

DIÁNOIA

Diánoia

ISSN: 0185-2450

dianoia@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

México

LAKS, ANDRÉ

Reflexiones en torno a algunas reacciones

Diánoia, vol. LIV, núm. 63, noviembre, 2009, pp. 197-204

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58433534010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Reflexiones en torno a algunas reacciones

ANDRÉ LAKS

UFR de Philosophie et sociologie

Centre Léon Robin (UMR 8061)

Université de Paris-Sorbonne

andre.laks@paris-sorbonne.fr

**Resumen:** Respuesta del autor a unas preguntas y críticas en torno a su libro *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*.

**Palabras clave:** Platón, República, Leyes, posibilidad

**Abstract:** Author's answer to some questions and criticisms of his book *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*.

**Key words:** Plato, Republic, Laws, possibility

Doy las gracias a Paulette Dieterlen y a José Molina por la presentación que hicieron de mi libro y por sus observaciones y críticas. También agradezco a Ulrike Bruchmüller la manera frontal en que cuestionó mi lectura, basándose en lo que ella considera hechos bien establecidos en la investigación sobre Platón. *Last but not least*, Nicole Ooms, quien ha hecho posible este libro, al traducir la presente respuesta también me hizo una observación importante que me llevó a ver mejor las implicaciones de una expresión difícil en un pasaje crucial de las *Leyes* (875d3).

José Molina lamenta que, en la antología de textos que acompaña el estudio, no figure el pasaje del libro VII de las *Leyes* donde el Extranjero de Atenas equipara la constitución de la ciudad de las *Leyes* y la vida que en ella se vive a “la más verdadera de todas las tragedias” (817a–d), una identificación que resulta sorprendente cuando recordamos la rotunda condena de la tragedia que aparece en *República* X. Durante la sesión de presentación del libro en el Instituto de Investigaciones Filosóficas,<sup>1</sup> dije, a manera de respuesta, que la omisión de este pasaje tenía la ventaja de invitar al lector a consultar directamente las *Leyes*. Pero era, claro está, una suerte de pirueta. Sin lugar a dudas, el pasaje debió haber figurado en el libro a pesar de que, a la hora de redactarlo, no hubiese pensado aún con claridad en lo que dicho pasaje implicaba realmente. De ahí que, como lo ha notado muy bien J. Molina, el pasaje no desempeñe sino un papel marginal en mi exposición. Claro que el problema consiste en saber cuál es el valor que se le ha de dar al

<sup>1</sup> Aula José Gaos, 21 de enero de 2009.

término “tragedia” para que la identificación entre ambas pueda cobrar sentido. Desde aquel entonces he procurado dar respuesta a la pregunta, desarrollando la idea de que el pasaje no sólo permite, sino que también exige, una doble lectura, ya sea optimista, ya sea pesimista, según se considere la ley (*nomos*), de la cual dice Platón que “lleva a su término” la tragedia constitucional, bajo el aspecto de su contenido o bien de su forma.<sup>2</sup> También ha de existir una relación, que sería menester explorar más adelante, entre esta dualidad y las dos referencias a la “marioneta” humana que se hacen en el libro I, 644d–645b y en el libro VII, 803c, las cuales también pueden ser calificadas de “optimista” y de “pesimista”, respectivamente.<sup>3</sup> Esto me lleva a la pregunta de Paulette Dieterlen en torno al modo en que se ha de concebir el “cambio” de la marioneta meramente humana, jaloneada en direcciones opuestas, en una marioneta “divina” capaz de promulgar leyes (pp. 170–171). La respuesta correcta es, sin duda alguna, la que ella misma sugiere con respecto a la cuestión de saber “cuál es la motivación necesaria para que los ciudadanos acepten y se comporten en un sistema de preámbulos y leyes” (p. 169): todo depende de la educación, la cual reduce la distancia entre las emociones (*pathe*) y las normas. No obstante eso, en la ciudad de las *Leyes*, la mejor educación no garantiza el que la simple “marioneta” se transforme en un legislador en el sentido cabal del término, si por legislador hemos de entender alguien dotado de poder. La gran lección de las *Leyes*, en efecto, es que el poder también ha de dividirse, so pena de corromperse, y ha de permanecer bajo el control de la ley y de los guardianes de la ley. Con todo, es menester reconocer que Platón no proporciona muchos detalles sobre la manera en que este control puede efectuarse ni tampoco sobre las instancias de control que tendrían que imponerlo.

