

Del filósofo-rey al imperio de la ley. Una evaluación  
de las aportaciones de Platón al *rule of law*

*From the Philosopher King to the rule of law. An  
assessment of Plato's contributions to the rule of law*

Por JORGE CREGO  
Universidad Internacional de La Rioja\*

**RESUMEN**

*La idea platónica del segundo recurso es la primera aparición del imperio de la ley. Este surge como alternativa realista al gobierno del filósofo-rey, distinguiéndose de este formalmente por el recurso a reglas generales. El objetivo de este estudio es ofrecer una propuesta de articulación de ambos ideales y comprender la concepción platónica del imperio de la ley. Se considerarán las principales diferencias con las teorías modernas del rule of law.*

*Platón concibe el imperio de la ley como remedio frente al peligro de la tiranía. La ley que rige la polis se caracteriza por ser un pensamiento razonado asumido por la ciudadanía, impidiendo el dominio de la voluntad del tirano.*

Palabras clave: Segundo recurso, república, gobierno, legalidad, generalidad.

**ABSTRACT**

*Plato's idea of the second-best state is the first appearance of the rule of law. It is considered as a realistic alternative to the government of the Philoso-*

---

\* Mail: [jorge.crego@unir.net](mailto:jorge.crego@unir.net); ORCID: 0000-0001-7072-6569

*pher King, differing formally from it on the employment of general rules. The aim of this paper is to elaborate an articulation of both proposals and to better understand that of the rule of law within Plato's thought. The main differences between it and the modern theories of the rule of law will be assessed.*

*Plato conceives the rule of law as a remedy directed to avoid tyranny, in which the idea of generality, characteristically associated to the rule of law. The law that rules the polis is a reasoned thought accepted by the citizenship, directed to avoid the ruling of the will of the tyrant.*

Keywords: *Second choice, republic, government, legality, generality.*

**SUMARIO:** 1. EL IDEAL DEL FILÓSOFO-REY COMO MODELO PARA EL GOBIERNO DE LA *POLIS*: 1.1 *El filósofo-rey. ¿Programa político o recurso alegórico?* 1.2 *El gobierno de la razón en beneficio de toda la polis.* 1.3 *La inevitable corrupción del filósofo-rey.* – 2. EL SEGUNDO RECURSO Y EL PAPEL DE LA LEY EN EL MUNDO SENSIBLE: 2.1 *La imperfección de la naturaleza humana como origen de la necesidad del rule of law.* 2.2 *De la ordenanza particular del filósofo-rey a la ley del segundo recurso.* 2.3 *La imposibilidad práctica del gobierno humano a través de ordenanzas particulares.* 2.4 *El empleo del segundo recurso del rule of law como remedio de los riesgos de corrupción del gobierno.* – 3. LA NATURALEZA DE LA LEY EN EL SEGUNDO RECURSO DE PLATÓN: 3.1 *La ley-physis como Forma aprehensible por el filósofo-rey.* 3.2 *Las leyes-nomoi: la convención de los ciudadanos y el imperio de la ley.* 3.3 *La relevancia de la deliberación en la construcción del imperio de la ley.* – 4. EL SEGUNDO RECURSO FRENTE A LAS TEORÍAS MODERNAS DEL *RULE OF LAW*.

**SUMMARY:** 1. THE IDEAL OF THE PHILOSOPHER KING AS A MODEL FOR THE GOVERNMENT OF THE *POLIS*: 1.1 *The Philosopher King. ¿Political programme or allegory?* 1.2 *The government of reason for the benefit of the whole polis.* 1.3 *The unavoidable corruption of the Philosopher King.* – 2. THE «SECOND CHOICE» AND THE ROLE OF THE LAW IN THE SENSIBLE WORLD: 2.1 *The imperfection of the human nature as the origin of the necessity of the rule of law.* 2.2 *From the particular enactments of the Philosopher King to the law of the «second choice».* 2.3 *The practical impossibility of the human government through particular enactments.* 2.4 *The use of the «second choice» of the rule of law as a remedy for the risks of the corruption of the government.* – 3. THE NATURE OF THE LAW IN THE «SECOND CHOICE» OF PLATO: 3.1 *The law-physis as a Form that must be grasped by the Philosopher King.* 3.2 *The laws-nomoi: the covenant of the citizens and the rule of law.* 3.3 *The importance of deliberation in the construction of the rule of law.* – 4. THE «SECOND CHOICE» FACING THE MODERN THEORIES OF THE *RULE OF LAW*.

Si se echa la vista a la Historia Antigua para encontrar las primeras reflexiones filosóficas sobre el imperio de la ley y lo que hoy se enmarca en la idea de *rule of law* o Estado de Derecho<sup>1</sup>, el hito fundacional que viene a la mente con mayor claridad es la pregunta aristotélica acerca de si debe gobernar el mejor hombre o las mejores leyes<sup>2</sup>. Obviamente, dicha pregunta remite al debate que su maestro Platón sostuvo consigo mismo a lo largo de su evolución como filósofo político. Por ello, en la prehistoria del *rule of law*<sup>3</sup> Platón debe considerarse una figura seminal o, como se ha escrito, el «primer protagonista»<sup>4</sup>.

Platón no engloba sus reflexiones sobre estas cuestiones en un único escrito, de forma que las aportaciones que se pueden extraer exigen una tarea de sistematización a partir de diversos pasajes insertos en diálogos centrados en otras cuestiones. Como afirma Woozley, Platón puede ofrecer muchas claves sobre el *rule of law*, sobre el papel de la ley para fijar al gobernante a sus funciones, pero poco puede decir sobre una concepción concreta, sistemática y coherente de éste<sup>5</sup>. La idea de *rule of law* es de origen moderno, de modo que un estudio en el contexto de la Antigüedad debe aspirar al rastro de trazos esenciales que pueden ser muy útiles para comprender la naturaleza del mismo.

Para entender las ideas platónicas sobre la ley como instrumento de restricción del poder tiránico resulta necesario evaluar la relación entre dos ideas clave en su obra: la del filósofo-rey como gobernante absoluto y la que Platón denomina *segundo recurso*. La propuesta de Platón sobre el filósofo-rey es de sobra conocida. Sin embargo, la pro-

---

<sup>1</sup> A los efectos de este estudio no distinguimos entre ambos conceptos; las ideas que aquí se exponen se insertan en el marco del debate actual acerca del *rule of law*. Para una exposición de la relación entre *rule of law* y Estado de Derecho que niega la equivalencia, puede consultarse la obra de Pereira; PEREIRA MENAUT, A. C., *Rule of law o Estado de Derecho*, Madrid, Marcial Pons, 2003.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Política*, traducido por Julián Marías y María Araújo, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005, 1286a. Sirva como ejemplo Viola, que afirma: «Come si sa, questa storia [la del *rule of law*] comincia ufficialmente con l'interrogativo posto da Aristotele sulla preferenza tra il governo delle leggi o quello degli uomini»; VIOLA, F., *Rule of law: il governo della legge ieri ed oggi*, Torino, Giappichelli, 2011, p. 18. Tamanaha, sin embargo, reconoce su lugar en la prehistoria del *rule of law*; TAMANAHA, B. Z., *On the Rule of Law. History, Politics, Theory*, New York, Cambridge University Press, 2004, pp. 7 ss.

<sup>3</sup> El término se emplea para hacer referencia al hecho de que, como afirma Tamanaha, la «tradicición continua» del estudio del *rule of law* se origina siglos después de las aportaciones griegas a la cuestión del imperio de la ley; TAMANAHA, B. Z., *On the Rule of law...*, *op. cit.*, p. 7. En este sentido, Kelly habla de la existencia en el pensamiento griego de la «sustancia del ideal» del *rule of law*; KELLY, J. M., *A Short History of Western Legal Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 24-25. Debe entenderse entonces que las aportaciones griegas son un preludio que aunque no alumbró los debates del *rule of law* en su origen, sí pueden ser útiles a día de hoy, y deben entenderse insertas a estos debates debido a su contenido.

<sup>4</sup> MORROW, G. R., «Plato's Conception of Persuasion», *The Philosophical Review*, núm. 62, v. 2, 1953, pp. 234-250.

<sup>5</sup> WOOLEY, A., «Plato and the Need for Law», *The Philosophical Quarterly*, v. 60, núm. 239, 2010, p. 375.

puesta del *segundo recurso* no ha sido tan estudiada. Esta toma los rasgos de la propuesta del filósofo-rey y la adapta a la realidad imperfecta del mundo sensible. La importancia del *segundo recurso* para una evaluación de las aportaciones de Platón al *rule of law* reside en que en esta propuesta la ley y su rasgo de generalidad se convierten en la característica fundamental del gobierno.

La primera propuesta se encuentra en la *República*. La segunda en el *Político* y las *Leyes* respectivamente. Para comprender el pensamiento de Platón, ambas deben entenderse como enfoques complementarios de un mismo problema, y no como teorías opuestas. El idealismo de Platón cristaliza en un determinado método filosófico: para reflexionar sobre la realidad, primero, es necesario contemplar la naturaleza de las Formas. A la hora de evaluar el modo de gobierno de la *polis* esto implica partir de un ideal modélico, el filósofo-rey, para derivar después una propuesta para el mundo sensible, tomando en consideración las características de este último como marco al que se ha de adaptar el ideal. Es en dicho marco donde el imperio de la ley asume un papel esencial como modo de gobierno. Una correcta comprensión de este razonamiento podrá arrojar luz en la tarea de justificar la necesidad del *rule of law* y los motivos y condiciones de su valor moral.

Para poner en valor las aportaciones de Platón a las cuestiones planteadas por la idea de *rule of law* se seguirá la sugerencia que se acaba de formular. El primer apartado evaluará brevemente la conocida propuesta del filósofo-rey como concepción ideal del gobierno. El principal objetivo es sostener una interpretación de dicha figura como un ideal rector, una alegoría de los rasgos del gobierno, y no como un programa político. Ese ideal sirve para determinar los rasgos de un buen gobierno y señalar los motivos de su corrupción.

