoría de los expertos está de acuerdo en que de los escritos platónicos hay que considerar

---

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido realizado dentro de un proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología, BHA2000-1233.

<sup>2</sup> Un ejemplo claro, el interesante ensayo de G. M. Mara sobre el *Gorgias*, «Cries, Eloquence and Judgment: Interpreting Political Voice in Democratic Regimes», *Polity* 26, 2, 1993, 155-187, que reflexiona sobre los distintos modos de ejercer el derecho democrático a la opinión.

un apartado temprano de diálogos llamados «socráticos» porque reflejarían las ideas y modos de hacer del maestro de Platón, y porque todavía carecen de la metafísica y epistemología de las Formas que iría apuntándose paulatinamente en la época intermedia. Hasta donde llega mi conocimiento sólo D. Nails<sup>3</sup> ha desafiado de manera contundente y global la mencionada doctrina adquirida al pretender mostrar la imposibilidad de separar diálogos socráticos de diálogos platónicos de madurez, así como los aporéticos del resto.

El trabajo de Nails toma como punto de partida de su argumentación algo que subyace por lo general en la renovada línea interpretativa a la que me refiero arriba. Se trata, en suma, de conceder un valor especial al diálogo como forma no cerrada de exposición; e incluso a las circunstancias del mismo, sus personajes y la relación existente entre ellos<sup>4</sup>. Subraya Nails el hecho de que la filosofía socrático-platónica no constituya un pensamiento sistemático sino que, estando abierta indefinidamente a la refutación, haría imposible separar lo que es propio de Sócrates de lo que es de Platón, e incluso lo que es más primitivo de lo supuestamente más avanzado. Otros autores han destacado cuestiones como la de la *parresia* o libertad total de palabra de que hace gala el Sócrates de los diálogos como procedimiento filosófico, pero que constituye un rasgo típicamente democrático<sup>5</sup>; o subrayan lo fundamentado de las críticas socrático-platónicas en relación con la educación política o con la retórica<sup>6</sup>.

Creo que no cabe duda de que tanto Sócrates, si todavía se puede distinguir una postura estrictamente socrática, como Platón conocían bien los fallos en los que había incurrido la política ateniense, pero también es cierto que su labor no se circunscribió a señalar cuán alejados estaban determinados comportamientos de las ideas de legalidad y justicia, o de igualdad que se pretendía defender con el gobierno del *demos*, sino que, buscando las razones de lo que ellos consideraban una *politeia* incorrecta, dieron con los mismos fundamentos del régimen y de la práctica democrática.

---

<sup>3</sup> *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy*, Dordrecht, Bontón, Londres 1995.

<sup>4</sup> G. M. Mara, *Socrates. Discursive Democracy. Logos and Ergon in Platonic political Philosophy*, Nueva York 1997.

<sup>5</sup> S. Monoson, *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton 2000, pp. 154-180.

<sup>6</sup> Por ejemplo, J. P. Euben, *Corrupting Youth. Political Education, Democratic Culture and Political Theory*, Princeton 1997.

No es necesario buscar en ninguno de ellos a defensores de la oligarquía o de la tiranía como las históricas, para comprobar que hubieran preferido cualquiera de estos modelos si los destinados a gobernar hubieran sido espíritus filosóficos, expertos de la política<sup>7</sup>, ya que en ningún caso pensaron que la multitud fuera capaz de la «sabiduría» requerida para el gobierno. De cualquier modo no parece que se pueda negar la predilección de ambos por Esparta (Xen. *Mem.* III 5, 15-16, Pl. *Legg.*, 634d, etc) que, al fin y al cabo, constituía el paradigma político y social opuesto al de Atenas<sup>8</sup>.

El gobierno de la mayoría se fundamentaba en la concepción contractualista y variable de las leyes y en la igualdad básica de los derechos políticos de los ciudadanos, a los que consideraba capacitados para participar en la toma de decisiones políticas. Conocimiento político, persuasión retórica y contractualismo legal son tres de los caballos de batalla socrático-platónicos que recorren los escritos del Académico desde las obras de juventud a las de vejez.

## I. SÓCRATES

Realmente es complicado obtener una imagen completamente perfilada de la figura de Sócrates a través de Platón<sup>9</sup>. Hay que contar con el hecho ineludible de que el primero no escribió nada y su discípulo mucho pero nunca en nombre propio. La historiografía ha ido asentando algunas conclusiones acerca de lo que el uno defendió o de lo que el otro no llegó nunca a decir<sup>10</sup>, pero casi siempre se trata de aspectos del pensamiento socrático que Platón desarrolló

---

<sup>7</sup> En palabras de R.W. Sharples, «Plato on Democracy and Expertice», *G&R* 41, 1994, 49-56, lo que Sócrates/Platón rechazan es la ignorancia, más aún que la democracia.

<sup>8</sup> El tema de si Sócrates apoyó o instigó a los oligarcas de fines del s. V, los cuales eran sin duda filolacedemonios, está en la base de la interpretación que se hace de su condena en 399. La bibliografía es abundante, cf. como muestra conspicua de opiniones antitéticas: L. Rosseti, «Il momento conviviale dell'eteria socratica e il suo significato pedagogico», *AS* 7, 1976, 29-77; y G. Vlastos, «The Historical Socrates and Athenian Democracy» *Pol. Theory* 11, 4, 1983, 495-516.

<sup>9</sup> W. J. Prior, «The historicity of Plato's Apology», *Polis* 18, 2001, 41-57, argumenta que mucho de lo que Platón atribuye a Sócrates son interpretaciones platónicas de las doctrinas de su maestro.

en un sentido bien conocido, como es que de la necesidad socrática de la definición pasase Platón a postular un mundo real de Formas invariables y eternas.

Pero dentro de esa comunidad, sin aparente solución de continuidad, de personajes y filosofías, queda una frase eminentemente socrática: Sócrates dice que él no sabe; por eso pregunta y, con ironía, insiste en la esperanza de que otros le conduzcan al conocimiento<sup>11</sup>. No obstante, sabe que no le van a proporcionar aquello de lo que ellos mismos carecen. Porque, a pesar de no saber nada, Sócrates dice ser el más sabio de los atenienses (*Apol.* 21ad, cf. *Menón* 71b; *Teet.* 149a) ya que al menos sabe que no sabe nada, mientras el resto lo ignora. Con esa pretendida humildad puede desacreditar cualquier opinión individual y cualquier decisión tomada por cualquiera de las instituciones multitudinarias democráticas.

Es sabido que en la democracia directa ateniense el pueblo era soberano a través de la Asamblea y que ésta era la que gobernaba de hecho. Además, los tribunales populares, que estaban constituidos por miembros de cualquier clase censitaria, eran quienes juzgaban todo tipo de acusaciones políticas, ejerciendo de este modo como un poder complementario al de la Asamblea especialmente en el control de los individuos más poderosos o sobresalientes. Cuando Sócrates afirma que él no sabe nada y los demás tampoco, su aserto plantea grandes consecuencias de carácter político que, por otro lado, no oculta el filósofo.

Con la mayoría ni tan siquiera habla (*Gorg.* 473e), lo que implica desinterés y/o desprecio hacia la actuación ante Asamblea y tribunales. Quizás considera imposible conducir a una multitud a la evidencia de su desconocimiento. Por ello su táctica es hablar sólo con un individuo en cada ocasión (*Critón* 30e). Cuando algún personaje se presta al diálogo, a pesar de lo que Sócrates diga, él ya sabe a dónde quiere conducir a su interlocutor, porque si bien dice no saber

---

<sup>10</sup> Un punto de inflexión parece estar constituido por la fuerte influencia pitagórica recibida por Platón a partir del primer viaje italiano en 367 a.C, momento desde el que emerge en sus escritos la necesidad de buscar al auténtico político. Cf. J. S. Morrison, «The Origins of Plato's Philosopher-Statesman», *CIQ* 8, 1952, 198-218. Según G. Klosko, *Plato's Political Theory*, Nueva York, Londres 1986, pp. 118-120, una de las mayores diferencias era que para Platón la educación tenía que ver tanto con elementos irracionales como con los racionales; en p. 166 establece también una ruptura entre la autonomía moral que Sócrates concede al individuo y la implantación de la epistemología de las Formas platónica.

<sup>11</sup> A. Nehamas, «What did Socrates teach and to Whom did He teach it?» *Virtues of Authenticity*, Princeton 1999, 59-82, insiste en la autenticidad de esta declaración.

definir aquéllo sobre lo que pregunta, lo que sí sabe es que el otro, además de desconocer la definición correcta, está imbuido de ideas erróneas (*Teet.* 150 bc)<sup>12</sup>, lo que es peor ya que, mientras Sócrates no da un paso en falso, sus interlocutores actúan irreflexivamente.

La exigencia de llegar al conocimiento de las esencias como única vía para poder opinar acerca de algo e incluso para actuar, constituye un requisito tan elevado que incapacita a los individuos comunes —es decir todos los humanos— para la política. Esta condición es lo que suele denominarse «intelectualismo» socrático. Se ha dicho que Sócrates, efectivamente, no es tan simple como para creer que basta conocer el bien para la buena acción, sino que sostiene que el conocimiento es requisito imprescindible aunque no suficiente<sup>13</sup>. Con todo, hay que señalar que la mayor parte de las veces los seres humanos decidimos qué es bueno o justo por razones emocionales además de racionales e, incluso, por delante de éstas. Hay, sin duda, una educación de las emociones y sentimientos, a la que alude Protágoras en el mito de Prometeo, cuando cita a la *dike* y la *aidos* como dotación básica de todos los humanos capaces de ser seres sociales a través del aprendizaje. Cabría, por tanto, plantear si lo primero es conocer «lo justo» o, por el contrario, la variedad de acciones justas, antes de poder ensayar una definición de justicia. Si para decidir sobre una acción política hay que saber qué es lo bueno y para juzgar a un delincuente conocer lo justo y poder dar una definición irrefutable, no sólo es imposible la acción democrática, sino cualquier tipo de gobierno humano. Los expertos requeridos por Sócrates no existirían a pesar de su afirmación de que hay que obedecer al que sabe (*Apol.* 29b, *Critón* 44cd, 47de, *Eutid.* 6e, *Laq.* 184 e, *Teet.* 179a)<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> G. Klosko, «Rational Persuasion in Plato's Political Theory», *History of Political Thought* VII, 1, 1986, 15-31, ha analizado las condiciones del *elenchos*: El interlocutor debe tomárselo en serio y estar predispuesto a la indagación intelectual y a renunciar, caso de exigirlo el argumento, a sus principios morales arraigados. El estudio más clásico sobre esta forma de conversación es G. Vlastos, «The Socratic Elenchus», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 1983, 27-58.