En las *Leyes*, la reflexión que versa sobre la ley es indisoluble de la que versa sobre el preámbulo, el cual, como lo subraya Platón y yo mismo después de él, constituye la gran innovación de su legislación.

<sup>2</sup> El artículo será publicado en las actas del coloquio de Cerisy-la-Salle organizado en julio de 2009 alrededor de la obra de Jean Bollack (“La lectura insistente”). Una versión en inglés también saldrá en Cambridge University Press, en un volumen colectivo consagrado a las *Leyes*, bajo la coordinación de Christopher Bobonich.

<sup>3</sup> Para un episodio, desde este punto de vista interesante, de la historia de la recepción de la comparación con la marioneta en Marsilio Ficino, véase A. Laks, “Marionnette ou miracle? Une note sur l’interprétation ficinienne d’un passage des *Lois* de Platon (I, 644c1–645c8)”, en L. Boulègue y C. Levy (comps), *Hédonismes. Penser et dire le plaisir dans l’Antiquité et à la Renaissance*, Presses Universitaires du Septentrion, 2007, pp. 255–260.

P. Dieterlen plantea la pregunta de saber si la sucesión preámbulo/ley, donde me pareció reconocer uno de los principios de composición del conjunto de la obra, corresponde o no a un orden genético (los preámbulos aparecerían antes de los magistrados y de las leyes), o sea si lo que ella llama los “elementos morales” contenidos en los preámbulos coexisten con las “normas” incorporadas a las leyes. La segunda respuesta me parece más atinada que la primera, con la salvedad de que la ley, para Platón, no puede reducirse a una norma, ya que contiene un ingrediente de constreñimiento y hasta de violencia que los preámbulos, si no han de suprimir, al menos han de reducir, en la medida de lo posible, recurriendo a la persuasión. La norma se ubica entonces en ambos lados: del lado del preámbulo y del lado de la ley, y virtualmente más del lado de aquél —cuando adopta una forma didáctica— que de ésta, cuya forma es siempre punitiva. Esta diferencia es lo que explica que, en la composición misma de la obra, la ley aparezca siempre “después”, como un último recurso. Pero, filosóficamente hablando, es evidentemente contemporánea del preámbulo: así, la oposición entre preámbulo y ley refleja, a su nivel, la dualidad misma de la marioneta humana.

U. Bruchmüller comienza sus consideraciones con una frase aparentemente descriptiva, una descripción que también refleja el subtítulo de su intervención: “En su libro *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*, André Laks intenta reconstruir a partir de las *Leyes* una historia del desarrollo de la filosofía política de Platón.” Ahora bien, al hablar de la “distancia que toman las *Leyes* con respecto a la *República*”, he escrito algo distinto si no es que contrario del todo:

Sin embargo, dicho distanciamiento no significa que Platón, en un momento dado, haya renunciado a la ciudad de la *República* para sustituirla con la de las *Leyes*. En realidad, la relación entre ambas obras es de una complejidad extrema, y sería más exacto decir que la filosofía política de Platón se ubica en la articulación de una y otra obra. (p. 21)

Y lo que he intentado es traducir esta relación compleja en los términos más simples posibles, en el marco de una obra que, en conformidad con la vocación de la serie en la cual fue publicada, pretendía ser didáctica. Es verdad que la atención que he otorgado a los *problemas* planteados por los filosofemas políticos de Platón, problemas no sólo de gran importancia, sino a veces hasta de cierta actualidad, tiene muy poco que ver con el dogmatismo de una lectura que dependa del modelo elaborado por la escuela de Tubinga, cuyo principal credo es que Platón,

al controlar de manera magistral y en todo momento el conjunto de sus afirmaciones, no hubiera producido nunca enunciados ni articulados posturas que no fueran compatibles entre sí.<sup>4</sup> Y claro, está por verse lo que se ha de entender por “compatibilidad”. Yo mismo he sostenido en otros lugares y desde hace mucho tiempo que, si se ha de tomar en serio lo que dice Platón de la “posibilidad” de la ciudad justa en la *República*, se podría llegar a afirmar que, *desde cierto punto de vista*, el proyecto de las *Leyes* se deriva de la *República*.<sup>5</sup> Al mismo tiempo, he insistido en que la compatibilidad podía muy bien ser el resultado de una construcción *a posteriori*, tal como a menudo sucede con los autores (con los grandes antes que con los pequeños, pero en estos últimos también) que vuelven a leer y luego integran lo que dijeron antaño a lo que llega a conformar una visión más amplia en la cual lo dicho antes llega a ser una parte necesariamente modificada.<sup>6</sup>