Una vez se comprende la naturaleza de este ideal y los motivos de la corrupción de su plasmación en el mundo sensible, se puede abordar la propuesta de solución: el *segundo recurso*. Primero, se expondrá cómo se lleva a cabo el cambio de enfoque hacia la propuesta del mejor de los gobiernos posibles en el contexto del mundo sensible. En segundo lugar se evaluará el modo en que la ley asume un papel central en la propuesta del *segundo recurso*. Para ello se examinarán dos argumentos: la imposibilidad práctica del gobierno del filósofo-rey y la tendencia a la corrupción del gobernante. Comprender la naturaleza del *segundo recurso* exige entender los motivos que llevan a Platón a pasar del filósofo-rey al imperio de la ley. Así se podrá determinar el modo en que el *rule of law* se convierte en el modo más justo de regir una comunidad política real. La idea del *segundo recurso* se estudiará en los textos de *El Político*, aunque la misma también se desarrolla en las *Leyes*. Como afirma Guthrie, apoyándose en Wilamowitz, esta

segunda obra solo redundante en ideas que ya se encuentran, incluso mejor explicadas, en otros diálogos<sup>6</sup>.

En tercer lugar, será necesario determinar cómo debe concebirse la naturaleza de la ley a la que Platón otorga el papel de gobierno en el segundo recurso aplicable al gobierno de una comunidad de seres humanos. Habrá de distinguirse entre la concepción de ley como Forma, la ley-*physis*, reflejo de la razón, y la ley tal y como se hace presente en la comunidad de seres humanos, la ley-*nomos*. Esta segunda concepción y su naturaleza podrán comprenderse a la luz de las exigencias del imperio de la ley.

Finalmente, se concluirá con una exposición de la idea del imperio de la ley en Platón, y sus diferencias con las teorías modernas del *rule of law*.

## 1. EL IDEAL DEL FILÓSOFO-REY COMO MODELO PARA EL GOBIERNO DE LA *POLIS*

### 1.1 El filósofo-rey. ¿Programa político o recurso alegórico?

Para comprender el papel de la *República* en la construcción de la filosofía platónica, resulta necesario enfrentarse en primer lugar a una cuestión ampliamente debatida entre los estudiosos de su obra: ¿describe la *República* un plan práctico para construir una ciudad perfecta en el mundo sensible? Responder esta pregunta permite comprender el alcance de dicha obra. La idea del filósofo-rey tiene una relevancia mayor para la actualidad si se la concibe como elaboración teórica sobre los principios que deben regir la vida política que si se la entiende como proyecto político concreto.

Una evaluación pausada de la obra y de reflexiones posteriores de Platón llevan a decantarse por la primera opción. En primer lugar, la *República* no se concibe como un texto político en el que se exponga una propuesta de gobierno. El personaje de Sócrates afirma que su objetivo es evaluar las exigencias de la justicia<sup>7</sup>. Además, la *República* se centra en el examen de la naturaleza humana, siendo el estudio de la ciudad una herramienta para facilitar su comprensión.

Por otro lado, desde la perspectiva política, el papel que desempeña este diálogo es, en palabras de von Fritz, establecer la dirección en que deberían moverse los intentos de mejora partiendo de las condi-

---

<sup>6</sup> GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega V: Platón. Segunda época y Academia*, Barcelona, Gredos, 1992, p. 392.

<sup>7</sup> PLATÓN, *La República*, traducido por J. M. Pabón, M. Fernández-Galiano, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006, 472c. JAEGER, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 591.

ciones existentes<sup>8</sup>. Sócrates afirma casi al final del diálogo que la ciudad que están construyendo «no existe más que en nuestros razonamientos», aunque es cierto que «quizá [...] haya en el cielo un modelo de ella para el que quiera mirarlo y fundar conforme a él su ciudad interior»<sup>9</sup>. Morrow defiende esta tesis al afirmar que en la *República* se recoge una exposición abstracta, argumentando que el «absolutismo» platónico que se desprende de dicho diálogo responde a esa abstracción<sup>10</sup>. El filósofo-rey es la personificación de las virtudes del gobierno y, como tal, un recurso alegórico.

Además se puede entender que durante la época de redacción de la *República* Platón ya recomienda a los gobiernos limitar el poder absoluto a través de la ley, como pone de manifiesto en la *Carta VII*. En este documento, Platón ofrece un consejo que, según sus propias palabras, es el mismo dado en otras dos ocasiones: «no sometáis Sicilia ni ninguna otra ciudad a dueños absolutos –al menos esta es mi opinión– sino a las leyes»<sup>11</sup>. Como afirma Woozley, la primera vez que Platón dio ese consejo fue en un período cercano al de la preparación de la *República*<sup>12</sup>. Morrow desarrolla esta interpretación para defender que el absolutismo de la *República* está acompañado de relevantes reservas entre las que, precisamente, destaca el uso de la ley<sup>13</sup>. Frente a la idea extendida de que Platón comprobó en dichos viajes la imposibilidad de su primera propuesta, debe interpretarse entonces que lo que pudo extraer fue la necesidad de reflejar en sus diálogos las reflexiones relativas a las propuestas de gobierno para el mundo sensible, más allá de disquisiciones alegóricas e ideales sobre el filósofo-rey.

La utilidad de analizar la *República* en el horizonte del *rule of law*, dado el papel que se le ha otorgado, reside en que establece de forma

<sup>8</sup> GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega IV: Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, Barcelona, Gredos, 1990, p. 465.

<sup>9</sup> PLATÓN, *La República*, *op. cit.*, 592a-b. El último entrecomillado abunda además en la idea de que la *República* se concibe más para analizar la naturaleza humana que con vista en el Estado, pues el modelo de ciudad tiene por objetivo más el que cada persona lo tenga como modelo para gobernarse a sí mismo que para fundar efectivamente una ciudad.

<sup>10</sup> MORROW, G. R., «Plato and the Rule of Law», *op. cit.*, p. 106; LAKS, A., «Legislation and Demiurgy: On the Relationship between Plato's *Republic* and *Laws*», *Classical Antiquity*, v. 9, núm. 2, 1990, pp. 210-211; WOOZLEY, A., «Plato and the Need for Law», *The Philosophical Quarterly*, v. 60, núm. 239, 2010, pp. 378-379. Resulta especialmente acertada la opinión de Laks. Partiendo de la distinción de Morrow entre el modelo ideal y la realización empírica, afirma que el elemento empírico que exige una realización en la que el ideal es solo un modelo es la naturaleza humana. Como se verá, los motivos que llevan a PLATÓN a defender la necesidad del imperio de la ley redundan en esta interpretación.

<sup>11</sup> PLATÓN; *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*, traducido por J. Zaragoza, P. Gómez Cardó, Madrid, Gredos, 1992, 337c.

<sup>12</sup> WOOZLEY, A., «Plato and the Need for Law», *op. cit.*, p. 328. En un sentido similar, SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 61.

<sup>13</sup> MORROW, G. R., «Plato and the Rule of Law», *op. cit.*, p. 106.

teórica los principios del gobierno, así como los motivos por los que puede producirse su corrupción. Es cierto que no hay en dicha obra un análisis de la ley como mecanismo de limitación del poder, pero sin tomar en consideración este diálogo no se puede comprender el modo en que Platón concibe el gobierno y sus formas de corrupción. Esto es esencial para interpretar los motivos que fundamentan la necesidad de acudir a la ley para evitar dicha corrupción.

## 1.2 El gobierno de la razón en beneficio de toda la polis

Una vez determinado el propósito del diálogo, es momento de analizar el papel que Platón otorga al gobierno en la construcción de la comunidad política.

Si la razón debe regir el alma, la sabiduría debe gobernar la ciudad<sup>14</sup>. Por eso cree Platón que «a menos que los filósofos reinen en las ciudades o que cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, [...] no hay [...] tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los del género humano»<sup>15</sup>. Surge de aquí la famosa idea del filósofo-rey, que se debe entender como alegoría de la sabiduría.

Para Platón los hombres, en la ciudad, han de ser gobernados por «algo semejante a lo que rige al hombre superior», por lo que «debe ser esclava de este mismo nombre, que es el que lleva en sí el principio rector divino»<sup>16</sup>. Esta idea se reitera en diálogos del «Platón viejo»<sup>17</sup>, como por ejemplo *Las Leyes*<sup>18</sup>. Platón, al defender la heteronomía por la que el hombre racional ha de regir la vida de los otros hombres, no concibe el sometimiento de éstos a los intereses del primero, sino que afirma que, por contar el hombre racional con el principio rector, es el que se encuentra en situación de asegurar lo mejor para los otros<sup>19</sup>.

Platón no limita la caracterización del gobierno a la racionalidad. Esa misma idea de razón como principio justificante del gobierno tiene como fin «que todos, sometidos al mismo gobierno, seamos en lo posible semejantes y amigos»<sup>20</sup>. La constitución de una comunidad

---

<sup>14</sup> PLATÓN, *La República*, op. cit., 441e. Para Jaeger, razón y sabiduría son distintas formas de denominar una misma virtud dependiendo de si se encuentra en la ciudad o en las personas; JAEGER, W., *Paideia*, op. cit., p. 635.

<sup>15</sup> *Id.*, 473d.

<sup>16</sup> *Id.*, 590c-d.

<sup>17</sup> Copleston desarrolla una propuesta de división de las obras de Platón, en las que el *Político* y las *Leyes* se encuentran entre las «obras de la vejez»; COPLESTON, F., *Historia de la filosofía I. Grecia y Roma*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 148 ss.

<sup>18</sup> PLATÓN, *Las Leyes*, traducido por J. M. Pabón, M. Fernández-Galiano, Madrid, Alianza, 2002, 645b.

<sup>19</sup> PLATÓN, *La República*, op. cit., 590d.

<sup>20</sup> *Id.*, 590d.

política procura el mayor grado de felicidad para todos los ciudadanos<sup>21</sup>, y no solo para una determinada clase o facción<sup>22</sup>.

El gobierno ideal de Platón se caracteriza entonces por dos rasgos: la razón y la persecución de felicidad de toda la ciudad. Dado que la felicidad del conjunto de la comunidad política depende de que gobierne la sabiduría, y que no todos los hombres se hallan dirigidos por dicha virtud, es preciso que aquéllos que sí la poseen dirijan la vida de la comunidad política. Éstos conformarán el legítimo gobierno<sup>23</sup>.