<sup>13</sup> Cf. G. M. Mara, *Socrates, Discursive Democracy...*, pp. 62-ss, quien pone de relieve el contraste entre lo que Sócrates dice y lo que hace, lo cual demostraría que su postura no corresponde con la de un intelectualismo ingenuo. Cf, con todo, la consistencia de la opinión de que nadie hace el mal voluntariamente: *Protg.* 345de, 352bc, 357de, *Gorg.* 460be, *Legg.* 863ac.

<sup>14</sup> M.P. Nichols «The Republic's Two Alternatives. Philosopher-Kings and Socrates», *Pol. Theory* 12, 2, 1984, 252-274, señala la distancia entre la actitud inquisitiva de Sócrates y la seguridad matemática de los Filósofos-Reyes.

Pero no es verdad que Sócrates no sepa nada, ya que sabe, por ejemplo, que su misión, su deber moral (*Apol.* 37e-38a), es filosofar del modo en que lo ha hecho toda la vida; que no es justo hacer daño (29b, *Critón* 49ab); que es preferible recibirlo que hacerlo (*Gorg.* 469b, 488e-489a); que la multitud es incapaz de conocer (*Apol.* 31c-32a; *Critón* 47cd); que una vida sin reflexión no merece ser vivida (*Apol.* 38a), y quizás alguna cosa más<sup>15</sup>.

Que no sabe nada es lo que Sócrates afirma de sí mismo pero no se comporta como tal en las conversaciones que recogen los escritos de su discípulo; Sócrates lleva siempre la dirección de los diálogos. También dice que él es el único verdadero político (*Gorg.* 521d<sup>16</sup>) y que para serlo es necesario poseer un determinado tipo de conocimiento que los políticos de hecho no tienen. Quizás la idea de no saber nada pero saber mucho más que los demás por conocer el alcance de su desconocimiento haya de ser tomada de un modo menos textual, porque la actitud que Sócrates adopta en diversos momentos implica que su visión de la justicia participa de muchas creencias tradicionales y, probablemente, juzgaría adecuado que otros con sus conocimientos gobernarán la ciudad, mientras que no debía hacerlo la chusma de ignorantes que nunca había tenido tiempo para la reflexión o para la educación: y tampoco la raza de los políticos-rétores, esclavos –en lugar de amos o dirigentes– de esa chusma.

## II. PLATÓN Y LA DEMOCRACIA

Platón no nos ha legado una exposición detallada de su visión del funcionamiento democrático de sus días, ni un argumento ordenado de las razones de su disgusto ante la democracia. Su obra, sin embargo, está plagada de alusiones incidentales y de exposiciones extensas acerca de muchos de los principios más conspicuamente democráticos, como es el de igualdad política (véase el

---

<sup>15</sup> Sobre la coherencia de la enseñanza socrática, cf. C. Inglessis-Margellos, «Socrate et son double» *REG* 107, 1994, 85-106.

<sup>16</sup> En este pasaje Sócrates premoniza su condena por esa razón, en *Critón* (31de) afirma que si se hubiera dedicado a la política no hubiera evitado la muerte antes, y en *Político* Platón, tras explicar la necesidad de la «segunda navegación», de aceptar un gobierno de leyes, deduce también el imperativo de condenar al verdadero político: cf. J. Solana, «Statesman (299bd) and the Condemnation of Socrates», *Polis* 12, 1993, 52-62.

*Protágoras*), o de las prácticas de mayor arraigo en el sistema político ateniense, como es la retórica (véase el *Gorgias*). En todos los casos el rechazo platónico-socrático alcanza a lo esencial bien sea del principio en cuestión, bien sea de la praxis en particular.

En dos contextos agrupa los distintos tipos de regímenes existentes en modos ideales, incluyendo lógicamente la democracia<sup>17</sup>, pero sin exponer las instituciones propias de cada uno ni las distintas combinaciones entre instituciones y participación que originan todas las variantes que, con muy distinto talante, Aristóteles intentará más tarde clarificar. El desprecio por lo concreto del funcionamiento real es típicamente platónico. En la *República* enumera cuatro regímenes que son producto de la degeneración del régimen ideal<sup>18</sup>. El foco de interés en este contexto es la descripción del individuo característico de cada forma constitucional, o mejor, del alma-tipo (445cd, 544e) del hombre timocrático, oligárquico, democrático y tiránico, almas todas ellas injustas a diferencia de las almas equilibradas de los hombres justos (443ce, cf. *Gorg.* 504d) y, sobre todo, de la de los filósofos (591c-592b). En el *Político* tras dejar asentado que el único gobierno político es el que surge del conocimiento, ensaya una clasificación de imitaciones<sup>19</sup> de la verdadera *politeia* que responde a dos criterios: el de aceptación y el de respeto a las leyes (291e; 301a-ss). De ahí surge una división por dos de la clásica tripartición relativa al número de individuos que ejercen el poder: monarquía-tiranía, aristocracia<sup>20</sup>-oligarquía y democracia (un único nombre para el gobierno de la mayoría sea de acuerdo con las leyes o no, 302de).

El largo excurso de *República* posee ante todo un gran valor psicológico ya que no sólo describe los rasgos característicos de los individuos propios de cada sistema político sino también cómo surgen, dada la educación recibida, el tipo de padre que tienen o las compañías que frecuentan. El origen de la democra-

---

<sup>17</sup> Cf. A. W. Saxonhouse, *Athenian Democracy. Modern Mythmakers and Ancient Theorist*, Notre Dame Press y Londres (1996) pp. 87ss.

<sup>18</sup> Sin embargo, en *Leyes* 693d-ss, de la democracia, que representa el principio de libertad, y monarquía, surgen el resto de los regímenes. En 832bc tampoco democracia, tiranía y oligarquía son verdaderas *politeiai*, sino regímenes de facción.

<sup>19</sup> Imitación es también el régimen de Magnesia, *Leyes* 817b.

<sup>20</sup> No es lo mismo que la aristocracia de *República*, porque en Kallipolis gobiernan los filósofos, mientras que en esta clasificación del *Político* la existencia de Ciencia (293e) está excluida explícitamente por el Extranjero.

cia estaría según Platón en los hombres honrados a los que margina y empobrece la oligarquía (555be). Cuando consiguen, tras una revolución, hacerse con el poder, destierran o matan a los ricos (557a). Con ello pretende que la democracia es un régimen de clase<sup>21</sup>, en lo que coincide con muchos de los críticos de la democracia desde los tiempos de Pseudo-Jenofonte. Se trata, sin duda de una simplificación que no se ajusta a los hechos, puesto que, concretamente en Atenas, no fue implantada mediante una revolución, sino a través de un largo proceso pacífico si bien no exento de tensiones. Los «ricos» tradicionales nunca fueron excluidos, ni sufrieron ningún tipo de expropiación de bienes.

No olvida mencionar Platón los que son pilares fundamentales de la democracia: la igualdad y la libertad. Expulsados los ricos, el resto participa en el gobierno y lo hace por sorteo (557a), mecanismo antiguo, adoptado y explotado en el régimen ateniense por las posibilidades igualatorias que posee. Combinada con la total anarquía, la igualdad democrática hace iguales a los desiguales<sup>22</sup> (558c), y afecta también a la estructura interna del alma del hombre democrático en la que ya no hay jerarquía de la razón sobre los apetitos sino que los deseos crecen sin medida (559ce). La libertad de los demócratas excluye el respeto a toda norma o ley (558a), escrita o no escrita (563d), y de este contravalor nace, en último grado, la tiranía (563e, 574e). En esta descripción es evidente que Platón maneja el concepto de alma tripartita (436ab, cf. 580d-581c) para cuya clarificación inició la construcción de la «ciudad en palabras»<sup>23</sup> ya que lo que es más pequeño se aprehende a través de lo mayor (368d). El alma sana es aquella en la que el elemento racional e inmortal controla al apetitivo (442 d-443e) del modo en que en la ciudad buena y justa (lib. II-IV) los hom-

---

<sup>21</sup> A. Fuks, «Plato and the Social Question: the Problem of Poverty and Riches in the Republic», *AS* 8, 1977, 49-83, destaca el interés de Platón en evitar las graves tensiones contemporáneas derivadas de grandes injusticias sociales, pero sin conceder igualdad política.

<sup>22</sup> Sobre la verdadera igualdad que es proporcional o geométrica, cf. *Gorg.* 507e-508b, y *Legg.* 757b. Para el tema de la igualdad en Platón son fundamentales: F.D. Harvey, «Two Kinds of Equality», *Cl&M* 26, 1965, 101-146; H. Thesleff, «Plato and Inequality», I. Kajanto, ed., *Equality and Inequality of Man in Ancient Thought*, Helsinki 1984, 17-29.

