

EL NÓMOS COMO PRINCIPIO REGULATIVO EN LA CARTA VIII DE PLATÓN

FRANCISCO L. LISI

Uno de los textos más interesantes en lo que concierne al problema del *nómos* en Platón es el que podemos encontrar en la *Carta VIII*. Dentro de la literatura especializada no hay hasta el momento una interpretación comprensiva del texto que tenga como mira principal este problema. Los trabajos se han dividido en dos tipos: aquellos de orden histórico-filológico destinados más bien a determinar la autenticidad del escrito, su fecha de composición y su significación histórica, y aquellos que han tomado solamente algunos aspectos de la *Carta* para insertarlos en obras sobre temas específicos del pensamiento platónico¹. Nuestro intento de una interpretación comprensiva de la carta tiende a subsanar esta carencia; a analizar sus párrafos significativos —en lo que al problema del *nómos* respecta— a la luz de toda su estructura. A partir de ello será posible observar que las reflexiones históricas que hace Platón tienden a demostrar la exactitud de sus consejos y, además, que éstas son el resultado de un método de análisis de la realidad: el de la reducción a los principios. Creo además que, si

¹ Las obras más significativas son las de U.v. Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, Berlin, Weidmann, 1919 (1920), II p. 278 y ss. y la de F. Egermann, *Die platonischen Briefe vii und viii*, Diss. 1928. Para una interpretación de toda la carta cf. G. Pasquali, "La lettera viii di Platone", *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere, Storia e Filos.*, ser. 2, 4, 1935, pp. 33-67. Dentro del segundo tipo de trabajos podemos citar la obra de H. J. Kraemer, *Arete bei Platon und Aristoteles* [en adelante A.P.A.], Heidelberg, 1958, pp. 201-220; G. Aalders, *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum*, Amsterdam, 1968, pp. 50-51 y D. Nestle, *Eleutheria, Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im neuen Testament*, Teil I: "Die Griechen". Tübingen, 1957, pp. 89-101. La bibliografía sobre el tema es prácticamente inagotable. Para una visión más detallada cf. H. Cherniss, en *Lustrum* 4 (1959) y 5 (1960).

esto se logra, se iluminará el significado de *nómos* en este escrito e, indirectamente, será posible aportar una prueba más de su autenticidad, demostrando la concordancia de la doctrina aquí expuesta con la doctrina platónica en general.

A. Consideraciones preliminares sobre el problema de la autenticidad de la *Carta* y su significado

Desde que Bentley a fines del siglo XVII demostrara la inautenticidad de las cartas de Phalaris², cada vez se puso en duda con mayor énfasis la autenticidad de toda la literatura epistolar de la antigüedad. Las cartas platónicas no podían ser una excepción. Sin embargo, a pesar de que todavía hoy algunos especialistas afirman que las cartas platónicas son inauténticas³, en general se acepta que por lo menos la séptima y la octava de la colección platónica proceden de la mano del fundador de la Academia. Últimamente von Fritz⁴ trató este problema en lo que concierne a la *Carta VII*⁵. Demuestra que es casi imposible dudar de su autenticidad. Sin embargo, para von Fritz la *Carta VII* presenta dificultades peculiares, y parece tener dudas respecto de la autoría platónica⁶. Las objeciones que formula contra la autenticidad de la *Carta VIII* son importantes, ya que no se apoyan en el problema generalmente planteado de la discordancia de los datos históricos⁷. En primer lugar, observa en esta carta un optimismo que contrasta con el escepticismo característico de la *Carta VII* y con la vaci-

² *A Dissertation on the Epistles of Phalaris, Themistocles, Socrates, Euripides and others and the Fables of Aesop*, 1697.

³ Cf. p. ej., A. Maddalena [Platone, *Lettere*, a cura di A. Maddalena (Filosofi Antichi e Medievali) 1948]. La posición de Maddalena fue discutida detalladamente y refutada por K. v. Fritz en su *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlin, 1968, cap. 1.

⁴ Puesto que este tema ha sido objeto de largas controversias en la literatura especializada, en el presente trabajo me limitaré al tratamiento de este problema según una de las obras más recientes.

⁵ Cf. n. 2.

⁶ *Op. cit.*, pp. 113 ss.

⁷ Me parece que las objeciones de ese tipo han sido ya correctamente refutadas por J. Souilhé en *Platon, Oeuvres complètes*, t. 13, première partie, Paris, Les Belles Lettres, 1949, pp. lviii-lxviii. Cf. también Wilamowitz-Moellendorf, *op. cit.*, pp. 278 y ss.

lación de Platón cuando debe impartir consejos concretos frente a la situación siracusana ⁸. En el caso de la *Carta VIII*, sin embargo, debemos tener en cuenta que cuando Platón la escribió la realidad política era diferente de la imperante en el momento de la *VII*⁹: entonces el tirano todavía detentaba el poder. Como ya lo ha interpretado Egermann ¹⁰, la *Carta VIII*

⁸ *Op. cit.*, p. 114.