Antes de avanzar hacia una exposición sobre los orígenes de la corrupción del gobierno, es necesario aclarar cómo se relacionan ambos rasgos. Para Platón, la sabiduría es un «saber [que] no resuelve sobre este o el otro particular de la ciudad, sino sobre la ciudad entera, viendo el modo de que ésta lleve lo mejor posible sus relaciones en el interior y con las demás ciudades»<sup>24</sup>. Aparentemente, al hablar de la ciudad entera, no aclara cómo articular las relaciones del conjunto de la ciudad (articulación que no tiene por qué destinarse a la felicidad del conjunto), aunque llevar lo mejor posible las relaciones en el interior parece que se refiere a la felicidad del conjunto. Sin embargo, la traducción empleada por Guthrie despeja cualquier duda: la ciudad sabia es la guiada por un conocimiento «mediante el cual pueda pensar no en un interés particular, sino en asegurar al Estado como un todo las mejores relaciones posibles, no solo en el seno del mismo, sino también con los otros Estados»<sup>25</sup>. En otros pasajes, Platón es meridiano: «a la ley no le interesa nada que haya en la ciudad una clase que goce de particular felicidad, sino que se esfuerza porque ello suceda en la ciudad entera»<sup>26</sup>. Platón, al evaluar las facultades del ser

<sup>21</sup> *Id.*, 420b.

<sup>22</sup> *Id.*, 519e.

<sup>23</sup> La cuestión que surge de forma inmediata es cómo determinar el cumplimiento de ambos requisitos. Platón no le otorga demasiada relevancia, quizá precisamente por esa tendencia a desentenderse de los problemas de la aplicación práctica de sus teorías. Lo que afirma es que «si es que de cierto hay alguna utilidad en su gobierno», serán los gobernados los que acudirán al gobernante; *id.*, 489b-c. Es preciso anotar que en este argumento se encuentra una paradoja que difícilmente puede solucionarse. Si el gobernado es aquel que no puede regirse a través de su propia razón, nada puede asegurarnos que su criterio para decidir quién posee razón para gobernarle sea acertado. Pese a que se pueda hablar de una preponderancia del gobierno aristocrático, entendido aquí como gobierno de los «más racionales», este argumento trasluce un principio electivo que encaja con las concepciones democráticas. El propio autor deja entrever las dificultades prácticas de este problema al reconocer que los filósofos son inútiles para la multitud por culpa de «los que no se sirven de ellos»; *id.*, 489b.

<sup>24</sup> *Id.*, 428d.

<sup>25</sup> El texto original en inglés refleja exactamente esta concepción: «knowledge whereby it can take thought not for some particular interest but to ensure for the state as a whole the best possible relations both internally and with other states»; GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy IV: Plato. the Man and his Dialogues: Earlier Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 472. *Vid.* también, PLATÓN, *La República*, *op. cit.*, 421b. 519e.

<sup>26</sup> *Id.*, 519e.

humano, otorga el gobierno a la razón «por razón de su prudencia y de la previsión que ejerce sobre el alma toda»<sup>27</sup>, siendo que la prudencia es la «ciencia de lo conveniente para cada cual y para la comunidad entera, con sus tres partes»<sup>28</sup>. Por todo esto, se puede afirmar que el carácter racional y el fin del gobierno, la felicidad de todos, son dos elementos consustanciales e indivisibles.

A la hora de analizar las causas de la corrupción del gobierno, así como las soluciones que plantea Platón, esta identidad de ambos requisitos queda de nuevo patente, como se verá a continuación.

### 1.3 La inevitable corrupción del filósofo-rey

Si se considera el *rule of law* como una construcción teórica dirigida a evitar que el gobierno se desvíe de los fundamentos de su existencia, analizar los motivos por los cuales puede desviarse nos permite conocer en qué medida la ley puede ser una herramienta que anule o al menos reduzca esos riesgos.

En lo que concierne a la razón, el gobierno se desvía de la misma cuando quien gobierna deja de regirse por ésta y se deja llevar bien por el elemento fogoso, bien por el codicioso.

Por otro lado, la felicidad del conjunto de la ciudad deja de ser un objetivo del gobierno cuando éste se entrega a intereses parciales. Platón es manifiestamente pesimista en este sentido: existen una serie de causas que corrompen a todos los filósofos que acuden efectivamente a gobernar la ciudad<sup>29</sup>. Solo se salvan de la corrupción aquellos que renuncian al gobierno, de modo que se convierten en «inútiles» desde el punto de vista político.

Platón examina las diferentes causas de la corrupción de forma detallada<sup>30</sup>. En primer lugar, afirma que las propias cualidades que ha de poseer el filósofo favorecen su degeneración, puesto que «aquellas cualidades que ensalzábamos en el carácter [...] pervierten el alma

---

<sup>27</sup> *Id.*, 441e.

<sup>28</sup> *Id.*, 442c. Esta identidad es comprensible si se analiza la ética platónica. Su identificación entre virtud y conocimiento y la idea de que nadie elige el mal a sabiendas implican relacionar de forma inescindible la razón con el bien; COPLESTON, F., *Historia de la filosofía I, op. cit.*, pp. 224 ss.

<sup>29</sup> Platón no afirma tajantemente que todo intento de gobierno de un filósofo-rey sea en vano, pero su necesidad lógica es meridiana. Lo que afirma es el hecho de que «solo escapen a esa corrupción unos pocos, a quienes, como tú decías, no se les llama malos, pero sí inútiles». Debe recordarse de nuevo lo ya dicho sobre el carácter puramente ideal del modelo platónico de ciudad, así como su pesimismo sobre las posibilidades de que se desarrolle en el mundo sensible, que considera «de origen divino»; PLATÓN, *La República, op. cit.*, 592a. La única posibilidad lógica sería asegurándose de que las causas de corrupción fuesen contrarrestadas. Este es, bajo mi punto de vista, el papel que tendrá la ley como mecanismo de control del poder, y que PLATÓN desarrollará en sus obras posteriores.

<sup>30</sup> PLATÓN, *La República, op. cit.*, 490e ss.

que las posee y la arrancan de la filosofía»<sup>31</sup>. Platón afirma que «las almas mejor dotadas se vuelven particularmente malas cuando reciben mala educación»<sup>32</sup>. Esta idea de la *corruptio optimi pessima* implica una concepción instrumental de aquellos rasgos del carácter que definen al gobernante, que si no van acompañados de la prudencia debida, originada en una educación virtuosa, aumentarán el poder del gobernante para ejercer su tiranía. Los argumentos de Platón pueden resumirse en la idea de que sus cualidades serán objeto de adulación, propiciando el engreimiento del gobernante y torciéndolo hacia una actitud de «“presunción” e insensata “vanagloria”»<sup>33</sup>.

También la influencia de los parentescos y su efecto en la carrera política actúan en este sentido. Estos generan unos vínculos que erosionan los del gobernante con la ciudad. Las personas afines al gobernante intentarán que este emplee sus cualidades para beneficio propio, y acudirán al futuro gobernante «y le suplicarán y agasajarán, anticipándose así a adular de antemano su futuro», con el objetivo de «servirse de él para sus propios fines»<sup>34</sup>. Afirma además que será difícil, si no imposible, que no sucumba.

Además, considera que si se pliega a la voluntad del «vulgo», tampoco actuará como buen filósofo, y no se dirigirá al bien de la comunidad, sino a contentar las pasiones de la «gran bestia»<sup>35</sup>. Esta idea refleja el hecho de que el gobernante está sometido a la presión de adaptar sus ideas de lo bueno y lo justo, que *a priori* podrían aprehenderse en las Formas gracias a sus cualidades personales, a los deseos y pulsiones del «vulgo», de forma tal que la opinión de los menos virtuosos se impusiese.

Estas tres clases de causas remiten a una misma desviación: a través de ellas el gobernante se desvía de su función y termina por imponer intereses egoístas o parciales a la felicidad de toda la comunidad política.

Desde la perspectiva de la corrupción del gobierno, la racionalidad y el objetivo de la felicidad de todos los ciudadanos también están intrínsecamente conectadas en un sentido: la racionalidad platónica es una racionalidad cualificada por un *telos* digno de ser objeto de persecución racional, de modo que solo la persecución de dicho *telos*, en este caso la felicidad del conjunto de la ciudad, es verdaderamente racional. En el momento en que los gobernantes se hallen dominados por una virtud diferente a la sabiduría, no se encontrarán en condicio-

<sup>31</sup> *Id.*, 491b.

<sup>32</sup> *Id.*, 491e. Este razonamiento platónico se repite en varias cuestiones, y responde a la concepción instrumental de las cualidades relativas a la virtud. Para el filósofo, la solución ha de ser la buena educación de los virtuosos, para evitar que empleen sus cualidades para fines perversos; *id.*, 421a.

<sup>33</sup> *Id.*, 494d.

<sup>34</sup> *Id.*, 494b-c.

<sup>35</sup> *Id.*, 493c.

nes de dirigir al conjunto de la ciudad hacia su felicidad, dado que esta es la única capaz de alcanzar dicho fin<sup>36</sup>.

Después de describir las causas de la corrupción, Platón se pregunta si existe alguna posibilidad de que quien se encuentra amenazado por ellas pueda convertirse en un auténtico filósofo, concluyendo que no es posible «en absoluto»<sup>37</sup>. Este es el motivo por el que el auténtico filósofo «desprecia los asuntos de su ciudad por considerarlos indignos de su atención»<sup>38</sup>, permitiendo que sean otros quienes ejerzan el gobierno. El filósofo abandona entonces la aspiración de ser gobernante, y el ideal se convierte en una utopía irrealizable. La imagen empleada por Platón es muy sugerente: el filósofo «permanece quieto y no se dedica más que a sus cosas, como quien, sorprendido por un temporal, se arrima a un paredón para resguardarse de la lluvia y polvareda arrastradas por el viento»<sup>39</sup>. Se puede afirmar que, puesto que «no hay entre los de ahora ningún sistema político que convenga a las naturalezas filosóficas»<sup>40</sup>, la propia idea de un filósofo-rey no es otra cosa que eso, una idea, una Forma, el ideal al que habrá de dirigirse de modo imperfecto cualquier persona que gobierne, pero no un programa político a implantar en el mundo sensible.

Sin embargo, Platón acompaña este pesimismo con la conciencia de la tragedia que sería actuar conforme a esta conclusión. En otros pasajes considera que no se debe permitir a los auténticos filósofos «que se queden allí [fuera de la caverna, contemplando el sol (bien)] [...] y no accedan a bajar de nuevo junto aquellos prisioneros ni a participar en sus trabajos ni tampoco en sus honores, sea mucho o poco lo que estos valgan»<sup>41</sup>. En este pasaje se sintetiza la necesidad del filósofo de integrarse en la vida de la comunidad política y regirla con el necesario sacrificio que a éstos se les exige. En este sentido, siguiendo la metáfora anterior, el filósofo debe «mojarse» en el temporal. En el terreno embarrado de la tempestad del mundo sensible es donde el *segundo recurso* adquiere sentido en el pensamiento de Platón.