<sup>23</sup> J. P. Maguire, «The Individual and the Class in Plato's Republic», *CIJ* 60, 1965, 145-150, y I. A. Jang, «The Problematic Character of Socrates' Defense of Justice in Plato's Republic», L. G. Rubin, *Justice v. Law in Greek Political Thought*, New York-Oxford 1997, pp. 5-6 señalan lo cuestionable de la analogía.

bres en cada caso hacen su cometido (441d-443b)<sup>24</sup> y, por tanto, los educados en el control racional, controlan también las vidas de los productores y los soldados. Igual que la tiranía del alma responde a una enfermedad que consiste en que la razón no domina al coraje o a los apetitos, la ciudad en manos del tirano es la más contraria a Kallipolis y la más infeliz (576e-577d).

Es sorprendente que diga de la democracia que no respeta las leyes, aunque este sea un tópico entre los oligarcas, dada la alabanza que de los demócratas del 403 hace en la *VII epístola* (πολλή ἐπικεῖα 325b) y, sobre todo, la afirmación, en modo alguno combatida por Platón, de Calicles en el *Gorgias* (483bc) para quien la multitud y los débiles son los que ponen las leyes. No parece descabellado suponer que en el contexto citado ahora, Platón se refiere a la supuesta ausencia de orden, norma o control en el hombre democrático, el cual valoraría por encima de cualquier cosa su libertad. Como se verá más adelante la defensa que en su madurez hizo el Académico de la ley reside en una concepción radicalmente distinta a la concepción democrática de la misma<sup>25</sup>.

La libertad democrática es también responsable de que este régimen abrigue en su seno múltiples caracteres humanos y, por ello, sea el más hermoso y pintoresco (καλλίστη...πεποικιλμένη, 557c) en apariencia. Del mismo modo que el individuo que se asemeja a esta forma política es καλός τε καὶ ποικίλος (562e). A diferencia de la unidad de la ciudad diseñada por Sócrates gracias a la dirección de los filósofos, esta ciudad democrática carece de orden y, por eso, es el fermento de la injusticia política por antonomasia, la tiranía.

Pretender resolver hasta qué punto Platón creía poder hacer viable el modelo de *República* es cuestión espinosa<sup>26</sup>. Primero, porque para él la ciudad pensada era real, del modo en que las Formas y no las apariencias correspondían con el ser y la verdad. Segundo, porque nunca renegó de lo más importan-

---

<sup>24</sup> No hay que olvidar cuál es el objetivo de la noble mentira (414d-ss), lograr la aceptación por parte de cada individuo del status social que por nacimiento les ha correspondido.

<sup>25</sup> Cf. M. Piérart, «Du Regne des Philosophes à la Souveraineté des Lois», W. Eder, ed., *Die athenische Demokratie im 4 Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 1995, 249-269, y A.W. Nightingale, «Plato's Lawcode in Context: Rule by written Law in Athens and Magnesia», *CIQ* 49, 1999, 100-122.

<sup>26</sup> Una discusión reciente puede verse en A. Ophir, *Plato's Invisible Cities. Discourse and Power in the Republic*, Londres 1991, 114-ss.

te, del principio según el cual deben poseer el gobierno los que posean la ciencia. Si era humanamente realizable, en lo menor, un alma equilibrada y sana en la que, como hemos visto, el elemento racional mandara sobre los deseos y apetitos, por qué no iba a ser posible, en mayor tamaño, una ciudad perfecta en la que los individuos se distribuyesen, para su propio beneficio, según las funciones para las que estuvieran capacitados. Era posible, pero poco probable (499d), y tendría que darse por la necesidad que obligara a los filósofos y tras persuadir a la multitud (499d-502a). El error platónico está en la base: en creer que en política es posible la dirección de una razón neutral y abstracta; de un conocimiento filosófico que tendría que asegurar la felicidad del filósofo y garantizar la de la ciudad<sup>27</sup>. La descripción de la «involución» que sufre Kallipolis y el alma aristocrática hasta la ciudad y alma tiránicas (pasando por timocracia, oligarquía y democracia) es índice de las convicciones platónicas. La democracia, para él, no se origina de un acuerdo mayoritario para ejercer el gobierno según unas normas, sino que es el régimen en el que no existe una jerarquía social mínima y en el que los filósofos no son escuchados; tampoco los criterios jerárquicos en los que se basan la oligarquía y la timocracia son adecuados, pero no hay que olvidar que la tiranía se incuba en la democracia.

Tres son los grupos que se perfilan en la democracia: uno es el de los dirigentes, agresivos y apoyados por un grupo de secuaces; son los zánganos, los más peligrosos (564cd). El segundo es el de los ricos que va separándose de la muchedumbre (564e). Finalmente, el pueblo soberano, el más numeroso y poderoso cuando se congrega (565a). Esta visión se corresponde con la que podemos extraer de otros diálogos y, especialmente, de las conversaciones que sostiene Sócrates en el *Gorgias*. La retórica es para Gorgias, Polo y Calicles el rudimento que proporciona al político poder y felicidad. La imagen feroz y licenciosa de los líderes democráticos en *República* es muy semejante a la que Calicles defiende como antítesis del filósofo (491e-492a): no es extraño que del zángano insatisfecho e inmoderado (573ab, 574de) surja el tirano, del mismo modo que para Polo y Calicles, demócratas del grupo de los «zánganos», es un paradigma envidiable la figura de Arquelao (471ac, 491e-492c), el tirano que propicia todos sus deseos y hace que estos crezcan hasta hacerse bien grandes no reprimiendo ninguno.

---

<sup>27</sup> I. H. Jang «The problematic...», pp. 5, 10, 13-14, argumenta con detalle la incompatibilidad entre la idea popular de justicia (bien común) y la «socrática» (equilibrio anímico, ejercicio de la dialéctica), así como entre gobierno político de la razón y felicidad de los filósofos.

La clasificación del *Político* es distinta porque responde a otras exigencias. De acuerdo con el criterio de cuántos participan en el poder, la timocracia y la oligarquía pertenecen al mismo grupo y, por eso, en este diálogo desaparece el término timocracia, al no ser preciso referirse a la cuestión de cómo es el régimen en cuestión en relación con el tipo de alma que en él se produce. Del mismo modo, pues, en referencia a la democracia, ya no es necesario sacar a relucir la libertad y desorden que reinan en el alma democrática, sino que Platón se limitará a destacar que, entre una democracia que mantenga respeto a las leyes y una que no, hay poca diferencia (303ab); en consecuencia, si se ha de vivir en un régimen que no cumple las leyes, resulta más llevadero aquél en el que todos son indisciplinados. Aunque en este pasaje pudiera parecer oscura la idea platónica, queda alumbrada a través de otros contextos<sup>28</sup>: los individuos superiores son capaces tanto de lo mejor como de lo peor. ¿Cómo sería una democracia obediente a unas leyes impuestas por el político?, según Platón no muy distinta al régimen permisivo descrito en *República*, ya que las masas son incapaces de nada excesivamente bueno pero tampoco de nada excesivamente malo (cf. *Critón* 44cd; *Rep.* 492a).

El *Político* es, según todas las clasificaciones habituales, un diálogo de plena madurez e, incluso, podría representar una cierta corrección de las expectativas platónicas de *República*<sup>29</sup>. Sin embargo, en este tratado lo que es pergeñado, por encima de cualquier otra cosa, es la figura del político auténtico, y la esencia de la ciencia que le corresponde en su doble vertiente teórica y práctica<sup>30</sup>. Sólo

---

<sup>28</sup> Incluso Jenofonte (*Mem.* IV 1, 3-4) atribuye a Sócrates una idea que sintoniza bien con la del Extranjero acerca de la democracia en el *Político*: las mejores naturalezas son las que más necesitan la educación ya que, ineducadas, son las peores y más dañinas.

<sup>29</sup> Así M. Schofield, «The disappearing Philosopher-King», *Saving the City. Philosopher-King and Other Classical Paradigms*, Londres, Nueva York, 1999, 31-50 cree que en Platón se abre paso el pesimismo que en *República* eran dudas sobre la posibilidad de que los filósofos gobernarán. A. Laks, «Legislation and Demiourgy: On the Relationship between Plato's Republic and Laws», *CLA* 9, 1990, 209-229, y «L'Utopie législative de Platon», *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 181, 1991, 417-428, considera que existe una mayor complementariedad entre los tres diálogos (*República*, *Político*, *Leyes*) ya que el último plantea la posibilidad de que gobierne la razón con el consentimiento de los ciudadanos.

<sup>30</sup> Ciencia cognitiva, crítica y directiva (ἐπιστήμη πολιτική· κριτική καὶ ἐπισαττική), cf. 259b-260b, 292b.

cuando, al final del diálogo, se plantea al Extranjero, la posibilidad de que no se encuentre nunca a un hombre así, surge la necesidad de trazar una vía alternativa («segunda navegación») en la que en lugar del político gobernarían uno, varios o la multitud, pero según las leyes escritas por aquél. El concepto de ley al que Platón ha llegado, en estos momentos, es lo que a continuación trataremos de analizar. La sociedad que es capaz de cohesionar el político parece menos jerárquica que la de *República*, ya que la figura del (los) filósofo(s) rey(es) es reemplazada por este hombre providencial, que se ocupa de su ciudad (278e) y es capaz de tomar medidas prácticas para momentos concretos (283b-284e); los grupos de guardianes y productores son sustituidos por la trama mixta que forman los caracteres más enfrentados –valor y moderación (306ab-ss)–, fruto de una labor de tejeduría propia del político (279b, 287a-ss). En todo caso se trata de evitar la divergencia de intereses y la confrontación de grupos de la democracia<sup>31</sup>.

Conviene también recordar que la norma escrita era una conquista y un valor defendido por los demócratas, y que de estas leyes la democracia tenía una idea muy clara: o eran leyes aquilatadas por la tradición y el uso, o eran votadas por los órganos democráticos. En todo caso, la ley era un contrato acerca de la justicia, en modo alguno un código cerrado. Este concepto de la legalidad es uno de los más combatidos por los oligarcas de fines del siglo V, y también por Platón. No hay que olvidar que la reinstauración de la democracia en 403 supuso la introducción de un mecanismo legislativo nuevo y la revisión de toda la legislación preexistente para su archivo y utilización posterior. Es decir que las dos experiencias oligárquicas que, momentáneamente, arrebataron a los atenienses su sistema político tradicional, se saldaron con la reintroducción de las leyes ancestrales, precaución obvia ante nuevos intentos revolucionarios.