⁹ A través de la *Carta séptima* y las biografías de Dión escritas por Plutarco y por Cornelio Nepote conocemos los distintos acontecimientos que han acompañado a la experiencia platónica. Según los datos que poseemos, se puede determinar con gran probabilidad que Dión retornó a Sicilia durante el año 357. Entró a Siracusa como libertador aunque la ciudadela de Ortigia capituló recién unos años después. (W. Spoerri, "Prosopographica I", *Museum Helveticum* 23 (1966), p. 45). El encuentro con Platón descrito en la *Carta VI* (350b6-c3) debe de haber ocurrido en el 360, en los juegos olímpicos (R. v. Schlehiha, "Dion, die platonische Staatsgründung in Sizilien", *Das Erbe der Alten* 2, Reihe XXV (1934), p. 43). Allí lo informó sobre la situación en Sicilia (350b6-7). Dión se decidió entonces a emprender una campaña contra Dionisio II. Necesitó tres años para poder formar un pequeño ejército. Alistó aproximadamente 1.000 soldados. Él y sus partidarios se reunieron en la isla de Sakythos. Tras variadas peripecias desembarcaron en Heraclaea Minoa, en la costa sud de Sicilia. Sorprendentemente Dión pudo llevar a cabo su campaña sin oposición y conquistar Siracusa, excepto la ya mencionada ciudadela de Ortigia. No obstante, la guerra, las revueltas y las discordias internas perduraron dos años. En ese período Dión mandó matar a Heraclides y la situación imperante en Sicilia era la de guerra civil. Un año más tarde Dión fue asesinado por Cálipo (354). Aparentemente Dión y sus partidarios debían luchar con dos enemigos a la vez: de un lado los que intentaban restaurar la tiranía, de otro Heraclides y los partidarios de la democracia. Estos últimos acusaban a Dión y sus partidarios de un supuesto apoyo a la tiranía. Incluso sospechaban que éste pretendía proclamarse tirano. Luego del asesinato de Dión sus partidarios fueron derrotados por Cálipo. Se refugiaron en Leontinois, donde consiguieron la ayuda de Hiparino. Mientras Cálipo estaba ocupado en una campaña, reconquistaron Siracusa. Esto debe de haber ocurrido en la segunda mitad del 353, suponiendo que tomemos como año de la muerte el 354. Cálipo había gobernado Siracusa durante 13 meses. Entre tanto Dionisio II reunía partidarios en la baja Italia y amenazaba regresar. En este momento redactó Platón probablemente su carta.

¹⁰ G. Hell, en "Zur Datierung der 7. und 8. platonischen Briefe", *Hermes* 67 (1932), pp. 295-302, discute la interpretación de Egermann y propone que se coloque a la séptima en el lugar que en la obra de Egermann recibe la carta octava (302). Pero, como él mismo reconoce, no puede precisar la fecha de la octava. De 336d, en la carta séptima, se puede concluir que Cálipo todavía estaba en el poder (así J. Kerschensteiner en *Platon, Briefe*, Griechisch-Deutsch herausgegeben von W. Meu-

debe haber sido escrita poco tiempo después del derrocamiento de Cálipo. Una vez más, los sicilianos se dirigen a Platón para solicitar su consejo. Nuevamente aflora la posibilidad de la realización de la doctrina política. Esta variación de su ánimo es perfectamente explicable y no puede ser tomada como un indicio de la inautenticidad de la *Carta VIII*.

El segundo argumento de von Fritz contra la autenticidad de esta carta se refiere a su estilo retórico, extraño a los auténticos escritos platónicos¹¹. Por el contrario, me parece que no sólo el escrito está muy lejos de poseer una coloración retórica, sino que aquí se puede observar, en realidad, una gran concentración en el estilo. Como posteriormente veremos, Platón despliega en pocas líneas toda su concepción política. El estilo de esta *Carta* es cercano al de la *VII*. Esto también es visto claramente por Wilamowitz, quien en su libro sobre Platón afirma: "Nun steht er aber im Stil, in der Sinnesart, in der Tendenz mit dem siebenten so durchaus in Harmonie, zeigt auch das selbe Verhältnis zu den 'Gesetzen' wie jener, daß er von ihm nicht getrennt werden kann"¹².

Como expresa luego el mismo autor, nadie puede imitar ese estilo. Sólo esto basta para que, si afirmamos la autenticidad de la *Carta VII*, debemos inclinarnos por la de la *VIII*. También von Fritz debe aceptar en cierta medida la estrecha relación entre ambas cartas¹³. Su tercera objeción señala que se hacen sugerencias bastante detalladas en las cuales hay aspectos de significación oscura. Esta objeción sólo puede ser superada por un análisis más detallado de la carta¹⁴. Ya el mencionado trabajo de Egermann ha aclarado que no se puede dudar de la autenticidad de la *Carta VIII* sin poner en duda,

mann und bearbeitet von J. Kerschensteiner, München, 1967, pág. 185). También es casi seguro que en la época de la carta octava la importancia de Cálipo todavía era notable (354c) y que Hiparino recién daba los primeros pasos para la realización de una nueva constitución (una correcta interpretación del *ἐλευθεροί* —356a5— en este sentido puede encontrarse en J. A. Post, "The Seventh and Eighth Platonic Epistles", *Classical Quarterly* 24 (1930), p. 215), y esto podría llevarse a cabo poco después del derrocamiento de Cálipo.

¹¹ Cf. *op. cit.*, p. 114.

¹² U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *op. cit.*, p. 299.

¹³ *Op. cit.*, pp. 114-115.

¹⁴ Este aspecto será clarificado a lo largo del trabajo.

a su vez, la de la séptima. La estrecha conexión entre ambos escritos ha sido demostrada por esa obra hace ya más de cuarenta años.

El experimento siracusano es el intento más importante de Platón por poner en práctica sus concepciones políticas. El no tomó parte en la constitución del gobierno oligárquico en Atenas luego de la finalización de la guerra del Peloponeso. Incluso la influencia que a través de Erastos y Corisco ejerció sobre el tirano Hermias de Atarneo, en Asia Menor, estuvo limitada espacial y temporalmente¹⁵. Por lo tanto, la importancia de esta carta desde el punto de vista político es indiscutible. Se trata de la concretización de la doctrina platónica, de la aplicación de sus principios políticos y filosóficos.

Siracusa era la colonia más importante de los griegos¹⁶. Desde 387, cuando Platón conoce a Dión, hasta la caída de Timoleón¹⁷, se extiende durante cincuenta años la influencia platónica en Sicilia¹⁸. Justamente es en el experimento siracusano donde es posible observar en Platón el punto en que se unen la reflexión abstracta y la realización concreta. No se trata solamente de la doctrina, sino también de las consecuencias que puede tener su aplicación a la vida de un pueblo. Para algunos intérpretes, esta experiencia política de Platón demuestra lo alejado de la realidad que suele estar un filósofo¹⁹; para otros a pesar de la derrota, era ésta la única posibilidad que tenía Siracusa de salvarse²⁰.