En la *República* Platón no trata profundamente los medios para evitar la corrupción del gobierno. Analizando el papel de los auxiliares afirma que para evitar que éstos abusasen de su poder en perjuicio de los ciudadanos habría que asegurarles una buena educación<sup>42</sup>. A la hora de tratar la corrupción de los filósofos, también reconoce que solo si quienes poseen la «naturaleza filosófica» obtienen la educación adecuada podrán desarrollar sus virtudes<sup>43</sup>. Jaeger afirma que para el filósofo, la *paideia* es «la solución de todos los problemas

---

<sup>36</sup> *Id.*, 441e, 442c.

<sup>37</sup> *Id.*, 495a.

<sup>38</sup> *Id.*, 496b.

<sup>39</sup> *Id.*, 496e.

<sup>40</sup> *Id.*, 497b.

<sup>41</sup> *Id.*, 519d.

<sup>42</sup> *Id.*, 416a-b.

<sup>43</sup> *Id.*, 492a.

insolubles»<sup>44</sup>. Esta paradoja refleja perfectamente la posición de la educación en la *República*. La educación es el único remedio contra la corrupción del gobernante. Sin embargo, Platón no parece confiar plenamente en dicho remedio. El personaje de Sócrates reconoce que no se podrá sostener con demasiada seguridad que se ha recibido una buena educación<sup>45</sup>, de modo que ateniéndose a las conclusiones de la *República* podría afirmarse que el filósofo se encuentra ante el trágico destino de asumir el gobierno de la ciudad y con ello su propia aniquilación como filósofo, a la vez que no debe albergarse esperanza alguna de resolver la corrupción del gobierno, aceptando con resignación el paulatino ascenso de la tiranía, para la que no existe remedio.

## 2. EL SEGUNDO RECURSO Y EL PAPEL DE LA LEY EN EL MUNDO SENSIBLE

### 2.1 La fragilidad de la naturaleza humana como origen de la necesidad del *rule of law*

Las obras que se enmarcan en la etapa denominada del Platón «viejo» otorgan una mayor relevancia al estudio del mundo sensible y la aplicación práctica de los ideales. Es en esta etapa donde se desarrollan propuestas que pueden considerarse antecedentes del *rule of law*.

El *Político* ocupa un papel de transición. En este diálogo Platón, a través del «mito de las edades», altera el contexto en el que reflexiona acerca del gobierno, pasando del mundo inteligible al mundo sensible. Platón inicia el relato con la descripción de un «pastor divino», que gobierna «apacantando a los hombres» dirigiéndolos personalmente<sup>46</sup>. Este «piloto del universo» no existe en la edad actual, caracterizada por el hecho de que al ser humano se le impone «ser amo y señor de su propio curso»<sup>47</sup>, y porque los gobernantes son en esta edad «mucho más semejantes por su naturaleza a los hombres por ellos gobernados»<sup>48</sup>. A través del hilo conductor del estudio de la «ciencia política», es decir, las cualidades necesarias para ejercer el gobierno sobre los hombres, el diálogo nos conduce sutilmente de la Forma pura e incorruptible de gobierno, del «pastor divino», el filósofo-rey

<sup>44</sup> JAEGER, W., *Paideia*, op. cit., p. 631.

<sup>45</sup> *Id.*, 416b.

<sup>46</sup> PLATÓN, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, en adelante *Político*, traducido por M.ª I. Santa Cruz, A. Vallejo Campo, N. Luis Cordero, Madrid, Gredos, 1988, 271a ss.

<sup>47</sup> *Id.*, 273a.

<sup>48</sup> *Id.*, 275b-c. Resulta llamativo cómo los rasgos de la edad actual pueden identificarse con la idea del «ser humano libre e igual», paradigma de la concepción de la persona moral en la filosofía, independientemente de las diferentes concepciones que tal idea pueda albergar.

ideal<sup>49</sup>, a la política «humana». En este punto, Platón se plantea cómo trasladar el ideal alegórico del filósofo-rey, la exigencia de un gobierno racional dirigido a la felicidad de la comunidad, al contexto de la imperfección humana. El Ateniese protagonista de las *Leyes*, en el que Guthrie reconoce al propio Platón<sup>50</sup>, se ríe de sí mismo por haber confiado demasiado en el «cuadro» ideal que imagina sobre un régimen «hermosísimo»<sup>51</sup>. Una propuesta así no puede aplicarse en el mundo sensible, un terreno embarrado por la imperfección de la naturaleza humana.

El «mito de las edades», que sirve como descripción de la comunidad de seres humanos sobre la que debe asentarse el gobierno, así como del ideal que lo alumbraba, permite entender cuál es el rasgo contextual que hace necesario el segundo recurso. Laks apoya la visión defendida por Morrow de que la relación entre la *República* y las *Leyes* es la existente entre un modelo ideal y su realización empírica, realización que el segundo denomina «proyección»<sup>52</sup>. La aportación que Laks realiza es afirmar que el elemento empírico fundamental es el ser humano frente a la relevancia que Morrow otorga a la «historia»<sup>53</sup>. La diferencia entre la *República* y las obras posteriores está entonces en que en la primera la descripción del gobernante parte de una idealización de los seres humanos en que la parte racional se erige indiscutiblemente como rectora, mientras que en las otras se asume de forma realista el modo en que esta se interrelaciona con los atributos irracionales del sujeto. Por esto mismo, la necesidad de optar por un *segundo recurso* y desechar la idea de un gobierno del filósofo-rey que dirija personalmente a la comunidad, parte de la propia naturaleza humana<sup>54</sup>. Este es el elemento «empírico», el rasgo esencial del mundo sensible, que lleva a Platón a presentar sus ideas sobre lo que hoy se denomina *rule of law*.

Este diálogo es la prueba explícita de que el paso del Platón maduro de la *República* al Platón viejo no supone un cambio sustancial en

---

<sup>49</sup> Stalley defiende que no se puede identificar el «pastor divino» con el filósofo-rey; STALLEY, R. F., «Platonic Philosophy of Law», en F. D. Miller Jr., C-A. Biondi (Eds.), *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence VI. A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*, Dordrecht, Springer, 2015, pp. 67 ss. Klosko sostiene la interpretación que se defiende en este estudio; KLOSKO, G., *The Development of Plato's Political Theory*, 2.ª ed., Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 203 ss. No es posible rebatir adecuadamente los argumentos de Stalley en los límites de este artículo, pero la interpretación desarrollada en el mismo permiten enfocar el debate desde la perspectiva contraria y plantean los pasajes que la sostienen.

<sup>50</sup> GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega V*, op. cit., p. 339.

<sup>51</sup> PLATÓN, *Las Leyes*, op. cit., 686d-e.

<sup>52</sup> LAKS, A., «Legislation and Demiurgy», op. cit., pp. 210-211; MORROW, G. R., «The Demiurge in Politics: The *Timaeus* and the *Laws*», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, v. 27, 1954, pp. 187-203.

<sup>53</sup> LAKS, A., «Legislation and Demiurgy», op. cit., p. 211.

<sup>54</sup> SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op. cit., p. 62.

sus teorías sobre el gobierno y las leyes, sino un cambio en el enfoque. Como opina Guthrie, el diálogo pretende teorizar la mejor de las sociedades posibles en el mundo sensible, con las limitaciones que este impone, sin olvidar el modelo que se desarrolló en la *República*<sup>55</sup>. Las *Leyes* tiene un objetivo similar, reproduciendo también la dicotomía entre una edad del gobierno de los dioses y una del gobierno de los hombres<sup>56</sup>. Guthrie, siguiendo el mito de las edades, afirma que estos diálogos reafirman la interpretación de que la propuesta de la *República* se concibe como un ideal «que no es de este mundo»<sup>57</sup>, o en otras palabras, que «nunca se podría plasmar en la realidad [*actualize*]»<sup>58</sup>. En una adaptación a la realidad humana aparece el *segundo recurso*: el reconocimiento de un sistema regido por la ley como bien menor que ha de aceptarse en la práctica<sup>59</sup>. La *República* y las *Leyes* se relacionan entonces como «dos caras de una misma moneda»<sup>60</sup>.

## 2.2 De la ordenanza particular del filósofo-rey a la ley del segundo recurso

El filósofo-rey, o el «pastor divino», no deben acudir a leyes, sino que emplean su ciencia política para «dirigir personalmente» a las personas. La analogía que emplea Platón es sugerente: esa dirección es análoga a aquella con la que «los hombres, que son una especie viviente más divina, apacientan a otras razas que le son inferiores»<sup>61</sup>. Resulta evidente que el pastoreo no puede llevarse a cabo a través de nada que se pueda reconocer como ley dirigida al rebaño. El modo de interacción entre pastor y rebaño se fundamenta en órdenes específicas, y no en normas generales. El gobierno ideal se caracteriza por regirse por la ciencia política, y Platón afirma en un primer momento que resulta indiferente «que gobiernen conforme a las leyes o sin leyes, con el consentimiento de los gobernados o por imposición forzada, sean pobres o ricos»<sup>62</sup>. El gobierno del filósofo-rey se realizaría a través de mandatos específicos, que pudiesen «atribuir con exactitud a cada uno en particular lo que le conviene»<sup>63</sup>. Un gobernante capaz de dirigirse a cada individuo por separado, evaluando y determinando aquello que le conviene, «difícilmente se pondría trabas a sí mismo

<sup>55</sup> GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega V*, op. cit., p. 198.

<sup>56</sup> *Id.*, p. 349.

<sup>57</sup> *Id.*, p. 198.

<sup>58</sup> STALLEY, R. F., *An Introduction to Plato's Laws*, Oxford, Blackwell, 1983, p. 21.

<sup>59</sup> GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega V*, op. cit., p. 351.

<sup>60</sup> SAUNDERS, T. J., *Plato. The Laws*, Harmondsworth, Penguin, 1970, pp. 20-21.

<sup>61</sup> PLATÓN, *Político*, op. cit., 271e.

<sup>62</sup> *Id.*, 293a.

<sup>63</sup> *Id.*, 295a.

escribiendo eso que llamamos leyes»<sup>64</sup>. En la *República*, el tipo de mandatos que emplea el filósofo-rey se denomina «ordenanza»<sup>65</sup>.