### III. SÓCRATES, PLATÓN Y LA LEY

Un lugar común de la crítica platónica y de las evidencias que distancian a Sócrates del fundador de la Academia es el de la concepción de la ley. Para el

---

<sup>31</sup> Sobre la labor del político y la sociedad que su ciencia produce: P. Accatino, «L'arche del Politico», Ch. J. Rowe, *Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1995, 203-212; R. Weis, «Statesman as Epistemon: Caretaker, Physician and Weaver», *ibid*, 213-222; y Ch. Bobonich «The Virtues of Ordinary People in Plato's Statesman», *ibid*, 313-329

estudio de la figura de Sócrates, el texto fundamental es el diálogo llamado *Critón* y, en todo caso, la *Apología* platónica. Por lo que a Platón se refiere, además de lo que concretamente manifiesta en *Político* y *Leyes*, existen indicios en negativo en otros importantes diálogos, especialmente en *República*, aunque también en *Protágoras*, *Gorgias* o *Teeteto*, tres diálogos en los que la sofística es aludida en concreto. Con estos mimbres es muy posible que sea preciso volver a constatar dos cosas: diferencias entre ambos pensadores, más de grado que de enfoque; una evolución en el mismo Platón, otra vez, más de aplicación que de teoría.

En el *Critón* encontramos a Sócrates, poco antes de su muerte, hablando con el amigo que da nombre al diálogo, sobre la oportunidad y la justicia de que Sócrates huya de la cárcel y de la condena que le han impuesto los atenienses. Critón no ve en ello ninguna falta a la justicia ya que la condena, dice, ha sido injusta, extremo que, por supuesto, no contradice Sócrates. Entonces, ¿por qué no accede este último a escapar? Sócrates plantea a Critón que si las Leyes de Atenas pudieran hablar se defenderían diciendo que, al no cumplir la condena, Sócrates las estaba destruyendo, y eso sí sería injusto (50ab). La injusticia de esa actitud se basa en que es injusto romper un contrato libremente aceptado (49e, 52d). Existe, dicen las Leyes, un contrato implícito entre ciudadano y leyes que Sócrates jamás había criticado. Aceptando permanecer en la ciudad tras la mayoría cívica (51de), todo ciudadano asume la autoridad de las leyes, semejante a la de los padres (51ab), lo que supone que el individuo está casi en relación de esclavitud con respecto a las leyes que han criado o educado al ciudadano (50e).

Lo más llamativo de la argumentación de las Leyes de Atenas es la doctrina de obedecer o persuadir (51ab) que, en principio, tiene claras resonancias democráticas<sup>32</sup>. Era Protágoras, concretamente, quien defendía, según el mismo Platón, esa idea de lo legal y de lo justo: algo era justo mientras la ciudad lo

---

<sup>32</sup> La obra de R. Kraut, *Socrates and the State*, Princeton 1984, es una de las más influyentes recientemente sobre el tema. Cf. pp. 55-ss para su interpretación de que la persuasión de la que hablan las Leyes de Atenas sólo obliga a intentar persuadir. Kraut entiende que Sócrates acepta la desobediencia civil. T. Brickhouse y N. D. Smith combaten, con razón, tal lectura y creen que, según Sócrates, sólo es aceptable criticar una ley o, como mucho, desobedecer mandatos o leyes injustos: cf. F. Rosen, «A Creature of Modern Scholarship: Disobedience and the Crito», *Polis* 15, 1998, 1-12 y T. Brickhouse y N. D. Smith, «Rosen's 'A Creature of modern Scholarship' - A Reply», *ibid*, 13-22.

considerase de este modo y el ciudadano que deseara cambiar un principio legal debía persuadir a sus conciudadanos para que se convencieran de la ventaja de la innovación propuesta sobre la situación heredada (*Teet.* 167c)<sup>33</sup>. Platón se opone diametralmente a tal concepción de la justicia y, por ende, de la ley; por ello defendió que existía algo llamado Justicia y que las leyes no todos podían hacerlas sino sólo los expertos, los que conocían qué era lo justo y qué no lo era. Rechazaba toda concepción histórica de la moralidad y la justicia humanas tan en boga en su época y la de Sócrates y argumentó en contra del llamado, en términos modernos, contractualismo<sup>34</sup>.

Puesto que la postura democrática que representa la doctrina de Protágoras no ofrece dudas de su cualidad «contractualista», y la tendencia platónica queda bastante clara a lo largo de su obra, como se verá, la interpretación de las palabras socráticas ante Critón poco antes de beber la cicuta siguen encerrando muchas incógnitas: ¿cuánto deben esos términos a la defensa platónica del maestro?<sup>35</sup> ¿cuánto al propio Sócrates?, quizás a una predilección democrática o, por el contrario, a una concepción autoritaria de la ley. El hecho, incluso, de que Platón presente a su maestro siempre empecinado en defender que él no sabe nada y que no es maestro de nadie<sup>36</sup>, mientras que el Académico llegó a postular la necesidad de que los filósofos (y, por tanto, los que saben) goberna-

---

<sup>33</sup> El fundamento de esta doctrina política es la teoría del conocimiento basado en la percepción que, por fuerza, ha de ser individual. Se resume en la frase «El hombre, cada hombre, es medida de todas las cosas...» (*DK* 80 B1; *Teet.* 160d). Contra la doctrina del hombre medida, Platón sitúa la de el sabio es medida (171d-ss, 179a).

<sup>34</sup> Sobre el origen democrático de esta teoría, cf. A.S. Voelke, «Pacte social et liberté», *Revue de Philosophie Ancienne* 2, 1983, 203-225, y Ch. Kahn, «The Origins of Social Contract Theory», G. E. Kerferd, ed, *The Sophist and their Legacy*, Wiesbaden 1981, 92-108.

<sup>35</sup> Para J. Solana, «Sócrates y la democracia ateniense: otra lectura del Critón», *Methexis* 11, 1998, 7-18, Platón presenta en la primera parte un Sócrates genuino y *misodemos*, pero en la segunda, defiende a su maestro desde la esencia de la democracia. Para M.J. Plax, «The Roots of Socratic Philanthropy and the Rule of Law: Plato's Crito» *Polis* 18, 2001, 59-89, la elección de Sócrates no justifica las leyes de la mayoría sino su moral y la Filosofía.

<sup>36</sup> Con todo, la preocupación socrática era, como la de Platón, la de encontrar al que supiera, al sabio, en política o en moral. Las referencias platónicas son numerosas y además tenemos confirmación en Jenofonte (*Mem.* III, 1, 4-5; IV, 2, 6).

ran (*Rep.* 472dc<sup>37</sup>), o de que el auténtico político (el que posee la ciencia política) legislara, establece distancias innegables aunque dentro de la misma tendencia. A pesar de la falta de apoyos textuales directos, contamos con el refrendo jenofonteo para sostener que Sócrates representaba para sus discípulos la figura de un hombre incapaz de saltarse la legalidad vigente (*Xen. Mem.* I,1, 18; IV 4, 1; 4; 12-18). Por otro lado, y tal como confirma la repercusión en la posteridad de su actitud, permitir su condena y ejecución significaba dar pie a una censura mayor sobre quien le había codenado que sobre sí mismo, es decir, el demo y la democracia (Cf. *Mem.* IV 8, 9-10 y *Apol.* 26).

La *República* es, como se sabe, un diálogo en que el tema central de la justicia ocasiona que Sócrates aparezca debatiendo con Trasímaco (libro I, 336c-ss) en contra de la idea de que actuar de acuerdo con la justicia no es ningún bien para el hombre justo ya que las leyes las hacen en cada caso los que tienen poder y en su beneficio<sup>38</sup>, y contra Glaucón (lib II, 338c-ss) que expone la idea de que la justicia no es sino un acuerdo, una especie de mal menor en el que convenimos todos los humanos para evitar ser perjudicados por nuestros congéneres (359 ab).

En los debates en que Platón coloca a Sócrates frente a defensores de diversas concepciones del relativismo moral y político parece evidente que el Académico expone su visión atemporal e inamovible de la justicia y, por ende, de la ley. De las dos opiniones citadas en el párrafo anterior hay que decir que la de Glaucón es la más neutra. La idea de que la regulación legal es un logro histórico humano, un acuerdo para evitar las injusticias recíprocas, no le resta

---

<sup>37</sup> Si en *República* el gobierno de los filósofos, los que practican la dialéctica (537e-539a) no sólo es deseable, sino que incluso cualquier régimen se transformaría en el mejor con su sola asunción del poder (473be), en *Teeteto*, la actividad filosófica es descrita como muy lejana a la política (173b-ss).

<sup>38</sup> Y, por tanto, las leyes son relativas al régimen de la ciudad (338d-339a, cf. *Legg.* 714bc). Lo que habitualmente se ha denominado injusticia es, para Trasímaco, cálculo prudencial (*εὐβουλία*, 348d); cf. T. D. J. Chappell, «The Virtues of Thrasyachus», *Phronesis* 38, 1993, 1-17. Es evidente que Trasímaco contrasta la justicia moral (concepto tradicional) con la justicia política (ventaja del poderoso); 343d: «en todos lados el hombre justo logra menos que el injusto»; 344c: «los que censuran la injusticia no la censuran por miedo a cometerla, sino a sufrirla»; 348d: «la justicia es noble ingenuidad». Frente a Sócrates, defiende que es posible actuar racionalmente, a la vez que injustamente, si es en beneficio propio (343bc).

grandeza a la noción de justicia, ni la priva de bondad, aunque condicione la concepción de su esencia como variable y perfectible. Trasímaco representa la expresión de la conciencia de la distancia insalvable entre el ideal moral de justicia y su plasmación pragmática en las leyes, ya que según el Calcedonio en cada caso la parte más fuerte de la sociedad impone su voluntad y su beneficio en forma de ley<sup>39</sup>.