Platón da aquí concretas indicaciones para la aplicación de una constitución a la realidad histórica siracusana; pero no sólo de una constitución que se ajuste a las condiciones políticas imperantes en Siracusa en aquel momento, sino de una constitución que se fundamente en la concepción platónica del *nómos*, la que a su vez se funda en su ontología. Por lo tanto, es necesario un análisis más detenido de la *Carta*, para poder

¹⁵ V. Fritz, *op. cit.*, p. 7.

¹⁶ Al respecto cf. R. v. Scheliha, *op. cit.*, y G. R. Levy, *Plato in Sicily*, London, 1956.

¹⁷ Según K. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, II2, p. 283, el alejamiento del poder de Timoleón sucedió en 338.

¹⁸ R. v. Scheliha, *op. cit.*, ha demostrado la influencia de la doctrina platónica sobre Timoleón.

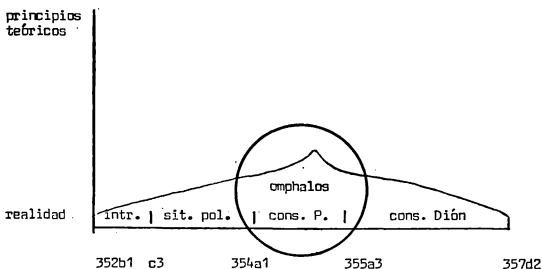
¹⁹ Cf. v. Fritz, *op. cit.*

²⁰ P. ej. R. v. Scheliha, *op. cit.*

comprender la aplicación del concepto de *nómos* que aquí hace Platón.

B. Estructura de la *Carta*

La *Carta* puede ser dividida en cuatro partes: a) introducción (315b1-c3); b) descripción de la situación política (352c5-354a1); c) en su parte central, los consejos de Platón respecto de la situación política en Siracusa (354a1-355a3); d) final de la carta: consejos de Dión (355a3-357d2). Según esto se puede representar toda la estructura de la carta de la siguiente manera:



Como es fácil apreciar, en la carta hay un pasaje de lo particular a lo general y un nuevo retorno a la aplicación concreta de los principios políticos a la realidad. Se trata de un ascenso que culmina en los consejos platónicos y un descenso constituido por los consejos prácticos de Dión. Esta estructura de ascenso y descenso recuerda en principio a la alegoría de la caverna en la *República VII* (514a1-517a7). Esta estructura compositiva ha sido ya demostrada como típicamente platónica para toda una amplia gama de diálogos²¹. La estructura de la carta es pues otro argumento en favor de su autenticidad.

²¹ B. A. Wyller, *Der späte Platon*, Hamburg, 1970.

C. Situación política en Sicilia

Ya en la introducción, Platón deja entrever al lector qué posición ha tomado frente a los acontecimientos de Sicilia. Quiere indicar a los siracusanos qué deben hacer para que realmente les vaya bien (*εὖ πράττοιτε ὄντως*). Por eso lo que dice no está dirigido sólo a los amigos de Dión, sino que, como un juez imparcial (*δαιτητής* 354a3), se preocupa por el bienestar de toda la comunidad. En el texto, esta posición se va haciendo cada vez más clara. Tal como se observa en este proemio es su intención colocarse más allá de las pugnas políticas y dirigir su mensaje no sólo a los partidarios de Dión, sino también a los habitantes de Siracusa, a los ex amigos y actuales opositores (*εχθροίς*) e incluso a los enemigos (*πολεμίοις* c2). Los únicos que quedan excluidos del ámbito del consejo platónico y, por lo tanto, de la comunidad política, son aquellos que han actuado impiamente. A partir de estos datos, podemos conjeturar cómo evaluaba Platón la discordia de los partidos siracusanos. Los partidarios de Dión deben de haber constituido un grupo. Otro debe estar compuesto por los seguidores de Dionisio II y de la tiranía y también por los partidarios de Heracleides. Otra fracción es la de Cálipo. Además participa todo el pueblo de Siracusa que observa la lucha de los partidos por el poder.

Cálipo²² es mencionado indirectamente en 352 c2. No se le brinda ninguna posibilidad de purgar sus faltas, por lo que queda excluido de la comunidad política. Las distintas posiciones se despliegan entre el nivel del sabio que da los consejos correctos (*συμβουλεύσειν τὰ συμφέροντα* 352b5) y el del asesino que es incurable (*ἀνίατα* 352c2).

Luego de la introducción, pasamos a la descripción de la situación política. En una oración Platón resume todos los acontecimientos históricos sucedidos desde el derrocamiento de la tiranía. Desde entonces se han enfrentado constantemente los que quieren restaurarla y aquellos que intentan terminar con ella. Platón sabe exactamente cuán fuerte ha

²² Así F. Novotny, *Platonis Epistulae Commentariis illustratae*, Brno, 1930, p. 240, y Egermann, *op. cit.*, p. 17.

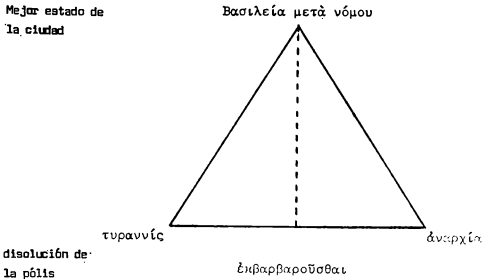
sido esta lucha por el poder. La división que aquí destaca es la fundamental e ilumina la historia de Siracusa en los últimos años.