Lo que Platón pretende reflejar es que idealmente, el mejor de los gobiernos sería aquel que pudiese actuar discrecionalmente, evaluando caso por caso las necesidades de cada individuo, grupo o situación, para poder determinar cuál es la resolución más adecuada, o qué es aquello que conviene más a cada sujeto. La herramienta de este tipo de gobierno sería el mandato individualizado, la orden, y no la ley, la regla general de conducta dirigida a un conjunto amplio de individuos. Platón ilustra esta idea con la metáfora del piloto: «Así como el piloto, procurando siempre el provecho de la nave y de los navegantes, sin establecer normas escritas, sino haciendo de su arte ley, preserva la vida de quienes con él navegan, así también del mismo modo, ¿de quienes tienen la capacidad de ejercer de esta manera el gobierno, podría proceder el recto régimen político, ya que ellos ofrecen la fuerza de su arte, que es superior a la de las leyes?». A esto, su interlocutor responde de forma tajante que «[n]o hay modo de rebatir lo que has dicho»<sup>66</sup>.

Sin embargo, Platón afirma a renglón seguido que el único modo de aproximarse a los lineamientos del régimen del filósofo-rey es ateniéndose al imperio de la ley, «aunque no sea lo más recto». El filósofo griego es tajante con el mandato: «que ningún ciudadano se atreva a actuar en contra de las leyes y que quien así lo haga sea castigado con la muerte o las más duras penas»<sup>67</sup>.

La relevancia que Platón da a la ley en el mejor régimen posible para la «edad de los hombres» puede observarse en el hecho de que al evaluar los regímenes políticos posibles, todos ellos imperfectos, prima la división entre los legales (monarquía, aristocracia y democracia «legal») y los que carecen de ley (tiranía, oligarquía y democracia «sin ley») <sup>68</sup>. Entre ellos no se encuentra el régimen ideal, del filósofo

<sup>64</sup> *Id.*, 295b.

<sup>65</sup> PLATÓN, *La República*, *op. cit.*, p. 425d.

<sup>66</sup> PLATÓN, *Político*, *op. cit.*, 297a-b.

<sup>67</sup> *Id.*, 297e.

<sup>68</sup> Podría pensarse que existen diferentes concepciones de los regímenes políticos entre la *República* y el *Político*. Sin embargo, parece más adecuado concluir que la clasificación se produce atendiendo a criterios distintos. En el caso de la *República*, se dividen los regímenes atendiendo a la virtud que gobierna la ciudad. Sin embargo, en el *Político*, se produce una gradación atendiendo al número de gobernantes, y esta gradación se divide en dos mitades en relación con la existencia o no de leyes. Pese a que podrían existir complicaciones a la hora de armonizar ambas divisiones, como por ejemplo la ausencia de la timocracia en el *Político*, se puede entender que el objeto de análisis es distinto, las virtudes en la *República* y el papel de la ley en el *Político*. De hecho, en la *República*, existe un pasaje en el que se habla de la aristocracia y el reino en términos similares al *Político*: ambos son similares, «porque, ya sean muchos, ya uno solo, nadie tocará a las leyes importantes de la ciudad si se atiende a la crianza y educación que hemos referido»; PLATÓN, *La República*, *op. cit.*, 445d-e. Klosko desarrolla una interpretación como la aquí propuesta; KLOSKO, G., *The Development of Plato's Political Theory*, *op. cit.*, p. 214.

sofo-rey, puesto que este es el modelo al que todos han de aproximarse, a través de las buenas leyes.

Lo que Platón necesita entonces es explicar cuál es el motivo por el que se debe abandonar el ideal antes consignado. El filósofo emplea el término *segundo recurso* para referirse a su propuesta en este contexto: el imperio de la ley. Este se opone al «primer recurso», el gobierno discrecional del filósofo-rey, y surge como «segunda» opción porque es «lo más recto y bello en segundo término», solo superado por el ideal de gobierno del «pastor divino»<sup>69</sup>. El *segundo recurso*, el imperio de la ley, debe establecerse como mejor posibilidad de gobierno para la comunidad de los seres humanos debido a los peligros de la corrupción derivada del ejercicio del poder absoluto en las personas y a la incapacidad práctica de que el «hombre real dotado de sensatez»<sup>70</sup> atienda guiado por la razón todas las relaciones que se dan en una ciudad. Los fundamentos de la necesidad del gobierno y su corrupción de la *República* resuenan de nuevo aquí.

### 2.3 La imposibilidad práctica del gobierno humano de la *polis* a través de ordenanzas particulares

Platón desarrolla dos argumentos sobre las causas que hacen necesario acudir al imperio de la ley, dada la naturaleza humana y el tipo de comunidad y gobernantes que surge de ella: la primera se refiere a la imposibilidad de implantar un gobierno ejercido a través de mandatos específicos para cada individuo.

En lo que respecta a la primera causa, el ser humano es incapaz de abarcar todos los supuestos que se producen en el mundo sensible<sup>71</sup>. Platón es consciente de que el filósofo-rey, además de conocer las Formas, debe «poner un ojo» en el mundo sensible, para adaptar las Formas a lo que éste permita<sup>72</sup>. Ningún gobernante humano puede aplicar la justicia a cada uno de los casos concretos que se produzcan en el mundo sensible. En el *Político* Platón deja claro esto a través de la siguiente pregunta retórica: «¿cómo, Sócrates, podría haber alguien capaz de pasarse la vida sentado junto a cada individuo para poder así ordenarle con exactitud lo que le conviene?»<sup>73</sup>.

El reconocimiento de la naturaleza cambiante del mundo sensible y de la importancia de que el filósofo-rey lo conozca es fundamental para que surja la necesidad del *segundo recurso*. La infinitud de pecu-

<sup>69</sup> PLATÓN, *Político*, *op. cit.*, 297e.

<sup>70</sup> *Id.*, 294a.

<sup>71</sup> Esta causa no se debe confundir con el hecho de que el ser humano, debido a su limitada racionalidad, es incapaz de aprehender de forma perfecta las Formas. Esta otra constatación se mantiene en el plano de la racionalidad «teórica», y pese a ser relevante, no se identifica con la limitación «práctica» que se está describiendo ahora.

<sup>72</sup> PLATÓN, *La República*, *op. cit.*, 484d, 501b.

<sup>73</sup> PLATÓN, *Político*, *op. cit.*, 295a-b.

liaridades del mundo sensible, que habrán de tenerse en cuenta a la hora de gobernar, impiden que el gobernante resuelva caso por caso, adaptando el ideal de justicia a las circunstancias concretas. Platón reconoce que estas características de los asuntos humanos «impiden que un arte, cualquiera que sea, releve en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y en todo tiempo»<sup>74</sup>. Guthrie identifica en este punto un avance hacia las posiciones que después defenderá Aristóteles en relación con los saberes prácticos y la insuficiencia de las Formas para su ejercicio<sup>75</sup>. En la teoría moderna del *rule of law* esta fundamentación atraviesa las diferentes posiciones, puesto que no implica ninguna cualificación moral del *rule of law*. En este sentido, Hart, pese a su crítica a la cualificación moral del *rule of law*, puede defender que la generalidad de las leyes es una necesidad derivada de que en una sociedad compleja es imposible estructurar las relaciones sociales a través de directivas individualizadas, y se debe acudir entonces a directivas generales<sup>76</sup>.

Esto lleva al gobernante a actuar como el instructor de gimnasia. Para él, dado el hecho de que enseña a varios atletas, «es preciso [...] impartir las órdenes de un modo más general, prestando atención a lo que es más ventajoso a los cuerpos en la mayoría de los casos y para la mayoría de las personas»<sup>77</sup>. El gobernante, igual que el instructor de gimnasia, debe emplear algún instrumento que le permita cubrir la extensión de la realidad, comandando al conjunto de la comunidad, aunque con ello pierda precisión. Esto lo consigue a través de la generalidad de la ley: al resultar imposible «atribuir con exactitud a cada uno en particular lo que le conviene»<sup>78</sup>, el medio necesario para abarcar la realidad tendrá que regir una pluralidad a través de generalizaciones en las que se habrán de subsumir las diferentes realidades. En las *Leyes*, Platón desarrolla un argumento similar, haciendo hincapié en que los seres humanos no son capaces de aprehender plenamente ni la realidad ni las ideas. Por ello afirma que a pesar de que la inteligencia no debe someterse a las leyes si es verdadera, esta «no se da absolutamente en ninguna parte sino en pequeña proporción; por ello se ha de escoger el otro término, la ordenación y la ley que miran a las cosas en general aunque no alcancen en particular a cada una de ellas»<sup>79</sup>.

<sup>74</sup> *Id.*, 294b.

<sup>75</sup> GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega V, op. cit.*, p. 186.

<sup>76</sup> HART, H. L. A., *El concepto de derecho*, traducido por G. R. Carrió, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1977, pp. 26 ss.

<sup>77</sup> PLATÓN, *Político, op. cit.*, 294d-e.

<sup>78</sup> Resulta necesario destacar cómo en esta argumentación se desdobra la concepción de la justicia como Forma, inmutable, y su concreción en relación con cada caso particular. El idealismo de Platón no le impide comprender que en el mundo sensible las Formas habrán de adaptarse a realidades concretas. Guthrie considera que esto permite a Platón articular la objetividad moral y la relatividad situacional; GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega V, op. cit.*, p. 185.

<sup>79</sup> PLATÓN, *Las Leyes, op. cit.*, 875d.

Por lo tanto, la ley en su manifestación en el mundo sensible es una orden general que ha de comandar lo que se considere conveniente para la mayoría. Este razonamiento entronca también con la defensa de la isonomía, un elemento central en la filosofía griega que Platón defiende en la *Carta VII* al recomendar la «igualdad de derechos para toda la ciudad», requisito esencial de la legislación<sup>80</sup>.

Esta afirmación de Platón supone reconocer que la generalidad de la ley compromete una aplicación rigurosa de la justicia, al no tomar en consideración determinadas particularidades de ciertos casos. En un contexto contemporáneo, esto ha generado críticas al *rule of law* por considerarlo contrario a la justicia material, primando una concepción formalista que desatiende los efectos reales de la aplicación legislativa<sup>81</sup>. No es posible evaluar esta crítica de forma extensa, pero es preciso apuntar que Platón considera esta limitación como algo necesario, derivado de los límites del ser humano como legislador y gobernante, por lo que no es posible una alternativa práctica a la misma<sup>82</sup>.