A través de estos personajes Platón expone lo que según su punto de vista es una conclusión necesaria del supuesto de que la justicia y la ley son creación humana susceptible de cambios e interpretaciones. Existe una anécdota narrada por Jenofonte en los *Memorabilia* de Sócrates para ejemplificar el carácter de Alcibiades, hombre pragmático y amoral, el cual sólo interesadamente se habría aproximado a la docencia socrática; la fábula a la vez es una manera de ejemplificar a dónde conducirían las teorías relativistas de la justicia que inquietaban, entre otros, a Platón. Esta historieta subraya cuán arriesgada y falsa considerarían los discípulos de Sócrates, y entre ellos el fundador de la Academia, la concepción de la justicia como emanación de la voluntad popular. Preguntado Pericles por su sobrino acerca de una definición de la ley, contestaba el famoso político diciendo que ley es todo lo acordado y decretado por el pueblo reunido en Asamblea. Seguidamente plantea Alcibiades qué pasa si el gobierno es una oligarquía o incluso una tiranía, Pericles opina que todo lo que un gobierno legítimo establece es ley. Entonces dice Alcibiades si también lo será cuando el tirano lo impone sin persuadir y por la fuerza, a lo que Pericles contesta que no. ¿Qué ocurre, entonces, si es el pueblo quien por votación mayoritaria impone a los ricos, que son menos, una ley? Pericles no tiene nada que responder (I, 2, 40-46).

La conclusión buscada en el apólogo es que leyes que se imponen a la fuerza, por los votos o con argumentos retóricos, no son diferentes a las que

---

<sup>39</sup> Para G. B. Kerferd, «The Doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic», C. J. Classen, *Sophistik*, Darmstadt 1976, 545-563, Trasímaco identifica el derecho del más fuerte con la justicia; según G. J. Botter, «Thrasymachus and Pleonexia», *Mnemosyne* 39, 1986, 261-281, ninguna de las «definiciones» que de la justicia hace Trasímaco tiene valor normativo; al contrario, en el fondo, está asumiendo que la justicia es igualdad.

<sup>40</sup> Cf. A. Motte, «Persuasion et violence chez Platon», *AC* 50, 1981, 562-577. A la inversa, T. H. Irwin, «Coercion and Objectivity in Plato's Dialectic», *Revue Internationale de Philosophie* 156-7, 1986, 49-74, se pregunta si el argumento socrático para derrotar la postura de Calicles entraña coerción intelectual.

implanta un tirano sobre un pueblo sin lograr su aceptación. También en el *Gorgias* pretende Platón mostrar el mismo efecto: no hay justicia en la retórica que es el arte de engañar a las masas para conseguir el objetivo perseguido por el político (502e); pero tampoco hay justicia en la imposición de la mayoría de los ignorantes que convierten en ley su voluntad, contra los designios de los más prudentes<sup>40</sup>.

En efecto, en el *Gorgias* la temática de la retórica conduce a plantear la relación entre el arte de persuadir y la justicia, y a presentar a un paladín paradigmático de la defensa de la ley natural<sup>41</sup>, Calicles (desde 482d), burdo ejemplo de político supuestamente democrático, que se serviría del arma de la palabra para «forzar» y domeñar a la masa de los débiles que son, en definitiva, quienes hacen las leyes (483bc). Para Calicles la justicia no es un acuerdo, ni es sólo el efecto derivado del interés particular de quien gobierna. Para él los fuertes tienen derechos objetivos al poder (483b-484a), lo ejerzan o no de hecho. Calicles eleva a norma de justicia lo que es un dato de la realidad la mayor parte de las veces: que los fuertes tienen más que los débiles. Por tanto, resulta urgente abandonar la idea popular de justicia. Es preciso barrer de las mentes de los hombres más capaces esa noción limitante e igualitarista para que se convirtiera en ley lo que es justo por naturaleza, que los más poderosos gobiernen y tengan más que los inferiores<sup>42</sup>.

En este episodio y a través de este personaje, Platón pretende también desacreditar el modo democrático de legislar, según el cual o son la masa de inexpertos los que, al ser más y más fuertes –es la interpretación que hace Sócrates 488b-489a–, dictan las leyes, o es el político hábil quien, mediante el poder que le otorga la manipulación verbal consigue establecer su dominio sobre la multitud, consiguiendo más para sí a costa de ella: ésta es la estrategia de Calicles. El curso del diálogo obliga a Calicles –quien se resiste a ser persuadido– a

---

<sup>41</sup> Calicles acusa a Sócrates de confundir a sabiendas los planos real y convencional al utilizar como equivalentes en las discusiones con Gorgias y Polo los términos malo y feo / vergonzoso (482de).

<sup>42</sup> Cf. A. Menzel, *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, México 1964 (Viena-Leipzig 1922), M. Gigante, *Nomos Basileus*, Nápoles, 1956, pp. 146-185. Para Cl. Gaudin, «Rhetorique et dialectique. À propos de l'opposition physis-nomos dans le Gorgias de Platon», *REG* 102, 1989, pp. 322-3, el concepto de naturaleza de Calicles supera a todo lo anterior, para él la naturaleza sería violencia y caos.

admitir, primero, que los más fuertes son los más «prudentes» (φρονιμωτέροι, 489e), extremo que no presenta inconvenientes para su doctrina (han de gobernar los mejores) ni para la de Platón; y, segundo, que no supone ningún poder real para el político el abandonarse a la búsqueda indiscriminada de placeres (492c), ni el ejercicio de la adulación de las masas (501d, 502c, 513c). No constituye ningún bien para el orador aquéllo que no sea un bien racionalmente buscado y obtenido y que no conlleve males peores como consecuencia; y tampoco para la muchedumbre es beneficiosa una retórica que no va acompañada de justicia (504d). Esta conclusión deja el terreno abierto a Platón para sustituir la idea del más fuerte por la del más sabio como intérprete de la justicia.

Una noción absoluta y universal del bien y la justicia, lo que en una concepción democrática de la política está por principio excluido, es lo que buscaba afanosamente Sócrates, y lo que Platón plasmó en la Forma de Bien y en la ciudad en palabras de *República*. Resta que nos preguntemos si no hay otra solución que la de asumir que existe un ordenamiento legal, una Justicia trascendental para evitar el riesgo de la inexistencia de justicia humana, ya que todas las imágenes platónicas relativas al contractualismo nos conducen al caos y la injusticia. La respuesta es que la defensa de una justicia contractualista requiere, por un lado, la consideración de que ésta sea un bien de tipo cualitativamente diferente a los bienes de supervivencia; y, por otro, que posea alguna característica que la haga en cierto modo universal.

Precisamente este es el objetivo, a mi parecer, del mito de Prometeo narrado por Protágoras en el diálogo platónico homónimo. Sócrates pregunta al sofista por un arte de la política o ciencia política equiparable a cualquier otra *techné* (319a) y, por ende, enseñable por expertos y transmisible metódicamente. El Abderita, sin embargo, describe una virtud política que es, por un lado, innata en potencia en los seres humanos, a todos, y, por otro, enseñable y transmisible a través de la socialización (323c). La razón por la que el mito distingue los bienes de Prometeo de los de Zeus es porque en la realidad las otras artes y la política son cualitativamente distintas (322c-323c). Para las primeras es preciso un aprendizaje muy concreto que, en ocasiones, se emprende y en otras no. Para la virtud política el aprendizaje es inexcusable, si es que ha de haber ciudades o sociedades humanas (324e-325a, 326e). Por ello, mientras que las artes concretas son en cada caso patrimonio de unos pocos (322d), ya que no es preciso que todos seamos médicos o zapateros, el saber de la política ha de ser universal, al menos en su dotación básica: el pudor y la justicia, y todo el mundo la enseña en alguna medida (327e).

Es como si Protágoras estuviera dando respuesta a la cuestión de por qué existe la justicia en abstracto, aunque la práctica concreta dé como resultado situaciones injustas o, simplemente, diversas según los momentos históricos y las culturas. Los seres humanos, debido a ese sentimiento innato de repulsión ante el abuso y la iniquidad, hemos ido conformando algunos principios firmes que adscribimos a la borrosa noción de justicia. Por supuesto, no en todas las épocas, ni en cada civilización, coinciden los enunciados a los que concedemos valor general y casi universal. Pero, como afirmaba el sofista de Abdera, a pesar de los defectos bastaría comparar a un individuo, aunque fuera el peor, formado en una sociedad con leyes, con los que no han conocido ni leyes ni tribunales para confirmar los beneficios de la legislación (327cd).

Seguramente esta interpretación de la política y de la justicia humanas no satisfaría a Sócrates, por su aspecto inconcluso. Platón la combatió sistemáticamente con propuestas que partían de la exigencia de postular una justicia objetiva (*Teet.* 172b) y la diferencia de sabios e ignorantes (179ab, 183bc, 194cd, cf. *Critón* 44cd)<sup>43</sup>. El problema era acceder al conocimiento de la Justicia, o de la Virtud y el Bien y, para ello, abandonando el método socrático del *elenchos*, diseñó el procedimiento dialéctico<sup>44</sup>. A través del ejercicio sistemático de la dialéctica (*Rep.* 537cd, 538c-539a), algunos individuos dotados de la inteligencia suficiente y con gran esfuerzo y constante ejercicio, alcanzan la visión sinóptica de lo que es en sí. En *República*, Platón no redacta leyes concretas ni prevé su redacción, probablemente porque donde la inteligencia gobierna son innecesarias las disposiciones generales que nunca resultan aplicables a todos y cada uno de los casos<sup>45</sup>. Con el político que posee una ciencia ocurre como con el médico que sabe (*Polít.* 296b, cf. *Gorg.* 464b-465c). No necesitan de las

---

<sup>43</sup>Para el concepto relativista de verdad y la noción protagórica de sabio, cf. J. Solana, *El camino del agora. Filosofía política de Protágoras de Abdera*, Zaragoza 2000.