Sea lo que fuese de estas posibles interpretaciones (naturalmente, irreducibles la una a la otra, pero que no tienen por qué verse descartadas a la ligera), una respuesta adecuada a la pregunta de si la ciudad justa es posible pide un análisis detallado de cuatro pasajes clave: *República* V, 473a–b; *Leyes* IV, 711c5–712a7; *Leyes* IV, 739 b8–e4, y *Leyes* IX, 875a–d.<sup>7</sup> Me limitaré aquí a recordar algunos de los problemas que plantea el uso del término “posible” tanto en Platón como en el uso que hacemos de la palabra a la hora de aplicarla a Platón. Como lo he subrayado en *A la luz de las Leyes*, se puede o, más bien, se ha de distinguir entre un sentido fuerte del término “posibilidad”, que es el sentido usual (conceptualizado de la manera más clara por Kant: nada distingue un objeto real de su concepto posible, de no ser su existencia misma o “posición”), y un sentido “débil”, un tanto extraño para nosotros pero que de hecho es el que opera en Platón (lo posible como “mayor aproximación”, *República* 473a). Hubiera querido que las páginas 104 a 108 del libro, donde desarrollo un análisis matizado de las consecuencias de dicha distinción sobre la lectura de la *República* y de

<sup>4</sup> He sugerido en otros lugares que el anonimato platónico favorece la ilusión de omnipotencia del autor (véase Laks, “‘Qu’importe qui parle’. Sur l’anonymat platonicien et ses antécédents”, en C. Calame y R. Chartier (comps.), *Identités d’auteur dans l’Antiquité et la tradition européenne*, Jérôme Millon, Grenoble, 2004, pp. 99–117).

<sup>5</sup> Cfr. *infra* y n. 8.

<sup>6</sup> Para una crítica inteligente y constructiva de mis posiciones, véase la sección “Dieux, héros, philosophes” del artículo de F. Lisi titulado “Héros, dieux et philosophes”, *Revue des Études Anciennes*, vol. 106, 2004, pp. 5–22.

<sup>7</sup> También se debe tener en cuenta 853c4–7, citado al final de mi texto.

las *Leyes* hubiesen sido tomadas en cuenta.<sup>8</sup> Con las precauciones que dictan las complicaciones y sutilezas del texto platónico —y a pesar de ellas—, la tesis oficial de la *República* es que tanto la ciudad justa como el filósofo-rey son *posibles*. Y ello se encuentra subrayado de manera enfática. Lo menos que se puede decir es que no sucede lo mismo en las *Leyes*.

En IX, 875a, tras insistir en la dificultad extrema que supone el adquirir el conocimiento del arte político, el Extranjero de Atenas dice:

En segundo lugar, [...] aunque uno comprendiera suficientemente en su arte el conocer que esto es así por naturaleza, si después llega a asumir el gobierno ilimitado y absoluto de una ciudad, nunca podría permanecer fiel a esta doctrina y vivir alimentando lo común en la ciudad como elemento guía y lo particular siguiendo a lo común, sino que la naturaleza mortal lo empujará siempre al exceso y a la actuación en interés personal, puesto que busca de manera irracional evitar el dolor y perseguir el placer, y colocará siempre a estos dos [...] por delante de lo más justo y mejor y, al producir en sí misma la oscuridad, se llenará a sí misma y a toda la ciudad de los males hasta el final.

Pero tened por seguro que, si alguna vez un hombre engendrado con esa capacidad natural por un destino divino pudiera asumir el poder, no necesitaría en absoluto de leyes que lo gobernarán. En efecto, ni la ley ni ningún orden es mejor que la ciencia, ni es justo que la inteligencia obedezca a nada ni sea esclava de nada, [...] sino que debe gobernar todas las cosas, si realmente es verdaderamente libre por naturaleza.