#### 2.4 El empleo del segundo recurso del *rule of law* como remedio de los riesgos de corrupción del gobierno

La segunda causa que, según Platón, provoca la necesidad del imperio de la ley es el riesgo de corrupción del gobierno. El filósofo griego inicia la argumentación observando que un gobernante que actuase discrecionalmente podría ocasionar terribles daños a la comunidad y los individuos que la componen. Igual que el médico o el piloto de una nave podrían emplear sus conocimientos para infligir daños al cuerpo en un caso, o para llevar al naufragio en el otro, el gobernante podría emplear sus cualidades para llevar a la debacle a la *polis*, o para atormentar a los gobernados<sup>83</sup>. La metáfora del médico permite identificar diferentes modos de corrupción tiránica, como la mera acción dirigida a la inconveniencia del gobernado, la sustracción de recursos para uso propio, el soborno... En las *Leyes* Platón afirma, en este mismo sentido, que la índole mortal del ser humano «le impulsará sin cesar a la ambición y al aventajamiento propio en su fuga irracional del dolor y su búsqueda del placer»<sup>84</sup>. El *segundo recurso*,

<sup>80</sup> PLATÓN, *Diálogos VII*, *op. cit.*, 337c.

<sup>81</sup> Este debate, que gira en torno a la concepción del *rule of law* como «unqualified human good», puede encontrarse en la recensión de Horowitz sobre el análisis de E. P. Thompson del desarrollo histórico del *rule of law* en Inglaterra; HOROWITZ, M. J., «The Rule of Law: An Unqualified Human Good?», *The Yale Law Journal*, v. 86, 1977, pp. 561-566.

<sup>82</sup> Pese a las consecuencias positivas para el control del poder que se derivan de la generalidad de la ley, el hecho de que para Platón ésta sea una necesidad dejan claro lo limitado de la *formal legality* como requisito suficiente del *rule of law*.

<sup>83</sup> PLATÓN, *Político*, *op. cit.*, 298a ss.

<sup>84</sup> PLATÓN, *Las Leyes*, *op. cit.*, 875b.

sin embargo, al exigir que el gobernante se someta al contenido de las leyes, impedirá que actúe guiado por los impulsos corruptos. Platón afirma que solo grandes legisladores pueden precaver el riesgo de corrupción del gobernante y proteger a los gobernados<sup>85</sup>.

El filósofo concluye que el gobernante que actúe contra las leyes provocará un gran mal y subvertirá el régimen político de una forma más perjudicial que la que provoca la propia instauración de las leyes<sup>86</sup>. En efecto, como se ha dicho, la instauración de leyes implica la pérdida de la discrecionalidad de la ciencia política que permitiría adecuar los mandatos a cada caso específico. Sin embargo, esa pérdida es un mal menor al que se produciría si un tirano pudiese subvertir las leyes escritas. Cuando un régimen político se encuentra en posesión de leyes, la mejor forma de aproximarse al ideal de la *República* será respetando tanto la ley escrita como las costumbres. El *segundo recurso* surge entonces de la imposibilidad de regir una ciudad a través de la figura del filósofo-rey: «ahora que no hay aún [...] rey que nazca en las ciudades como el que surge en las colmenas, un único individuo que sea, sin más, superior en cuerpo y alma, se hace preciso que, reunidos en asamblea, redactemos códigos escritos, según parece, siguiendo las huellas del régimen político más genuino»<sup>87</sup>. La ley surge por tanto porque los hombres «no confían en que alguien pueda alguna vez llegar a ser digno de tal gobierno, al punto de querer ser capaz, gobernando con virtud y ciencia, de dispensar a todos, correctamente, lo justo y lo pío»<sup>88</sup>. En definitiva, «no se da naturaleza humana alguna que a un mismo tiempo conozca lo que le conviene a los hombres para su régimen político y que [...] pueda y quiera constantemente ponerlo en obra»<sup>89</sup>, por lo que habrá que recurrir al imperio de la ley para gobernar del mejor modo posible.

El *segundo recurso* platónico puede relacionarse entonces con el ideal del *rule of law*. Ante las dificultades de que un poder absoluto pueda corromperse, «la ley no debía establecer poderes grandes ni tampoco absolutos; [...] la ciudad tenía que ser libre y sensata y estar en amistad consigo misma y que el legislador debía poner sus leyes con la mira en todo ello»<sup>90</sup>. Platón reconoce en las *Leyes* que confiar en juramentos de los propios gobernantes, que limitarían de este modo sus propias atribuciones, es un absurdo en el que no se ha de caer, por lo que resulta preciso disponer un modo de gobierno que restrinja las posibilidades de aparición de un gobierno tiránico sin depender de la

---

<sup>85</sup> *Id.*, 691d.

<sup>86</sup> PLATÓN, *Político*, *op. cit.*, 300b.

<sup>87</sup> *Id.*, 301d-e.

<sup>88</sup> PLATÓN, *Las Leyes*, *op. cit.*, 693b.

<sup>89</sup> *Id.*, 875a.

<sup>90</sup> *Id.*, 693b.

buena voluntad de estos<sup>91</sup>. El gobierno a través de leyes, según Platón, tiene valor en sí mismo, puesto que elude, o al menos suaviza, los riesgos de corrupción intrínsecos de un poder absoluto como el que ostentaría un filósofo-rey. Por ello, Platón concluye: «donde la ley sea señora de los gobernantes y los gobernantes siervos de esa ley, veo realizada [la salvación de la ciudad]»<sup>92</sup>.

Platón es plenamente consciente de las limitaciones de dicha solución, pero éstas derivan de la propia naturaleza del mundo sensible. Esta aseveración es perfectamente coherente con su pensamiento filosófico, que otorga a dicho mundo una naturaleza inestable e imperfecta. Como cualquier construcción humana, las leyes escritas por quienes poseen saber serían en el mejor de los casos imitaciones de la verdad<sup>93</sup>, de las Formas. Por esto mismo, es comprensible que cualquiera que sea el régimen político que se establezca en una ciudad, el mal no podrá ser expulsado de ésta<sup>94</sup>. De un modo distinto, ésta es la respuesta que Sócrates recibe de las Leyes de Atenas en el *Critón*. Cuando *Sócrates plantea a Critón* cuál sería el argumento de las Leyes de Atenas para defender que no debe huir, pone en su boca la afirmación siguiente: «si te vas ahora, te vas condenado injustamente no por nosotras, las leyes, sino por los hombres»<sup>95</sup>. La culpa de la imperfección no está en las Formas, sino en la propia naturaleza humana y el mundo sensible, que impedirán la consecución de un régimen político perfecto.

Se puede concluir por lo tanto que la posible corrupción de los gobiernos, entendida como desviación de la búsqueda racional del bien de toda la ciudad, se convierte en un elemento central para la aparición del *segundo recurso*. Platón sienta aquí las bases de la tradición principal del *rule of law*, que otorga a la ley la función de limitar el ejercicio del poder político con la finalidad de impedir que tal ejercicio se lleve a cabo contra los motivos que precisamente lo hacen necesario.

### 3. LA NATURALEZA DE LA LEY EN EL *SEGUNDO RECURSO* DE PLATÓN

Hasta ahora se ha expuesto el modo en que el imperio de la ley se convierte en la apuesta principal de Platón para el gobierno de una

<sup>91</sup> *Id.*, 692b. Este tipo de argumentos también se hallan en las discusiones modernas sobre el *rule of law*; *vid.*, *v. gr.*, FULLER, L. L., «Positivism and Fidelity to Law: A Reply to Professor Hart», *Harvard Law Review*, v. 71, núm. 4, 1958, p. 645.

<sup>92</sup> *Id.*, 715d.

<sup>93</sup> PLATÓN, *Político*, *op. cit.*, 300c.

<sup>94</sup> *Id.*, 301e-302a.

<sup>95</sup> PLATÓN, *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*, traducido por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual, Madrid, Gredos, 1981, 54c.

*polis* de seres humanos, pero apenas se ha dicho nada acerca de la naturaleza de dicha ley. Por lo tanto, conviene ahora abordar la naturaleza de la ley que Platón asocia a su propuesta del *segundo recurso*. Para ello, en primer lugar, habrá que distinguir dos concepciones de la ley en su obra. Una anclada en el mundo inteligible, identificada con las Formas y de carácter ideal, y aquella inserta en la lógica del «gobierno de los hombres», del contexto del mundo humano sensible. Este segundo tipo de ley es el que se relaciona con la idea de imperio de la ley y *rule of law*.

### 3.1 La ley-*physis* como Forma aprehensible por el filósofo-rey

En el plano ideal, Platón considera a la ley como *physis*, una realidad natural que hay que aprehender a través de la razón. No es una construcción humana, sino que existe por sí misma y los hombres han de descubrirla. La concepción platónica de la acción humana, que ha de guiarse por un modelo ideal que se encuentra en las Formas, presupone la existencia natural del contenido de las leyes como modelo.

La idea de *physis* es recurrente en el pensamiento griego. Como afirma Guthrie, se traduce por «naturaleza», aunque en oposición a la idea de *nomos* puede traducirse por «realidad»<sup>96</sup>. En su sentido dicotómico, la *physis* puede entenderse como aquello que es natural que sea así, o aquello verdadero, frente a la idea de opinión convencional sobre lo justo, o ley «positiva», de las *nomoi*<sup>97</sup>. En este sentido, el problema de la relación entre *physis* y *nomos* es el problema de la relación entre convención y naturaleza<sup>98</sup>.

En el contexto del mundo ideal la ley, igual que el gobierno, está, por su propia condición de *physis*, sometida a la razón y a la felicidad de la comunidad<sup>99</sup>. En la *República*, por ejemplo, se afirma que lo que más se aleja de la razón, igualmente se aleja de la ley<sup>100</sup>, y que esta tiene por objeto también «da[r] favor a todos los que viven en la ciudad»<sup>101</sup>. Se trata por tanto de una guía que ha de alumbrar la acción del gobierno, trasladando las Formas al mundo sensible del modo más perfecto posible. Por lo tanto, la ley en sentido ideal no es el designio voluntario de los gobernantes, sino las Formas en sí. Por ello no puede

<sup>96</sup> GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega III*, op. cit., p. 64.

<sup>97</sup> *Id.*, pp. 65-66.