<sup>44</sup>Cf. para el surgimiento de la idea de dialéctica, en relación con la metafísica de las Formas, en los diálogos de madurez, A. Nehamas, «Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry», *Virtues of Authenticity*, cit., 108-122. La dialéctica tiene por objetivo la sinopsis, fundamental si se pretende persuadir al individuo de que adopte la justicia en su alma: cf. D. Dobbs, «Choosing Justice: Socrates' Model City and the Practice of Dialectic», *American Political Science Review* 88, 2, 1994, 263-276.

<sup>45</sup>Cf. E. Flaig «Weisheit und Befehl. Platons Politeia und das Ende der Politik», *Saeculum* 45, 1994, 34-70.

artimañas de la persuasión, ni de la aprobación del paciente, ni de escritos petrificados en los que haya sido descrito el tratamiento adecuado. Cada caso requiere de la inteligencia y saber del experto. Por ello sobran las leyes.

Pero si falta un hombre semejante, lo que es muy habitual, entonces será preciso servirse de las leyes redactadas por el legislador que posea la ciencia real (*Poltc* 295ab) y no alejarse lo más mínimo de sus dictados ya que son las únicas leyes que poseen valor objetivo (297e; 300c)<sup>46</sup>. Igual que la ciencia de la política es incompatible con las leyes, ya que éstas frenan cualquier indagación (299e), la inexistencia de ciencia hace preciso el respeto ciego a las leyes del político (300ab). Así pues, para el Platón del *Político* no sirve cualquier compilación legal; no servirían, en concreto, las leyes dictadas asambleariamente (298a-ss) porque carecen de ciencia en su composición y aceptan igualmente las propuestas de expertos y de inexpertos. Por el contrario, un gobierno con leyes como las propuestas es una *politeia* de imitación, una segunda vía (297cd; 300c) en la que las leyes habrán de ser estables del todo, ya que sólo el verdadero legislador puede cambiarlas (295a). La solución del Extranjero en este diálogo presenta, a mi modo de ver, una gran contradicción: se dice que si no hay un hombre superior se debe aceptar el gobierno de las leyes. Pero resulta que las leyes las tiene que haber pergeñado el legislador, único capacitado para cambiarlas o para actuar al margen de las mismas empleando incluso la violencia si es por una razón justa (296d). Si hay un hombre con la ciencia suficiente para esa legislación, para cambiarla y para no respetarla, ¿por qué no lo hay para ejercer el gobierno? Quizás por esa inconsistencia en el modelo platónico, al final del diálogo, propone el Extranjero la necesidad de reunirse en asambleas y redactar códigos a imitación del régimen político más genuino (301e). Si un pueblo reunido en Asamblea puede redactar códigos que imitan a las leyes del político también podrá hacer reformas de las mismas, siguiendo los pasos de lo que el político hubiera podido hacer en cada momento.

En el diálogo de vejez afronta ya Platón el problema de cómo habrán de ser las leyes que sustituyan al gobierno basado en la filosofía o en la ciencia, es decir el gobierno de los filósofos o sabios. Aunque ciertamente hay un cambio

---

<sup>46</sup> Cf. Q.P. Taylor, «Political Science or Political Sophistry? A Critique of Plato Statesman», *Polis* 17 (2000) 91-109, y M.H. Miller (Jr.), «The Philosopher in Plato's Statesman», *Martius Nijhoff, Classical Philosophy Library 2*, The Hague, Boston, Londres, 1980, 47-68.

de talante en el último diálogo platónico, no se trata de un giro de 180 grados<sup>47</sup>. Es muy probable que tras la dolorosas experiencias sicilianas se viera acuciado por el problema de cómo implantar ya la concordia social, sin necesidad de esperar que apareciera el hombre providencial de cuyo saber trata en el *Político*, pero sigue pensando que sólo el dominio de la razón científica, a la cual creía dotada de la facultad de no errar, sobre el elemento irracional podría proporcionar las condiciones adecuadas para la *politeia* humana deseada<sup>48</sup>. En este largo tratado, que es ya poco parecido a un diálogo, la gran novedad reside en que el legislador o el médico (720d) no pueden tratar al ciudadano o al paciente como esclavos, sino que han de persuadirlos a obedecer las leyes (722d-723b, cf. 822d-823a, 854a)<sup>49</sup>. En correspondencia con ello es el *logismos* interno a cada uno lo que convertido en norma general resulta ser la ley (644d). Es decir que la legislación no es otra cosa que la concreción de la racionalidad<sup>50</sup>. Y como la racionalidad no es más que una y una la verdad (y una la virtud, 631a), no puede haber leyes relativas a los regímenes (714bc).

En Magnesia hay un sólo momento inicial de la legislación y se prevé también una férrea educación de los jóvenes y futuros ciudadanos en las opiniones verdaderas que sólo más adelante podrán comprender (653ab, 663e-664a). Las leyes son dadas por un auténtico político y no son modificables, salvo casos extremos y por el así llamado Consejo Nocturno<sup>51</sup> (951be, 961a, 968a). No son pacto o acuerdo humano (698ab, 751cd) sino el Bien, la Justicia, que ha sido reconocido por la razón. Eso implica que Platón no ha renunciado en absoluto al

---

<sup>47</sup> G. Klosko, *Plato's Political Theory*, cit. pp. 183-ss.

<sup>48</sup> Cf. A. Laks, «Legislation and Demiourgy...

<sup>49</sup> J. Jouanna, «Le médecin modèle du législateur dans les Lois de Platon», *Ktèma* 3, 1978, 77-91, señala la sustitución que se opera en Platón desde el modelo de médico del *Gorgias* o del *Político* al de *Leyes* que trata a los pacientes como hombres libres. Según D. Cohen, «Law, Autonomy and Political Community in Plato's Laws», *CIPh* 88, 1993, 301-317, la educación por la que pasan los ciudadanos prepara para creer en la naturaleza sagrada de las leyes.

<sup>50</sup> Cf. G. Morrow, «Plato's Conception of Persuasion», *PhR* 62, 1953, 234-250, Ch. Bobonich, «Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's Laws», *CIQ* 41, 1991, 365-388, que señalan la importancia de la educación, junto a la persuasión racional.

<sup>51</sup> Un Consejo de expertos, que incluiría filósofos viajeros: Cf. G.R. Morrow, *Plato's Cretan City*, Princeton 1969, pp. 170-210, y B. Lewis, «The Nocturnal Council and Platonic Philosophy», *History of Political Thought* 19, 1998, 1-19.

mundo de verdad de las Formas ni a que la razón privilegiada de los más capacitados y esforzados alcance esa verdad universal, válida y obligatoria para todos. Las leyes, tanto en el *Político* como en *Leyes* sustituyen la inexistencia de hombre(s) auténticamente sabio(s) (880de). Son sabiduría esclerotizada, reflejos apropiados de la Justicia de verdad, nunca interpretaciones humanas de lo conveniente o apropiado (662bc). La «prudencia» que en la *República* era la única virtud compartida por todos los miembros de la sociedad (431e-432a), incluidos los productores, es sustituida por la ley que obliga a todos y que la mayoría nunca llegaría a comprender, aunque sí a asimilar, interiorizándola gracias al proceso de asimilación que se produce con la educación.

Si bien ese camino formativo que permite la asunción de los principios de comportamiento social es, en líneas generales, el mismo que presupone un pensador demócrata como Protágoras (*supra*), la diferencia estriba en que el resultado que se espera en democracia es formar ciudadanos, por un lado socializados, capaces de valorar lo positivo de las normas de convivencia humanas, pero también críticos, dispuestos a valorar las leyes heredadas y a mejorarlas en caso de inadecuación con las circunstancias reales. Platón no espera nada semejante. Puesto que la razón sólo puede penetrar una verdad que es, por naturaleza, invariable, las leyes, por tanto, son y han de ser, invariables ya que sustituyen a la razón como guía para la ordenación y actuación políticas.

#### IV. LA RETÓRICA

El método socrático que consiste en hablar con una sola persona en cada ocasión y a través de preguntas y respuestas breves es el más diferente al discurso deliberativo o judicial. En principio no tendrían que ser excluyentes, sino reservados a ámbitos diferentes. El rechazo socrático a la forma de comunicación política de la democracia antigua en la que, dadas las condiciones materiales, el discurso es la única forma de comunicación e información, está suficientemente probado por su aversión a hablar con la multitud (*Gorg.* 473e), por su afirmación de la imposibilidad de transmitir algún saber a muchos en muy poco tiempo (455a) y por su sorpresa al ser tildado de hábil por sus acusadores (*Apol.* 17b). Es también patente en el diálogo platónico en el que habla largamente con Protágoras, al que niega el derecho a pronunciar discursos (334c-335c) con la excusa de que él se olvida de los argumentos proferidos, como si no fuera más fácil desorientarse en una impenitente sucesión de pre-

guntas breves de las que el interlocutor desconoce el objetivo, mientras es Sócrates quien lo tiene muy claro.

La táctica socrática fue considerada ya por sus discípulos el recambio necesario al «encantamiento» a través de las palabras<sup>52</sup>, modo en que en los escritos del Académico aparece descrita la retórica democrática. Pero Sócrates no es un investigador totalmente neutral aunque, si nos atuviéramos al reflejo platónico de su actividad, sus interlocutores habrían quedado casi siempre deslumbrados por su pericia y derrotados por la fuerza de sus argumentos. Hay que considerar que, aunque es mucho lo que podemos conocer de sus rivales teóricos a través de la obra platónica, tanto el punto de partida de los debates, como la conclusión y los términos que figuran en la boca de los interlocutores, los pone Platón y no los individuos en cuestión. La superioridad que Sócrates y Platón atribuyen a las formas de diálogo (*elenchos* y dialéctica) que propugnan como base para la investigación, parten también de la convicción de la accesibilidad de un saber objetivo para la razón humana. No obstante, y a pesar de la pertinencia que posee la afirmación de que no es la multitud (o el número de defensores de una idea) sino la argumentación (*Gorg.* 472a), lo que debe arrastrar convicción, es muy discutible que el método socrático sea aplicable en política.