Prosigue la exposición tomando como ejemplo las creencias del vulgo (*οἱ πολλοί*). Este cree que, en tales situaciones, hay que favorecer a los amigos y dañar a los enemigos, como si esto fuera posible sin sufrir uno mismo. Este principio —indica Platón— ha sido confirmado por la situación imperante en Sicilia.

Si queremos evitar la reiteración de sucesos semejantes, es importante no prestar atención a los consejos de la masa, que sólo desea el bienestar de los partidarios y el daño de los oponentes, sino que, por el contrario, hay que preocuparse por el bienestar de la comunidad. Platón toma aquí un ejemplo extraído de la historia de Siracusa. Una misma familia es la que reinó siempre en esta ciudad. Dos de sus miembros, Dionisio I y Dionisio II, fueron tiranos; otro, Dión, derrocó la tiranía e instauró la democracia y por su parte, Hiparino liberó a la ciudad del peligro de una nueva tiranía. Los antepasados de los siracusanos habían colocado a esta familia en el poder cuando Siracusa estaba amenazada por graves peligros. En esta época, los cartagineses llevaron a cabo una guerra exitosa contra los griegos en toda Sicilia. Amenazaban con la destrucción de las colonias griegas. En 409 destruyeron Himera en la costa norte de la isla ²³; en el mismo año también Selinunte. En Acragas, saquearon el templo. Su poder crecía cada vez más ²⁴. El triunfo de los bárbaros hubiera significado la destrucción de lo griego. Este es el sentido del ejemplo que da Platón. Las luchas internas habían debilitado de tal manera a Sicilia, que amenazaba la disolución de la cultura griega en ese ámbito. La elección de Dionisio I e Hiparino, tal como aquí se explica, era la mínima unidad necesaria para poder salvar a la *pólis*. Frente a la lucha de los diferentes partidos, demuestra Platón que la unidad de la *pólis* es el único medio contra el peligro de la desaparición, del “devenir no griego” (*ἐκβαρβαρῶσθαι*). Quizá podamos representar esto de la siguiente manera:

²³ R. v. Scheliha, *op. cit.*, p. 6.

²⁴ *Ibid.*, cap. 1.



La correcta *politeía* (unidad entre gobernantes y gobernados) que tiene como último fin el bienestar de la comunidad y la conservación de la cultura es la única que puede evitar la disolución de la *pólis*.

Platón continúa describiendo la situación. La tiranía degeneró y no supo llevar a cabo la misión (*ῥωρεῖ*, 353c3) que se le había encomendado. Pero pagó y paga por el abuso de poder cometido. El problema de la situación política en Siracusa radica en que ninguno de los partidos puede imponerse por completo. Ambos deben terminar con el ciclo de las destrucciones permanentes. De lo contrario, los bárbaros amenazan la existencia del idioma griego en Sicilia (353e3-5). Esto significa la desaparición de la *pólis* griega. Como en el caso del ejemplo histórico, vemos que la discordia interna puede tener como consecuencia la destrucción de la ciudad. Aquí se aclara el significado del ejemplo histórico. Ahora, como antes, las luchas intestinas han desangrado la ciudad. La política de los partidos se opone al interés común.

Como conclusión podemos decir que lo que Platón quiere demostrar aquí es lo siguiente: los partidos deben seguir una política en interés de la comunidad, no de fracciones particulares. La política de los diferentes partidos siracusanos, empero, atentaba contra la unidad necesaria (354b: advertencia contra la amenaza de los fenicios y los ópicos; ejemplo histórico: peligro de la época de Hiparino y Dionisio I). De ahí la necesidad de que las diversas fracciones no sigan los consejos del

vulgo, sino los platónicos; que se coloquen los intereses de la comunidad por sobre todos. Aquí subyace la contraposición de los consejos platónicos y los del vulgo. Esta prioridad de la unidad de la comunidad es la característica de la política correcta. Hasta aquí se extiende la descripción de la situación política que sirve para preparar la introducción de los consejos platónicos.

D. El *nómos* como justo medio entre la esclavitud y la libertad

En la parte central de la *Carta* se encuentran los consejos platónicos (354a1-355a3). Comparada con los consejos que luego pondrá en boca de Dión, esta parte es de una mayor abstracción teórica²⁵. Aquí podemos observar que la toma de posición de Platón es la misma. No se coloca a favor de uno o de otro partido. Esto no significa que desee ser un simple conciliador²⁶, sino que —tal como ya habíamos visto— concuerda con su análisis de la situación política. Lo que intenta decir aquí no es que la paz debe ser alcanzada a cualquier precio, sino que la unidad es la primera condición para que se pueda conservar una comunidad. Está más allá de los intereses de los diferentes partidos.

El análisis platónico de la realidad siracusana no se agota en una toma de posición frente a una determinada situación donde se debe lograr la paz entre los partidos opositores. Se designa a sí mismo como árbitro (*δαιτητής*, 354a3) para mostrar que su posición no está unida al interés de ninguno de los partidos, sino que expresa la posición de la verdad, de la unidad: en oposición a la opinión de la masa²⁷. Platón posee el

²⁵ Souilhé, en Platon, *Oeuvres complètes. Lettres*, XII, Paris, 1949, pp. lviii-lxviii, califica a esta parte de *conseil général et théorique* y al discurso de Dión de *conseils pratiques* (lix-lx).