<sup>98</sup> SABINE, G. H., *Historia de la filosofía política*, op. cit., p. 63.

<sup>99</sup> Se verá que en los diálogos en que la ley cobra más protagonismo, la identificación entre ley y razón es clara. Sin embargo, en la *República*, ya se afirma que lo que más se aleja de la razón, también es lo que más se aleja de la ley y el orden; PLATÓN, *La República*, op. cit., 587a. En relación con la búsqueda de la felicidad de la comunidad, *id.*, 590e. En las *Leyes*, Platón afirma que éstas han de dirigirse a la libertad de la ciudad, a que ésta esté bien avenida consigo misma y a que sea razonable; PLATÓN, *Las Leyes*, op. cit., 701d.

<sup>100</sup> PLATÓN, *La República*, op. cit., 587a.

<sup>101</sup> *Id.*, 590e.

afirmarse que la ley se emplee como mecanismo de control del gobierno. En todo caso será un criterio de evaluación de la calidad del mismo, pero no actúa sobre los gobiernos de forma tal que evite su corrupción.

Platón considera que el filósofo-rey debe reflejar la Forma, la ley-*physis*, las «ordenanzas»<sup>102</sup>, los mandatos dirigidos a determinar la conducta de las personas que no estén guiadas por el elemento racional. Las personas racionales «hallarán fácilmente la mayor parte de aquello que habría de ponerse por ley»<sup>103</sup>, por lo que dirigir ordenanzas a sujetos que actúen racionalmente carece de sentido. Es decir, las leyes entendidas como mandatos suplen la sumisión de todas las virtudes a la sabiduría en los espíritus no filosóficos. En este esquema teórico no cabe pensar en leyes en un sentido positivo que se impongan al gobernante, limitando su autoridad, puesto que solo el gobernante estaría en disposición de «ordenar», como individuo racional, a los súbditos.

Por esto mismo, la *República* no reconoce a la ley ningún papel a la hora de evitar las desviaciones del poder. Jaeger afirma algo similar al considerar que en la comunidad política ideal de Platón no existe «ninguna garantía de tipo constitucional contra el abuso de los poderes extraordinarios y casi ilimitados que pone en manos de quienes lo regentan»<sup>104</sup>. Stalley, sin embargo, alude a una referencia a la ley como límite al ejercicio de las potestades de los propios guardianes<sup>105</sup>. Sin embargo, parece que este pasaje se refiere a la ley-*physis*. Lo que sí se puede encontrar es alguna referencia indirecta a la relevancia de la ley como límite al ejercicio del poder del gobernante, adelantando las propuestas del segundo recurso. Se debe tener en cuenta que a la hora de determinar quién ha de ser jefe de la ciudad, Platón considera que «hay que poner de guardianes [...] a aquellos que se muestren capaces de guardar las leyes y usos de las ciudades»<sup>106</sup>.

Para ilustrar esta interpretación, resulta interesante el pasaje en el que Platón analiza la relación entre la regulación legislativa y el papel de la educación. Afirma que es probable que «partiendo de la educación en la dirección de la vida, todo lo que sigue sea como ella». Por ello, si esa educación es buena, no hará falta legislar sobre cuestiones de escasa entidad, y por mucho que se esmeren en perfeccionar la legislación, si la educación es mala, la tendencia hacia esa maldad no podrá ser remediada a través de las mejores leyes<sup>107</sup>. Esta

<sup>102</sup> *Id.*, 425d.

<sup>103</sup> *Id.*, 425d-e.

<sup>104</sup> JAEGER, W., *Paideia*, *op. cit.*, p. 630.

<sup>105</sup> STALLEY, R. F., «Platonic Philosophy of Law», *op. cit.*, p. 65; PLATÓN, *La República*, *op. cit.*, 519e-520a.

<sup>106</sup> *Id.*, 484c.

<sup>107</sup> *Id.*, 425b-e.

visión todavía se encuadra en los pasajes ideales del *Político*, como sostiene Guthrie<sup>108</sup>.

### 3.2 Las leyes-*nomoi*: la convención de los ciudadanos y el imperio de la ley

Sin embargo, Platón no afirma lo mismo cuando acude al *segundo recurso*. En este caso, la ley no se concibe como razón pura. Como se ha afirmado, la propia negación del filósofo-rey es la negación de la posibilidad del gobierno de la razón ideal, y por tanto de la ley-*physis* y la traslación inmaculada de lo bueno ideal al gobierno de los hombres a través de «ordenanzas». En la «edad de los hombres», nadie confía en que si se otorga el poder absoluto a un gobernante éste vaya a guiarse siempre por la razón y aplicar la ciencia política del modo recto, sin caer en la corrupción. Es decir, el gobernante humano, debido a su propia naturaleza, no podrá aprehender la ley-*physis* y aplicarlas sin contaminación al gobierno de la comunidad de los hombres. No se debe olvidar que éste es el motivo por el que es necesario un *segundo recurso*. Por ello, es preciso que se distingan bien los pasajes en los que se analiza ese *segundo recurso* y no se traslade a estos las conclusiones que se derivan del modelo teórico del filósofo-rey y su concepción de la ley.

En los pasajes referidos al *segundo recurso* se puede encontrar una referencia a la ley completamente distinta a la empleada en relación con la «edad de los dioses». El mal que se pretende evitar con el *segundo recurso* es el de que alguien decida «actuar contra las leyes instituidas como resultado de una larga experiencia y gracias a ciertos consejeros que han aconsejado con fineza y persuadido a la muchedumbre a imponerlas»<sup>109</sup>. Si desde una perspectiva ideal actuar a través de leyes fijas establecidas en asambleas formadas por toda la ciudad o por los ricos tiene como consecuencia la destrucción de la ciencia política y el gobierno de la razón, en el *segundo recurso* esa limitación a la ciencia política es mejor que correr el riesgo de que el gobernante pueda actuar sin límite alguno, exponiéndose a que ejerza su poder contraviniendo los principios que han de regir cualquier gobierno. Esos límites que se reconocen en el mundo sensible cristalizan en leyes en los que la deliberación y la persuasión de la ciudad se convierten en un elemento determinante de su contenido. Ambas tienen un papel relevante en el contexto del «gobierno de los hombres» y el imperio de la ley. Por ejemplo, las leyes del *segundo recurso* son «instituidas como resultado de una gran experiencia y gracias a ciertos consejeros que han [...] persuadido a la muchedumbre»<sup>110</sup> o, en el

<sup>108</sup> GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega V, op. cit.*, pp. 199-200.

<sup>109</sup> PLATÓN, *Político, op. cit.*, 300b.

<sup>110</sup> *Id.*

mismo sentido, el imperio de la ley se fundamenta en una acción colectiva de la asamblea dirigida a redactar leyes<sup>111</sup>. Esta concepción aproxima la ley a un *nomos*, a un artificio humano generado por la deliberación de todos los ciudadanos.

Guthrie parece sostener esta interpretación. Según él, «Platón mismo es por supuesto un defensor del *nómos*, como muestra el *Critón*, y en sus últimos años lanzó un fuerte ataque contra los que mantenían que podía ser de alguna manera opuesto a la *physis*. Él, sin embargo, opone, por una parte, el ideal del superhombre que, al ser una ley para sí mismo, sigue la «justicia de la naturaleza» y, por otra, el lugar común de que las leyes deben ser aceptadas como un mal necesario pero que se pueden quebrantar siempre que sea seguro el hacerlo»<sup>112</sup>. Woozley, por su parte, considera que para Platón las leyes son «artefactos humanos», pero se han de apoyar en «leyes no escritas» (entendidas como moralidad positiva) cuya validez jurídica no parece tan clara. La postura de dicho autor parece refrendar la idea de una naturaleza sintética de la ley, que se ha de considerar creación humana pero encuentra fundamento en cierta *physis*; aunque para él la *physis* que sostiene Platón sea en cierto modo un contexto social<sup>113</sup>.

### 3.3 La relevancia de la deliberación en la construcción del imperio de la ley

Pudiera parecer que asociar a Platón el elemento deliberativo en la constitución de las leyes se aleja de la naturaleza de un autor idealista y racionalista, pero su grandeza reside en la capacidad para desarrollar esquemas teóricos puros sin que ello le suponga renunciar a su adaptación a un mundo sensible que limita la posibilidad de establecer un ideal. No cabe duda de que Platón asocia la idea de ley a la idea de razón, pero esto no excluye que en el *segundo recurso* se pueda asumir la necesidad de optar por la persuasión de la ciudad frente a la imposición, pues nada asegura que ésta no se desvíe de la razón<sup>114</sup>.

<sup>111</sup> *Id.*, 301e.

<sup>112</sup> GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega III: Siglo v. Ilustración*, Barcelona, Gredos, 1988, pp. 144-145.

<sup>113</sup> WOOLEY, A., «Plato and the Need for Law», *op. cit.*, pp. 376-377.

<sup>114</sup> Existe cierto debate alrededor de la naturaleza de la persuasión en el pensamiento platónico. Popper defiende que Platón entiende la persuasión como un medio irracional de conseguir adhesión, forzándole a combatir la libertad de pensamiento y la búsqueda de la verdad; POPPER, K. R., *The open society and its enemies*, London, Routledge, 1966. Frente a esta opinión se alza Morrow, quien sostiene que la persuasión se fundamenta precisamente en la razón, distinguiéndose por tanto de los sofismas que tanto repudió Platón; MORROW, G. R., «Plato's Conception of Persuasion», *op. cit.*, pp. 235 ss. Otros autores como Rowe o Klosko defienden la posición de Popper, al argumentar que el *segundo recurso* excluye el derecho a persuadir a la ciudad de que la ley está equivocada; ROWE, C. J., «Killing Socrates: Plato's later thoughts on democracy», *The Journal of Hellenic Studies*, v. 121, 2001, p. 73; KLOSKO, G., «The Nocturnal

No se puede afirmar que Platón desarrolle su defensa de la persuasión solamente en obras de vejez, pretendiendo apoyar la idea de que existen dos posiciones divergentes en sus obras. En la *República* el gobierno de la razón ya se comprende como un modelo, dirigido a guiar a las personas, pero irrealizable en la ciudad. Esto se traslada al análisis de la ley, de forma tal que podamos entender la «ley-*physis*» como un modelo al que han de aproximarse las «leyes-*nomoi*». Un ejemplo de esta afirmación son los análisis de la poesía en el régimen ideal. Después de condenar la poesía como uno de los males en la educación, la *República* abre la puerta a cualquier ciudadano a poder persuadir a la ciudad de que ésta puede ser útil para la educación. La razón impone el desterrar la poesía de la ciudad, pero quien no lo considere así puede defender su utilidad, entendiendo Platón que con ello el régimen político se aprovecharía<sup>115</sup>. Es más, Platón muestra aquí su concepción de la autoridad de la ley en el imperio de la ley, puesto que acorde con la interpretación de Guthrie sobre las ideas a las que se opone Platón en su concepción de la ley, el filósofo afirma que quien desee persuadir a la ciudad en este sentido, deberá hacerlo manteniendo la prosa, es decir, respetando la ley existente mientras tanto. Esta argumentación implica la consideración de la deliberación como un elemento fundamental en la búsqueda de la razón. Por ello se puede comprender que en la deliberación como medio de determinación de las leyes se produce una síntesis entre conocimiento y convención.