También Platón concentró en la retórica una buena parte de las críticas que dirigió a la democracia como teoría y como práctica. Y, si en su vejez rescata algunos de los rasgos de la retórica democrática, lo hizo sin abandonar la convicción de que sólo el saber verdadero debía fundamentar el ejercicio de esa práctica (*Fedro* 261de, 266b)<sup>53</sup>.

Es el *Gorgias* el diálogo en el que, de una forma concreta, se pretende combatir sistemáticamente el fenómeno retórico aislando dos vertientes del problema; la primera es la epistemológica, el tema del saber, y la segunda, moral, el tema de la justicia. La tesis de fondo es que el rétor no es experto en nada (454e, 463ab), no es conocedor de ningún saber, sin embargo pretende

---

<sup>52</sup> *Gorgias* (Pl. *Gorg.* 452d) dice de la retórica que es el mayor bien, que proporciona poder sobre la Asamblea y los tribunales, y libertad, el efecto de ese poder. Sócrates intentará mostrarle a él y a sus discípulos que no es libre ni poderoso el que no sabe cuál es su verdadero interés (468d) o el que sólo busca agradar y no mejorar al pueblo (452e, 501d).

<sup>53</sup> La monografía reciente más interesante sobre el contraste entre la retórica democrática y Platón así como la evolución que se produce en Platón es : H. Yunis, *Taming Democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Cornell U.P. 1996.

producir la persuasión sobre lo justo y sobre lo injusto (454b)<sup>54</sup>. Sócrates, además, cuestiona a sus tres interlocutores –Gorgias, Polo, y Calicles<sup>55</sup>– que la retórica proporcione o constituya alguna forma de poder para los que la ejercen, ya que si el poder es un bien tendría que ir acompañado de conocimiento, para que los objetivos que se marca el rétor no sean confundidos por él, a causa de las apariencias, con males (466be, 468bc).

En el *Gorgias* la diferencia entre saber y creencia/apariencia es determinante tanto a la hora de separar al filósofo del rétor como a la hora de «demostrar» la infelicidad del injusto. Quien cree procurarse el mayor de los bienes al conseguir el máximo placer lo hace porque desconoce la diferencia entre bien y placer.

Esa forma de persuasión que enseña la retórica sólo es, pues, efectiva ante los ignorantes o la multitud (459 a; cf. 501d) a la que se pueden transmitir creencias que tienen apariencia de verdades (454e), haciendo pasar al rétor, que es ignorante, por sabio (459bc). Por ello mismo, Sócrates se distancia de la política: «Yo no soy político<sup>56</sup>... yo sé presentar como testigo de lo que digo a uno, aquél con quien mantengo conversación;... con la multitud (τοῖς πολλοῖς) ni siquiera hablo (διαλέγομαι)» (473e-474a)<sup>57</sup>. Los políticos de la democracia, arguye Sócrates, están preocupados por agradar al pueblo (481de, 491e, 501d)

---

<sup>54</sup> Lo mismo dice Fedro en el diálogo homónimo (259e-260a) sin mencionar su fuente, pero sugiriendo que es la opinión común.

<sup>55</sup> Según C. N. Johnson, «Socrates' Encounter with Polus in Plato's *Gorgias*», *Phoenix* 43, 1989, 196-216, Sócrates hace admitir a Polo que cada virtud tiene opuestos específicos con cuyas combinaciones (hermoso/bueno, vergonzoso/malo) confunde a su interlocutor. Para G. Klosko, «The Refutation of Calicles in Plato's *Gorgias*», *G&R* 31, 1984, 126-139, la derrota de Calicles se basa en hacerle sostener un hedonismo sin restricciones.

<sup>56</sup> En 521d, a modo de una reflexión sobre el futuro, asume que podrá ser condenado por el demo, injustamente, al ser el único ateniense que se dedica al verdadero arte de la política.

<sup>57</sup> Ese desprecio hacia la mayoría, la multitud o el demo, no empece que en otro punto Sócrates se valga de una creencia popular para apoyar su argumentación: la multitud cree que lo justo es ser iguales, no tener más, y que es más vergonzoso (αἰσχίον) ser injusto que sufrir injusticia (489a). De esta última frase el mismo Sócrates sólo suscribe la segunda parte, puesto que su tesis es que se debe obedecer al que es mejor, sea dios u hombre (*Apol.* 29b, donde, además repite la idea de que es vergonzoso cometer injusticia).

y, por tanto, no son libres sino esclavos de los deseos de éste, su poder es mera apariencia ya que para ganarse al demo han de ser igual que él (513a), en suma no son superiores, que es lo contrario de lo que pretende Calicles (489c-490a).

La existencia de una democracia directa en la que una Asamblea multitudinaria, y previo debate abierto, tomaba todas las decisiones políticas, y donde eran los tribunales populares los que juzgaban los delitos políticos, hacía imprescindible la palabra en forma de discurso como medio de transmitir ideas y de ganar apoyos para las propuestas. En teoría, de la confrontación de ideas había de surgir la línea política mejor y ésta, tras la deliberación, sería aprobada por la mayoría. El refrendo mayoritario no constituye sino la validación que convierte en «mejor», por el momento, una propuesta frente a otras<sup>58</sup>. La propia necesidad creada por el hecho político dio lugar a la búsqueda de una preparación técnica que canalizara las habilidades naturales de los oradores hacia una mayor efectividad. Como tal disciplina, y es lo que pretende Gorgias (449d-452e), la retórica es neutra, aunque, desde luego ella misma no puede pretender sino producir creencia, no saber (454e, cf. DK 82, B3)<sup>59</sup>. Los discursos políticos, que tratan del futuro en modo alguno podrían pretender conocer la verdad (B11, *Encomio de Helena*); con respecto a los judiciales, a pesar de la insistencia platónica en la prioridad de la persuasión sobre las pruebas, los testimonios reales que poseemos de la época muestran la fuerza persuasiva que los hechos probados tienen ante un tribunal<sup>60</sup>. No obstante, muchas veces el dilema no se produce al establecer los hechos sino al valorarlos, al sopesar circunstancias agravantes o atenuantes, y al intentar fijar la gravedad de los mismos. En el caso de las decisiones políticas, el verdadero interés de la comunidad y la ob-

---

<sup>58</sup> Me he ocupado del interés prestado por Aristóteles a este tema en, «Democracia, multitud y mayoría en Aristóteles», *Athenaeum*, 2002, en prensa.

<sup>59</sup> El fragmento *Sobre el no ser*, podría ser considerado una parodia sobre los filósofos o un ejercicio lógico, en todo caso Gorgias no es un escéptico. Cf. J. Solana, *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*, Barcelona, 1996, p. 146, n. 55. Sobre el alcance o significación que engaño, motivo que aparece en el *Encomio*, tiene en Gorgias, cf. W. J. Verdenius, «Gorgias Doctrine of Deception», G. B. Kerferd, *The Sophist...*, pp. 116-128. Recuérdese que también Protágoras enseñaba que sobre cualquier asunto existen, al menos, dos discursos antitéticos (DK 80 B6), lo que no significa que no exista la verdad, sino que no es fácil de establecer, o que nadie puede reclamar para sí toda la verdad.

<sup>60</sup> M. Gagarin, «Probability and Persuasion: Plato and Early Greek Rhetoric», I. Worthington, *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, Londres y Nueva York 1994, 46-68.

tención de beneficios a medio o largo plazo no pueden ser resumidos en la pretensión de llegar a determinar la justicia para la ciudad. El error del enfoque platónico se cifra en la priorización de unos principios ético-intelectuales sobre la responsabilidad de la política concreta.

Ante la pregunta de si la retórica como técnica para la palabra política debe incluir el conocimiento de la justicia, Gorgias responde afirmativamente (460a) –lo que criticarán, más adelante, Polo (461bc) y Calicles (482de)–. Sócrates queda aparentemente contento con esa respuesta del gran rétor de Leontinos (460be) pero hemos de considerar que el ateniense se refiere a un conocimiento que no es el tradicional conocimiento de la justicia, aunque lo incluya también en parte<sup>61</sup>. A medida que avanza el debate con Calicles surge con claridad la descripción platónica de la auténtica retórica (503a-ss): es aquella que contribuye al buen orden del alma de los ciudadanos; es, por tanto, justa porque conoce el verdadero orden justo. ¿Y cuál es ese buen orden?, pues la igualdad geométrica (507e-508b), una igualdad que no es la que el vulgo considera justa, sino la de los «sabios» –con seguridad, los pitagóricos<sup>62</sup>– una igualdad proporcional en la que este diálogo no entra con detalle, pero de la que podemos decir que se corresponde con la jerarquía del alma que desde *República* aparecerá en otros escritos platónicos e, inconfundiblemente, estará presente en su pensamiento. Igual que el alma justa es un alma ordenada racional y jerárquicamente, la ciudad instruida por el orador justo ha de ser una ciudad jerárquica/proporcional o geométrica. Cuando Sócrates habla de ese orador (ὁ ῥήτωρ ἐκεῖνος, ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός, 504de) tiene en mente ya al experto, al que atribuye la potestad de adjudicar o quitar en arreglo a la justicia, y de imbuir justicia en las almas de los ciudadanos.