Pero ahora no existe en absoluto en ningún lado, sino en pequeña medida.<sup>9</sup>

Sin lugar a dudas, es legítimo decir que el tema de este pasaje es el filósofo-rey de la *República*, aun cuando no se haga uso de la fórmula como tal y aun cuando la concepción que se hace del filósofo en la *República* no coincida necesariamente con la del individuo *ex hypothesi*

<sup>8</sup> Cfr. A. Laks, "Legislation and Demiurgy. On the Relationship between Plato's *Republic* and *Laws*", *Classical Antiquity*, vol. 9, 1990, pp. 209–229 (especialmente las pp. 212–218). El artículo se puede consultar en línea (<http://www.andre-laks.placita.org>, en el apartado Textos).

<sup>9</sup> Véase T28 en la antología que conforma la segunda parte del libro. La traducción es de Francisco Lisi. Habría unas cosas que discutir, tales como el sentido de *nun de* con respecto, por un lado, al potencial de la frase precedente y, por otro lado, al *gar* (que no está traducido por Lisi); pero no es éste el lugar indicado para hacerlo.

políticamente competente de las *Leyes*.<sup>10</sup> Lo que sabemos con certeza es que Platón considera la eventualidad de que un hombre dotado del conocimiento adecuado en materia de política llegue al poder.

En el pasaje que acabo de citar podemos distinguir tres momentos que he indicado al dividirlo en tres párrafos.

*Primer momento.* No se puede dejar que un gobernante que hipotéticamente esté en posesión del saber político adecuado reine de manera absoluta, sin tener que rendirle cuentas a nadie, lo cual implica, como lo dice explícitamente el texto, que tendrá que verse sometido a la ley (no se precisa cuál sea la relación entre la ley y el rendir cuentas; puede ser reconstruida con cierta facilidad, lo cual no significa que no plantee problemas interesantes; por ejemplo, en torno a los guardianes de la ley y en torno a la relación entre el poder de un solo individuo y el poder compartido). De no ser el caso, su saber no podrá conservarse. Y es que dada su naturaleza humana (“mortal”), no le es posible combinar por mucho tiempo el conocimiento político y el ejercicio del poder absoluto.

*Segundo momento.* Lo que tenemos aquí es la lectura que hace Platón del filósofo-rey de la *República* basándose en el problema de la tensión que existe entre la posesión de un saber político y el ejercicio de un poder “solitario”, una tensión que se encuentra tematizada en el *Político*. Naturalmente, es importante subrayar que, en la *República*, el énfasis está puesto en las capacidades cognitivas del filósofo y no en su capacidad de mantener dichas capacidades intactas mientras ejerce el poder. (Esto corresponde a la inflexión que se le da a la temática en el *Político*.)<sup>11</sup>

*Tercer momento.* La frase, en su brevedad, es decisiva. Al volver sobre una negación que no podría ser más absoluta (“pero ahora no existe en sentido absoluto en ningún lado...”), admite que pueda existir “en pequeña medida” un hombre que (según la fórmula del primer momento) sea por naturaleza capaz, gracias a una dispensación divina, de ejercer un poder absoluto sin dejar de regirse por su saber, sin que éste y por consiguiente él mismo, se corrompa. Pero ¿qué quiere de-

<sup>10</sup> En las *Leyes* no se afirma que la competencia política, entre otras cosas, depende del conocimiento de las Formas, pero evidentemente nada lo excluye tampoco: se trata de un silencio que puede ser interpretado de esta forma o bien de otra.

<sup>11</sup> Aprovecho la oportunidad para agradecer a Pedro Tapia, quien en el marco de la primera presentación de mi libro (en la Facultad de Filosofía y Letras) me llamó la atención sobre el hecho de que el análisis estilístico sitúa cronológicamente las *Leyes* antes del *Político*. Nunca he tenido mucha confianza en los resultados particulares de dicho análisis, pero valdría la pena investigar el problema de manera detenida.

cir “en pequeña medida”? El texto griego dice *kata brakhu*. El sentido de la expresión no es evidente, ni en sí misma (depende del contexto, como lo atestigua una búsqueda en el *Thesaurus Linguae Graecae*),<sup>12</sup> ni mucho menos como corrección de la negación absoluta que la precede. En un libro mío anterior a éste le di el significado de “por un tiempo breve”,<sup>13</sup> en relación con el problema de la corruptibilidad planteado en el primer momento del texto. Sin embargo, también se puede entender, y probablemente es mejor entenderla así, como si quisiera decir “de manera débil”, como ocurre cuando hablamos de un esbozo o de una promesa todavía incumplida y que, claro está, no se cumplirá jamás.<sup>14</sup> Hay hombres así, que prometen más de lo que pueden cumplir.