²⁶ Cf. Souilhé, *op. cit.*, p. xi: *Platon joue ici le rôle de conciliateur qu'il rêvait de tenir. L'heure semble venue de porter des paroles de paix aux deux parties en lutte, celui de Dion et celui de Denys, de réaliser en fin 'L'union sacrée'.*

²⁷ Cf. al respecto, ya en la introducción (354b4-c2), la crítica que hace contra la opinión de la masa (352c8-d5). En el pasaje que estamos analizando, menciona nuevamente que aspira a la armonía común.

verdadero conocimiento político²⁸. A lo largo de toda la *Carta* aparece la opinión del filósofo como un *lógos* que no sólo se opone a la opinión de la masa, sino también a la de ambos partidos. Cada partido representa aquí una opinión extrema. Platón, en cambio, asume la posición del poseedor de los principios de la ciencia. Los otros son defensores de la absoluta libertad o de la tiranía. Por eso Platón da a cada una de las partes los consejos correspondientes. En primer lugar, habla a los partidarios de la tiranía. Estos deben evitar la tiranía y convertirla en un reinado según el ejemplo de Licurgo (354b-c). De esta manera, el *nómos* será *κύριος βασιλεύς τῶν ἀνθρώπων* y no los hombres *τύραννοι νόμων*. Platón propone aquí una *βασιλεία κατὰ νόμον*²⁹.

Platón prosigue: todos deben volver la espalda a aquellos que ansían la tiranía y también a lo que los hombres sin inteligencia e insaciables consideran como la felicidad. Este consejo tiende a que los ciudadanos se cuiden tanto de los partidarios de la tiranía como de los de la anarquía. En el caso de los primeros el texto es sumamente claro: pero en el de los segundos, quizá sea la indicación un poco más oscura. Esto puede aclararse si tomamos como paralelo un pasaje de la *República*, donde Platón habla del hombre democrático. Allí hace una descripción del carácter democrático³⁰. El demócrata es dominado por los deseos innecesarios. En la lucha interior se da una verdadera inversión. Los valores se encuentran trastrocados: las verdaderas virtudes son rechazadas como defectos y con esto comienza la confusión entre lo que es bueno y

²⁸ El es aquí un consejero (cfr. 354a4-5, 352b5, 354a6, también *Ep. vii* 355c6-7) que conoce el principio de esta ciencia y que por ello puede ser designado como verdadero político (cfr. *Pol.* 259a6ss).

²⁹ *τυράννω παντί* (354a6) se refiere seguramente a Dionisio II, pero este consejo es de validez general.

³⁰ El pasaje va de 558c8 hasta 562a3, especialmente 560c3ss. En él se considera el surgimiento del carácter democrático a partir del oligárquico. La descripción de la lucha interna entre las inclinaciones democráticas y el origen oligárquico está hecha con gran vivacidad. Aunque el hombre democrático intenta librarse de los apetitos innecesarios (560a ss.), fracasa, puesto que no ha tenido la formación correcta del padre (*δι' ἀνεπιστημοσύνην τροφῆς πατρός* 560b1). Los deseos innecesarios surgen nuevamente y pueden conquistar fácilmente *τὴν τοῦ νέου τῆς ψυχῆς ἀκρόπολιν* porque ella está *κενή μαθημάτων τε καὶ ἐπιτεδευμάτων καλῶν καὶ λόγων ἀληθῶν, οἱ δὲ ἀριστοὶ φρουροὶ τε καὶ φύλακες ἐν ἀνδρῶν θεοφιλῶν εἶσι διανοίαις* (560b8-10).

lo que es malo ³¹. La confusión se completa cuando el hombre democrático considera los defectos que anidan en él mismo como verdaderas virtudes ³². Con ello se coloca el fundamento necesario para cometer el error acerca de qué debe ser la felicidad (cf. εὐδαιμόνισμα, 354c4-5). Creo que este pasaje nos aclara que aquí Platón se refiere a los demócratas, o, mejor dicho, a los demagogos que incitan a la multitud. Tanto aquí (*Carta VIII*) como en el octavo libro de la *República* son dominados por los deseos ³³: en ambos textos es el error respecto de la felicidad una característica de importancia ³⁴.

Luego vienen los consejos que Platón dirige a los partidarios de la democracia. El peligro consiste para éstos en un amor desmedido por la libertad. Esto conduce a la anarquía, como lo demuestra el ejemplo histórico puesto por Platón ³⁵. En el pasado, también los partidarios de la democracia han actuado *παρὰ νόμον*. No querían obedecer a ningún amo, por eso cayeron en el extremo contrario, es decir, en la tiranía, puesto que a menudo ésta surge de la anarquía ³⁶. Aquí terminan los consejos para cada partido por separado.

Luego siguen cinco líneas que son resumen de lo dicho. Podemos considerarlas como el centro de las reflexiones de Platón. La esclavitud excesiva o la libertad absoluta son gran-

³¹ Aquí se expresa claramente *τὴν μὲν αἰδῶ ἡλιθιότητα ὀνομάζοντες ὠθοῦσι ἔξω ἀτίμως φυγάδα, σωφροσύνην δὲ ἀνδρῖαν καλοῦντές τε καὶ προσηλακίζοντες ἐσβάλλουσι, μετριότητα δὲ καὶ κοσμίαν δαπάνην ὡς ἀγροικίαν καὶ ἀνελευθερίαν οἶσαν πείθοντες ὑπερορίζουσι μετὰ πολλῶν καὶ ἀνοφελῶν ἐπιθυμιῶν* (*Rep.* 560d3-d8).

Lo que aquí subyace es que eso es producido por dos causas: a) la *ἀπαιδευσία* y b) la acción de los deseos.

³² 560e2-561a1: *τὸ μετὰ τοῦτο ἤδη ὕβριν καὶ ἀναρχίαν καὶ ἀσωτίαν καὶ ἀναίδειαν λαμπὰς μετὰ πολλοῦ χοροῦ κατὰγουσιν ἐστεφανωμένας, ἐγκωμάζοντες καὶ ὑποκοριζόμενοι, ὕβριν μὲν εὐπαιδευσίαν καλοῦντες, ἀναρχίαν δὲ ἐλευθερίαν, ἀσωτίαν δὲ μεγαλοπρέπειαν, ἀναίδειαν δὲ ἀνδρείαν.*

Con ello, la inversión llega a su plenitud. La desvalorización de los valores se acaba, y se produce la ilusión (equivocación) entre lo que es bueno y lo que es malo.