La retórica platónica no es, pues, la que se fundamenta en la relatividad del conocimiento y en la parcialidad de los saberes. Al contrario, como demuestra la lectura del *Fedro*, diálogo en el que Platón recupera la retórica, el que habla al pueblo debe ser un conocedor de la verdad (259e) antes que técnico en el arte de persuadir (260d, 261ab, 271a, 277bc), si bien ya no se excluye esta

---

<sup>61</sup> La noción platónica de justicia o de virtud es plenamente racionalista. Como dice Sócrates en el *Menón* (88ce): si la virtud del alma va acompañada de discernimiento (φρόνησις) es útil, porque la parte racional del alma guía correctamente y la irracional, no. Cf. *Teet.* 176a

<sup>62</sup> Cf. D. Blank, «The Fate of the Ignorant in Plato's Gorgias», *Hermes* 119, 1991, 22-36.

destreza. El objetivo es conseguir, además de convicción, también la virtud (270b). Platón se ocupa de describir en detalle la naturaleza del alma humana, que es inmortal y capaz de ascender hacia el verdadero ser (245cd, 247c), porque sin el conocimiento de esa naturaleza, el rétor seguiría siendo sólo aparentemente sabio. El camino hacia la verdad, sin embargo, no está abierto a todos, aunque todas las almas en el principio de su existencia estuvieron en contacto con las Formas (249e-250a)<sup>63</sup>. Puesto que la parte irracional del alma pone impedimentos en ese proceso de recuerdo (248b), sólo unas pocas consiguen recordar el auténtico género de las cosas a través de lo que los sentidos les reportan (250b). Esto significa, como había sido apuntado en el *Gorgias*, que el auténtico rétor ha de ser sabio, filósofo<sup>64</sup>; o como se expresa en el *Fedro*, un dialéctico, capaz de llegar a la contemplación de lo uno a través de sus divisiones (265e, 266b).

El rétor tendrá que ser un dialéctico y un conocedor de la naturaleza del alma y también de sus géneros (271ab). Como se había expresado a través de la metáfora del auriga y la biga de caballos, no todas las almas tienen la misma capacidad. Por ello la auténtica persuasión y enseñanza irá dirigida a las almas adecuadas (276e) y el rétor tendrá que pergeñar discursos aptos para el alma compleja y para la simple (277c). Que la retórica es ancilar de la *ciencia* política es explícitamente afirmado en el *Político* (304de), desarrollado en *Fedro* y puesto en práctica en *Leyes*. La retórica de Platón, a pesar de su trasfondo dialéctico, no pretende formar filosóficamente al auditorio, tampoco canalizar el debate, sino instruir o adoctrinar a los ciudadanos.

Platón, después de la ciudad esbozada en *República* se irá enfrentando al problema de qué hacer con el demo. En Kallipolis la mera organización política de los filósofos parecía explicar el orden social, sin necesidad de ocuparse de la clase de los productores. Los dos diálogos políticos del final de su vida, el *Político* y las *Leyes*, muestran la consciencia de la necesidad de hacer algo con ese demo, entretejerlo en la trama unitaria y/o educarlo para que obedezca, aunque no sea capaz de entender las leyes. En los tratados intermedios, cual es el caso del *Fedro* se van conformando en Platón las bases de la consideración de

---

<sup>63</sup> H. Yunis, *Taming Democracy...*, pp. 196-197, opina que la retórica de Platón va dirigida a los que, no siendo filósofos son, sin embargo, capaces de entender.

<sup>64</sup> Para la relación entre filosofía y retórica, cf. S. Halliwell. «Philosophy and Rhetoric», I. Worthington, *Persuasion...*, pp. 230-234.

totalidad social en sus nuevos diseños políticos: nunca aceptará la igualdad de la democracia, pero intentará adecuar el gobierno de la razón y el saber con el consentimiento de los ciudadanos<sup>65</sup>. Para ello la persuasión es un elemento fundamental.

Pero, mientras la concepción democrática de la persuasión la entiende como manera de producir un acuerdo entre iguales gracias a sumar argumentos racionales sobre el bien con cálculo de ventajas e inconvenientes relativos al momento, implicando para ello las emociones de los oyentes, para Platón la persuasión es un arma que, si bien trabajará con la parte emotiva de los humanos, tendrá un uso reservado al legislador (o político o dialéctico), en suma, al conocedor (663a-664a), como indica la nueva utilización de la comparación entre medicina y política en la que, contrariamente a como aparece en otros tratados platónicos, el médico es paradigma del político que persuade (720d), lo que nos indica que no es Platón quien ha cambiado su apreciación de la retórica democrática, sino que es el aspecto amable de las tácticas persuasivas el adoptado por Platón, quien en modo alguno asume la condición de riesgo en la confrontación o las limitaciones instrumentales de esta técnica en la democracia.

Eso explica que en los preludios de las leyes, destinados a desarrollar en el alma de los ciudadanos una actitud favorable al cumplimiento de las mismas no prime el aspecto argumentativo o dialéctico, sino las técnicas suasorias del discurso con el fin de conceder al texto legal un aspecto alejado de la rigidez o tiranía habitual en toda redacción legal (722de-723a, cf. 859a). Los expertos siguen sin necesitar los textos legales (875cd); y el resto de los ciudadanos que, en todas partes, constituyen la mayoría, incapacitados para la captación completa de la verdad del ser, precisa más de una educación y un código de conducta implantado de manera ideológica en sus almas que de un razonamiento exhaustivo. Por ello la preocupación fundamental del legislador es la de la educación de los jóvenes, en los que han de implantarse las creencias verdaderas para que, llegado el momento, los más capaces desarrollen el ansia de saber propia del hombre verdaderamente libre (641d, 643e-644a, 659d, 663e-664a).

Es cierto que en este último escrito del Académico existe una mayor dedicación al elemento popular de la sociedad. La educación es considerada como

---

<sup>65</sup> Estos términos, comentando el diálogo *Leyes*, pertenecen a A. Laks, «L'Utopie législative... p. 422. Cf. también para el *Político*, L. Rossetti, «Come instaurare un nuovo assetto costituzionale secondo Platone (Le 'spiacevole necessità': qui se non il demos?)», *Gerión* 3 (1985) 63-77.

la forma más efectiva de integrar a los individuos, básicamente a todos<sup>66</sup>. Se trata de una integración que, no obstante, sigue presentando la característica de ser muy desigual según la capacidad intelectual de cada uno. La educación no producirá en todos los casos el mismo efecto. En la mayoría tendrá como resultado simplemente lo que podemos conceptualizar de socialización no violenta; sólo algunos podrán llegar a magistrados (735a) y una minoría, la que formará parte del Consejo Nocturno, está llamada a desempeñar la función de los sabios o legisladores y supervisores de la educación (951bd, 961a, 968a).

Como el discurso socrático de las Leyes de Atenas, e igualmente que en los gobiernos de imitación apuntados en el *Político*, las leyes una vez establecidas son consideradas como una autoridad de rango superior a los ciudadanos y a los gobernantes (715cd).

## CONCLUSIÓN

La táctica empleada por Platón para combatir los principios de la democracia directa ateniense consiste en colocar, al lado de los errores que surgen de sus presupuestos, una imagen, no sólo irreal, sino además irrealizable de politeia «perfecta».

Ni Sócrates ni Platón admitían el juicio de la mayoría y, especialmente, leyes que fueran emanación del acuerdo y saber popular. A ello contraponían la opinión del sabio, o el gobierno del filósofo o las leyes del político.

El juego de equilibrios, el contraste de opiniones y la lógica tensión de poderes, entre dirigentes y pueblo o entre distintos oradores para ganarse la voluntad del pueblo, no podía ser para ellos más que una renuncia a la justicia y una burla de la racionalidad discursiva.

---

<sup>66</sup> En 727e expresa la idea de que en una ciudad bien regida, el juez será capaz de hacer que «los malos» obedezcan voluntariamente a los buenos. En otro punto, afirma que el legislador ha de separar en su ciudad correctamente a buenos de los inútiles (735b), llegando a desear incluso un depuración violenta que tendría que llevar a cabo un tirano (*ibid c*). Finalmente, en 880de, hablando de aquéllos que no se dejan integrar, los describe como individuos de una naturaleza dura e impenetrable por haber escapado a toda educación. La suma de estos pasajes parece indicar que para Platón, la educación en casi todos los casos consigue un mínimo de socialización, aunque existen ocasiones en que la naturaleza es tan deficitaria que es preciso deshacerse de algunos seres humanos.

Sin embargo, mientras el sistema democrático de Atenas funcionó desde 508 hasta 322/21 aproximadamente, ninguna fórmula platónica fue llevada a la práctica del modo en que el filósofo las concibió: con acuerdo general, sin violencia y para bien de todos. Anulando toda libertad individual y todo diálogo en el que hubiera auténtico contraste de ideas no puede decirse que Sócrates o su discípulo fueran realmente demócratas.

## **RESUMEN**

Este estudio parte de la lectura de varios títulos recientes en los que se observa una reinterpretación de las consideraciones de Sócrates y Platón sobre la democracia. Según dichas aproximaciones, las críticas de ambos pensadores no se dirigirían al fondo sino a la subversión de los principios democráticos. A través de la revisión de temas como el saber de la multitud, la ley y la justicia, y la retórica, en este artículo argumentamos el carácter antidemocrático de los planteamientos del filósofo de la Academia. Conocimiento político, persuasión retórica y contractualismo legal son tres de los caballos de batalla socrático-platónicos que recorren los escritos del Académico desde las obras de juventud a las de vejez.

## **ABSTRAC**

This article starts from the reading of some recent books which present a new approach of the Socratic-platonic political philosophy. Some scholars think that the Socratic-platonic method of inquiry is essentially democratic and that they don't criticise the democratic system or principles, but its undermining. Across a review of some items like crowd's knowledge, law and justice, and rhetoric, I discuss about the essential antidemocratic approaching of the platonic criticism of democracy. Political knowledge, rhetoric persuasion and legal contractualism are their bones of contention from the outset to the last platonic work.