Basándome en reflexiones como las anteriores, he considerado que si haciendo abstracción de toda especificación tuviéramos que contestar la pregunta a secas de saber si el filósofo-rey, declarado “posible” en la *República*, también lo era en las *Leyes*, disponíamos de elementos suficientes para contestar que éste no era el caso. Sin lugar a dudas, existen similitudes estructurales entre los enunciados y las configuraciones respectivas de cada texto. Pero me parece que es un error de lectura apoyarse en aquellas para concluir que lo que se dice en una y otra obras es lo mismo. Más aún, las similitudes hacen resaltar las diferencias, las cuales son muy impactantes. Para citar un solo ejemplo, en la *República* también hay un deterioro forzoso: la ciudad justa no durará y sobrevendrá la decadencia; pero las modalidades de dicha decadencia son muy diferentes de la corrupción a la cual el pasaje del libro IX de las *Leyes* hace referencia. En la *República*, el deterioro es progresivo y se efectúa a lo largo de varias generaciones. Y lo que es más importante aún es que se trata de una deficiencia exclusivamente cognitiva y que no hay indicio de que ésta se deba a una corrupción a causa del poder

<sup>12</sup> El sentido de la locución adverbial varía según el verbo que modifica: “brevemente” (= con pocas palabras), “poco a poco”, “escasamente”, “en pequeños trozos”, etc. En las obras de Platón, la expresión también aparece en *Sofista* 240e4, *Protágoras* 329b3 y 338a2, *Gorgias* 449b8, *Hippias Mayor* 304a6, *República* 396d5, *Timeo* 27c2 y, en las *Leyes* mismas, por segunda vez en 968b4.

<sup>13</sup> *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*, Presses Universitaires du Septentrion, 2005, p. 171.

<sup>14</sup> No puedo desarrollar aquí las razones por las cuales la segunda opción (que también es la más común, según recuerdo; pero no tengo manera de verificarlo en el lugar donde me encuentro a la hora de escribir estas líneas) me parece ahora mejor que la primera, que tiene ventajas y desventajas. En cualquier caso, excluyo el sentido de “escasamente”, posible en sí, pero que introduciría una contradicción patente en la frase después de la triple negación.



(por error de cálculo los filósofos acabarán por desconocer el momento propicio para los acoplamientos).<sup>15</sup> Con toda evidencia, esto tiene que ver con el hecho de que la *República* sigue defendiendo la tesis socrática de la identidad entre virtud y conocimiento, una tesis que no sería fácil de encontrar en las *Leyes*. En este último texto, en cambio, la corrupción proviene del ejercicio mismo del poder, y se da necesariamente, dada la naturaleza del ser humano. En su versión fuerte al menos, la paradoja socrática no vale para los seres humanos que somos. Es la razón por la cual Platón puede escribir en otro pasaje del libro IX (que no he mencionado en mi libro): “Mas dado que no legislamos como legislaban los antiguos legisladores, que lo hacían para los héroes, hijos de dioses como ahora se relata, y, siendo ellos mismos progenie de dioses, daban leyes para otros nacidos de los mismos, sino que ahora legislamos como hombres para simiente de hombres. . .”<sup>16</sup> En cuanto a los seres humanos que *no* somos, aparecen mencionados en el pasaje del libro IV, 739b8–e4. No voy a examinarlo aquí, pero el lector puede hacerlo en mi lugar: después de todo, se trataba de invitar a leer las *Leyes*, y esta vez no estoy haciendo piruetas.

[Traducción del francés: Nicole Ooms]

*Recibido el 18 de agosto de 2009; aceptado el 6 de septiembre de 2009.*

<sup>15</sup> *República* VIII, 546a–d.

<sup>16</sup> *Leyes* IX, 853c4–7, en la traducción de Francisco Lisi.