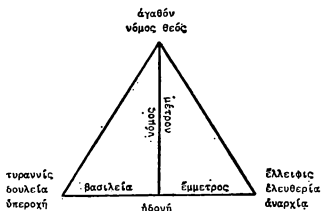
³³ *Carta viii*, 354c4-5 *ἀπλήστως πεινόντων*, libro viii de la *República*, 560d8-e1: *τὴν τοῦ κατεχομένου τε ὑπ' αὐτῶν ψυχὴν.*

³⁴ Cf. más arriba n. 30-31 y *εὐδαιμόνισμα* en la *Carta viii*. Todavía es más clara la descripción que hace en 561c6-d7.

³⁵ 354d5-e3.

³⁶ Cf. el pasaje paralelo del libro viii de la *República*, donde se habla sobre el origen de la tiranía (562a ss).

des males, pero, cuando poseen una medida, son un gran bien. Medida es la obediencia a dios; sin medida es la esclavitud frente a los hombres. Para los prudentes la ley es el dios; para los imprudentes, el deseo³⁷. Aquí culminan las reflexiones de Platón. Libertad y esclavitud aparecen como opuestos. La libertad absoluta lleva, en el plano político, a la anarquía; la esclavitud absoluta a la tiranía. Ambas necesitan una medida. La medida es dada por el *nómos* que se opone a ambos extremos. La tiranía representa la esclavitud frente a otros hombres. La anarquía, la esclavitud frente a los propios deseos. El *nómos* aflora aquí claramente como medida entre ambas. Se podría representar de la siguiente manera:



Como hemos tenido oportunidad de observar en el transcurso del análisis realizado, el concepto de *nómos* es entendido como norma regulativa. En el ámbito político aparece como una medida entre el “demasiado” y el “demasiado poco” de los partidos. En el caso de la tiranía, se trata de una exagerada esclavitud frente a los otros hombres y no hay verdadera libertad. En el caso de la anarquía, la esclavitud alcanza el grado cero y la libertad aparece exageradamente acentuada. Toda la estructura de este pasaje tiende a demostrarlo. Por ello el *nómos* es denominado ‘dios’, en la medida en que señala el límite entre ambos extremos (μετρία 354e5). El *nómos* designa el ámbito de la razón frente a la libertad y la esclavitud, que constituyen el del deseo. Esto es claro si consideramos la ora-

37 354a5-e8.

ción que va de 354e6 a 355a1: θεός δὲ ἀνθρώποις σάφροσιν νόμος, ἀφροσιν δὲ ἡδονή³⁸. A partir de esto creo que es válido conjeturar que *nómos* y *areté* se encuentran en alguna conexión especial. Esta conexión no se agota en el ámbito político, donde el *nómos* aparece como ley o constitución, sino que también es necesario postularla en el ámbito individual (oposición entre *nómos* y placer). El *nómos*, tal como es entendido aquí por Platón, evita no sólo la anarquía sino también la tiranía. La *δουλεία τοῦ νόμου* es exigida también en la *Carta VII*³⁹. Según esto, el *nómos* debe hacer florecer la virtud en el ámbito político. De esta manera posibilita la obtención de la felicidad. Debe ser "eine Art lebendigen Leitens, Ziehens und Führens"⁴⁰.

E. La oposición entre verdadero y falso *nómos*

Tal como lo hemos señalado, el sentido del texto en la parte anterior era general y teórico. Por eso es opuesto sencillamente al deseo en el ámbito individual y a la tiranía y la anarquía en el ámbito político. Ambos ámbitos están estrechamente relacionados. Las cualidades del *nómos* son: orden, por oposición al desorden de los deseos de la masa o del tirano; medida, por oposición a la no-medida de la libertad absoluta o de la esclavitud absoluta. El *nómos* está casi equiparado a la virtud. Se podría decir que manifiesta el mejor orden, el orden de la virtud; excluye toda posibilidad de desorden o de incorrección. En pocas palabras, aquí Platón habla de una

³⁸ Esta clara conexión entre razón y ley hace que la pregunta que formula D. Nestle (*op. cit.*, p. 94), si Platón ha combatido la insaciabilidad del pensamiento, sea completamente sin sentido y a-platónica. El pensar es justamente lo opuesto de la insaciabilidad del pensamiento. El pensar no puede ser *ἄπληστος* porque la esencia del pensamiento es el *ὀρίζειν*, el poner medida. Pensar y ley constituyen una unidad tan estrecha que en el estado platónico el pensar no podría ser perseguido, sino que, por el contrario, debería ser estimulado, cf. *Rep.* V, 475c6-8, la definición del filósofo: τὸν δὲ δὴ εὐχερῶς ἐθέλοντα καντὸς μαθήματος γείεσθαι καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μαθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα τοῦτον δὲν δίκη φήσομεν φιλόσοφον;

Es otra la pregunta que debería formularse: ¿podría haber ciudadanos ininstruibles en el estado platónico?

³⁹ 334c6-8.

⁴⁰ Nestle, *op. cit.*, p. 95.

ley 'ideal' La designación de 'ideal' no implica que haya una idea de *nómos* fuera del alma del legislador⁴¹ sino tan sólo que este *nómos* es un modelo del que se derivan los otros *nómoi* concretos.

En el discurso de Díón se produce una especie de concretización de esta ley 'ideal'. Ya no se trata del *nómos* como oposición al deseo y al desorden, sino de un *nómos* concreto que debe ser promulgado por el estado como ley. Esta puede ser una de las causas por las cuales Platón recurrió a la figura de Díón para expresar aquí su pensamiento. Con esto quiere indicar que nos encontramos en un plano diferente. Ya no habla el filósofo que hace una caracterización general del *nómos* que aparece en el ámbito de la ética y la política, sino el político, que debe aplicar estos fundamentos metafísicos a la realidad concreta⁴².

Tal como lo vemos aparecer aquí, el concepto de *nómos* se desenvuelve en otro ámbito, el de la realidad política y humana. Este *nómos* 'participa' del concepto de *nómos* anterior. Se puede asemejar más o menos al modelo, pero no puede ser el modelo mismo. Como todos los objetos de nuestra realidad sólo puede aspirar a ser tan semejante al modelo como sea posible. Por eso posee en sí una cierta incorrección, injusticia y desorden. Cuando Díón habla aparece, por lo tanto, una posibilidad de falso *nómos*⁴³. *La concretización del nómos 'ideal'*

⁴¹ Cf. para este problema K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1968, pp. 104-6.

⁴² Platón se vale para esto de la figura de Díón. Aunque podría suponerse que la realidad política misma justifica este uso, no debemos olvidar que Díón ha sido el abanderado de un partido. Si Platón lo hubiera querido, podría haber tomado otra figura de la historia de Siracusa o de Grecia, ya que esto quizás hubiera despertado menos resistencia entre los opositores al partido de Díón. Por ello, la pregunta por la valorización que Platón hizo de Díón parece justificada. En su libro sobre la política platónica en Sicilia (*op. cit.*, p. 71), dice v. Fritz, que— aunque Platón no estaba de acuerdo con el intento de Díón de derrocar a Dionisio II por la fuerza— creyó en la pureza de las intenciones de Díón. No podemos internarnos más profundamente en este problema, pero creemos que esta carta puede ser una prueba de que las afirmaciones de v. Fritz no están lejos de la verdad.

⁴³ Creo que en este sentido pueden interpretarse las de otra manera incomprensibles afirmaciones de Díón: οἵτινες ἄν ἡμῖν φαίνονται μὴ πρὸς χρηματισμὸν καὶ πλοῦτον τρέψοντες τὰς γνώμας ἡμῶν μετ'ἐπιθυμίας (355a8-b2).

en la realidad supone una mayor o menor semejanza de la ley concreta con el verdadero *nómos* 'ideal'. El *nómos* concreto puede participar más o menos del orden, de la unidad, de la virtud o más o menos del desorden, de la materia, de la injusticia. En el segundo caso puede aparecer como ley de una tiranía absoluta o de una democracia anárquica. Este es el caso de casi todas las leyes que hoy en día conoce el género humano. Cuando esto sucede, el *nómos* es falso; es más la expresión del desorden que una realización del orden ideal en el ámbito político. Por eso los consejos de Dión están dirigidos a evitar la concretización de un *nómos* de esas características.

Estas falsas leyes dirigen los pensamientos de los hombres a las cosas externas (*χρήματα*) y con ello suscitan los apetitos del alma humana ⁴⁴ (355b1-3). Pueden ser consideradas como una concretización del desorden en la medida en que hacen al hombre presa de sus deseos (*μετ' ἐπιθυμίας* 355b2 y 355a1). Sólo pueden ser obra de los *ἄφρονες*. Pero la significación y el papel que desempeñan los falsos *νόμοι* en la concepción platónica pueden ser observados mejor en conexión con el *nómos* "verdadero" y "concreto".

En primer lugar, diferencia Dión tres ámbitos que podríamos tomar casi como ontológicos: a) alma, b) cuerpo, y c) cosas exteriores (*χρήματα*). Cada uno posee una virtud determinada ⁴⁵. El verdadero *nómos* debe mantener un orden que consiste en jerarquizar las diferentes virtudes según su valor; en él, la virtud del alma debe ser tomada como la más valiosa; la del cuerpo como la segunda y la de las cosas exteriores como la tercera y última. Estas deben ser colocadas al servicio del cuerpo y del alma. De esto podemos concluir que, en el caso del falso *nómos*, el orden de las prioridades está invertido ⁴⁶. Sólo la ley que respete este orden puede traer la feli-

⁴⁴ Aquí quisiera señalar los libros viii y ix de la *República*. Tal como lo ha demostrado nuestro análisis anterior en el caso del hombre democrático, también aquí los valores están invertidos. La relación del hombre con la ciudad democrática o tiránica fomenta la formación de hombres democráticos o tiránicos (respeto de la relación entre hombre y *pólis* cfr. R. Gaiser, *op. cit.*, 1963, pp. 260-276).

⁴⁵ 355b3-6.

⁴⁶ Parece que el error del falso *nómos* consiste en un ordenamiento equivocado de los objetos en cuanto a su importancia. Algo similar sucedía en el libro viii de la *República* (cfr. nn. 30 y 31).

cidad a los hombres. En el caso del falso *nómos* no pueden ser fomentadas las virtudes de los diferentes ámbitos puesto que no se guarda el ordenamiento correcto.

El verdadero *nómos* aparece nuevamente como una norma regulativa que debe poner en marcha el orden social, para que el hombre pueda alcanzar su virtud tanto en el plano social como en el individual⁴⁷. Este orden aparece como algo que debe ser conservado por la ley en todas las circunstancias. También en el tercer libro de las *Leyes*, dice Platón que el legislador debe tener en cuenta un orden semejante⁴⁸. El *nómos* ha de garantizar de esta manera la virtud del alma y fomentar su desarrollo. Pero su ámbito de acción como norma regulativa no se limita sólo a eso, sino que también debe fomentar la virtud de los otros ámbitos. Sólo con una constitución de tal clase se puede alcanzar una ciudad la felicidad, tan profundamente como sea posible a los hombres (*εἰς δύναντα*, *Leg.* 697b1). Debe diferenciarse correctamente lo valioso de lo vergonzoso (*διανέμειν*, *Leg.* 697b1). Esta es la función más importante de la ley humana. Una vez que ha sido alcanzada una constitución de tal índole, la deben respetar tanto los gobernantes como los gobernados (cfr. *Ep.* viii, 355d-e). El verdadero '*nómos*' es el único que posibilita la felicidad⁴⁹. El *lógos* que afirma que los ricos son felices no puede provenir de gente prudente, de aquellos que saben qué es correcto y qué no, sino sólo puede ser producto de mujeres y niños, puesto que es un pensamiento sin inteligencia (*ἄνοος*). La realidad demostrará la corrección de estas afirmaciones (*βάσανος* 355c7). Aquí agrega Dión: *δίκαιον ἂν ἴσως καὶ σὺνφέρων γίγνοιτο ἡμῖν πᾶσιν μέσον τεμείν, τοῖς τε φεύγουσιν τῆς ἀρχῆς τὴν χαλεπότητα ἡμῖν καὶ τοῖς τῆς ἀρχῆς πάλιν ἐρώσιν τυχεῖν*⁵⁰. Este *μέσον τεμείν* es el signo de la verdadera técnica. La verdad se encuentra exactamente allí, entre ambos extremos. Este camino intermedio es el único camino correcto que puede construir nuevamente la unidad (*φιλία*) de la ciudad. ¿En qué consiste realmente este camino? En que, para los de-

⁴⁷ Quizá no haya que excluir la virtud individual sin verdadero *nómos*, pero sin duda en tales circunstancias ha de ser mucho más difícil alcanzarla y también algo más extraño en los individuos de una tal sociedad.

⁴⁸ *Leg.* 697b ss.

⁴⁹ 355c1-2.

⁵⁰ 355d2-5.

mócratas, la libertad debe estar limitada por un gobierno real, y para los partidarios de la tiranía debe surgir un gobierno responsable⁵¹. De esta manera pueden ser realizadas la verdadera libertad y la verdadera *basileía*⁵². Vemos aquí que la correspondencia entre los consejos platónicos y los que da Dión a los siracusanos es completa. Nuevamente podemos observar que el discurso de Dión es una concretización de los principios platónicos.

Posteriormente, Dión pasa a detallar la constitución que propone para Siracusa. Se deben coronar tres reyes: el hijo de Dión⁵³, el de Dionisio I, Hiparino, quien ha liberado a la ciudad de la tiranía de Cálipo, y también Dionisio II. Hay que convocar a una comisión de ancianos que deberán promulgar la constitución⁵⁴. Según esta constitución los reyes han de determinar respecto de lo santo y de todo aquello que corresponde a benefactores. Lo que concierne a la guerra y la paz debe ser determinado por treinta y cinco *nomophylakes*, con el consejo y el pueblo.

A continuación, Dión propone el proyecto platónico, expulsar a los bárbaros de Sicilia y reconquistar nuevamente las ciudades griegas.

Como ya lo ha señalado von Fritz, las atribuciones del rey están aquí fuertemente limitadas⁵⁵, aunque no observo el mayor poder del elemento oligárquico al que hace referencia dicho autor, puesto que lo único que los treinta y cinco *nomophylakes* pueden hacer en forma autónoma es aplicar las penas de muerte y destierro y en eso intervienen también otros jueces. Sobre la paz y la guerra también deben decidir conjuntamente con el consejo y el pueblo, en el que encuentra su expresión el elemento democrático. Esta constitución puede

⁵¹ 355d8-e3.

⁵² *Rep.* VIII 560e5: La falsa denominación de la anarquía como libertad podría quizá demostrar que la verdadera libertad es la que posee el hombre prudente, y con ello podríamos confirmar que no hay ninguna oposición entre *nómos* y *eleuthería*.

⁵³ Una solución interesante para el problema del hijo de Dión ha sido dada por G. Pasquali (art. cit., p. 52), quien identifica al hijo de Dión Hiparino con Aretaicos y dice que es a él a quien se refiere Platón en la *Carta*.

⁵⁴ 356e8-d2.

⁵⁵ v. Fritz, *op. cit.*, p. 113.

ser designada como una 'constitución mixta'⁵⁶. En ella, limitando las atribuciones de cada partido. Platón intenta una especie de 'distribution of power'⁵⁷ que debe servir de freno a las ansias de poder de los gobernantes.

Según lo señalado, podemos concluir de este apartado que:

a) en la concretización del *nómos*, éste puede participar en mayor o menor grado del verdadero *nómos* ideal. Por eso aparece aquí un *nómos* verdadero y uno falso.

b) el verdadero *nómos* mantiene un orden que consiste en colocar a la virtud del alma como la más importante: la del cuerpo como la segunda y la de las cosas exteriores como la tercera y subordinada a las otras dos. Este orden incluye una subordinada a las otras dos. Este orden incluye una subordinación de las otras dos virtudes a la del alma. Podríamos denominarlo un 'orden de prioridades'.

c) este orden está invertido en el caso de la falsa ley. Por eso no se pueden desarrollar las virtudes de ninguno de los tres ámbitos. Este falso *nómos* sólo puede ser tomado como manifestación del desorden. Es también la mayor expresión del deseo, ya sea del deseo de la multitud o de una sola persona (el tirano). En sentido estricto se podría decir que la falsa ley es una anti-ley que no se fundamenta en el ser. Contrariamente, el verdadero *nómos* está enraizado en el ser. Su esencia le es dada por el *nómos* ideal. Bajo su dominio, los hombres pueden ser tan buenos y felices como es posible a un ser humano. La unión entre el ser y el hombre está asegurada de esta manera por la ley (*θεσμός* 355c1)⁵⁸. El *nómos*, como norma regulativa, aparece aquí como el elemento que posibilita la virtud en este mundo.

⁵⁶ v. Fritz, *op. cit.*, p. 113; H. J. Kraemer, *op. cit.*, pp. 201-220.

⁵⁷ K. v. Fritz, *The theory of the mixed constitution*, 1947, p. 80.

⁵⁸ Una interpretación del *θεσμός* es dada por E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, Frankfurt, 1970, IV 2, p. 397 y ss.