Rowe, por el contrario, entiende que una interpretación en la que la ley se convierte en soberana desplaza el conocimiento como elemento determinante del gobierno. Por lo tanto, existiría una antítesis entre el gobierno de la razón y el «imperio de la ley»<sup>116</sup>. Según él, lo único que se desprende del *Político* es que el imperio de la ley es una opción mejor que la posibilidad de dejar actuar a los oficiales del gobierno según lo que individualmente consideran mejor, pero peor que el gobierno del filósofo-rey. El autor insiste en que se trata simplemente de un *segundo recurso* en el sentido de que todavía cabe una opción mejor<sup>117</sup>. Sin embargo, ya se ha defendido que el «primer recurso» es un modelo, un ideal cuya aplicación práctica no puede ser garantizada, por lo que el *segundo recurso* es para Platón la mejor solución para el mundo sensible.

También en obras del período socrático<sup>118</sup> se recoge esta opinión. En la *Apología* Sócrates defiende ante el tribunal su derecho a dar consejos a los atenienses, pese a respetar el régimen existente<sup>119</sup>. En el

---

Council in Plato's *Laws*», *Political Studies*, v. 36, núm. 1, 1988, pp. 82-83. Las evidencias de que la persuasión se defiende en diversos períodos del pensamiento platónico parecen apoyar la posición de Morrow.

<sup>115</sup> PLATÓN, *La República*, *op. cit.*, 607b-e.

<sup>116</sup> ROWE, C. J., «Killing Socrates», *op. cit.*, p. 68.

<sup>117</sup> *Id.*, p. 72.

<sup>118</sup> *Vid. supra*, nota al pie 17.

<sup>119</sup> PLATÓN, *Diálogos I*, *op. cit.*

*Critón* se pone en boca de las leyes que éstas no se imponen violentamente, y «en todas partes hay que hacer lo que la ciudad y la patria ordene, o persuadirla de lo que es justo»<sup>120</sup>. La persuasión es un elemento central también en las obras de vejez, tanto en el *Político* y las *Leyes*, como se ha apuntado, como en la *Carta VIII*, donde el propio Platón reclama que si existe quien tiene un remedio mejor que el suyo, lo mejor sería que lo diese a conocer<sup>121</sup>. También afirma, en este caso en la *Carta VII*, que el hombre sensato «por lo que respecta a su propio país, si le parece que no está bien gobernado, debe decirlo [...] pero no debe emplear la violencia contra su patria con vistas a un cambio de régimen político»<sup>122</sup>. Todo esto demuestra que la persuasión es un elemento central en todas las épocas del pensamiento platónico.

Según esta lectura, la persuasión resuelve la tensión entre conocimiento y convención en el pensamiento platónico, con el objetivo de asegurar la unidad entre razón y bien común. Dado que el surgimiento de la ley en el *segundo recurso* tiene como objetivo evitar la corrupción del gobernante, pese a sus grandes limitaciones, la mejor solución es la sustitución de una razón impuesta por una razón argumentada, basada en la persuasión y cuyo criterio de validez como elemento heteronormativo sea la aceptación. Esto no implica reconocer que la razón es de naturaleza convencional, sino que en la tensión entre razón y convención, la naturaleza de la ley como mandato heterónimo sobre la conducta humana exige evitar la imposición por parte de un sujeto sometido a la corruptibilidad<sup>123</sup>.

Resulta significativa la afirmación recogida en las *Leyes* de que para modificar una ley «menester será que sean consultadas en calidad de consejeros todas las autoridades, y todo el pueblo, y todos los oráculos de los dioses, y si todos se muestran de acuerdo, entonces sí, modifíquese, pero jamás y en modo alguno si no es así, antes bien, prevalezca conforme a ley quien en cada caso quiera impedirlo»<sup>124</sup>. Esta afirmación exige revisar las concepciones idealistas del imperio de la ley, que consideran que, según Platón, es la razón como Forma la que ha de gobernar la ciudad. Esta opción, que no sería otra cosa que la tiranía de unos intelectuales que se identificarían exclusivamente a través de la aclamación popular<sup>125</sup>, no deja de ser el ideal fracasado del filósofo-rey. El imperio de la ley en el mundo sensible, el *segundo recurso*, no es más que la plasmación en una norma de carácter gene-

<sup>120</sup> *Id.*, 51b-c.

<sup>121</sup> PLATÓN, *Diálogos VII*, *op. cit.*, 353e-354a.

<sup>122</sup> *Id.*, 331c-d.

<sup>123</sup> Esta explicación permite comprender por qué pese a que, como se ha afirmado, Platón reconoce la posibilidad de existencia de leyes injustas, no cabe por ello poner en cuestión la validez de dichas leyes. El criterio de validez por tanto no se encuentra en el elemento deontológico; WOZLEY A., «Plato and the Need for Law», *op. cit.*, p. 377.

<sup>124</sup> PLATÓN, *Las Leyes*, *op. cit.*, 772c-d.

<sup>125</sup> PLATÓN, *La República*, *op. cit.*, 489c.

ral de la voluntad mayoritaria de la ciudad, que sirve de límite a cualquier poder constituido que pueda actuar en perjuicio de la propia ciudad. El imperio de la ley en Platón exige entonces respetar la ley como máxima aproximación a la razón hasta que por acuerdo conjunto de toda la ciudad se alcance una mayor perfección en dicha aproximación. Por lo tanto, ni gobernante ni gobernados pueden actuar en contra de la ley ni siquiera alegando actuar en nombre de una razón más perfecta, sino que en caso de considerar poseer dicha razón más elevada, deben persuadir al conjunto de la ciudad. Esto no hace más que reconocer la deliberación pública y la persuasión como herramientas que aseguren el mayor grado de razón y la mayor aproximación a la felicidad de toda la ciudad eludiendo el riesgo de la aparición de un tirano que diga hablar en nombre de la razón.

Esto no implica que Platón desconozca el carácter coactivo de la ley. Laks entiende que lo que él pretende es la «reducción de la ley»<sup>126</sup>. La coacción es consustancial a la ley, y por ello esta no puede desprenderse de un cierto grado de tiranía. Sin embargo, habrá de intentarse reducir esta coacción lo máximo posible, a través de su sustitución por la persuasión.

Guthrie, en su análisis sobre *nomos* y *physis*, acude a la concepción tripartita de la norma legal y su origen para explicar la naturaleza de la ley en la Grecia Antigua. Toma la clasificación de Pohlenz y explica la interrelación de estas concepciones. Así, afirma que existen tres concepciones del origen de la ley: «la antigua creencia en el origen divino de los *nómoi*, otra más moderna según la cual cada legislador las instituye en virtud de su particular perspicacia, y finalmente, la última y más comúnmente aceptada, según la cual todos los *nómoi* deben su existencia a un acuerdo colectivo de la comunidad»<sup>127</sup>. Guthrie considera que estas tres concepciones no son excluyentes, sino que hasta cierto punto han de comprenderse como convergentes, más aun teniendo en cuenta el ambiente intelectual griego. Algo similar puede afirmarse del pensamiento platónico. Existen unas Formas, de carácter ideal, inteligible, divino, que deben asumirse como modelo a la hora de legislar. Determinados individuos, con un conocimiento destacado, pueden aprehender, siquiera imperfectamente, dicho modelo. Finalmente, aprehendido dicho modelo, este debe trasladarse a la comunidad, para persuadirla y asegurar su conversión en leyes de la *polis*.

En efecto, y como se ha apuntado ya, el carácter racional de la ley en el plano ideal y la necesidad de convenir entre los ciudadanos su contenido en el mundo sensible se comprenden como conclusiones compatibles, teniendo en cuenta la división platónica entre el mundo inteligible y el sensible. Partiendo de ello, la deliberación se erige como un medio cuyo fin es alcanzar la razón a través de la discusión. Es así como ambos mundos se interrelacionan de forma no contradic-

---

<sup>126</sup> LAKS, A., «Legislation and Demiurgy», *op. cit.*, p. 224.

<sup>127</sup> GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega III*, *op. cit.*, pp. 84-85.

toria. Esta concepción puede deducirse de los diálogos de Platón, como se ha dejado patente.

En definitiva, se puede concluir que para Platón, «[l]a ley es, por tanto, pensamiento razonado (*logismós*) que se ha convertido en *dogma poleos*, es decir, que ha sido sancionado por la ciudad»<sup>128</sup>. La ley surge de la razón, pero ha de ser consentida por el pueblo. La *physis* es la Forma platónica, que ha de guiar la labor del legislador. El *nomos* es el consentimiento del pueblo, que se erige como requisito para evitar los riesgos del gobierno absoluto. En esta doble génesis de la ley se intuye la contradicción entre razón y voluntad que nuclea la construcción jurídica del *rule of law*.

#### 4. EL SEGUNDO RECURSO FRENTE A LAS TEORÍAS MODERNAS DEL *RULE OF LAW*

Tras la indagación realizada se pueden esbozar los rasgos esenciales de la defensa platónica del imperio de la ley como *segundo recurso*, con el fin de señalar las diferencias con la teoría moderna del *rule of law*. Es importante señalar que, como se ha puesto de manifiesto sobre todo en el apartado anterior, para que la idea de imperio de la ley platónica tenga relación con el *rule of law* moderno, y pueda servir a una comparación, ese debe entenderse como el imperio de la ley-*nomos*. Existe bibliografía que trata el pensamiento de Platón sobre el «gobierno de la ley» desde la perspectiva de la *physis*, pero esta idea no resulta atractiva para una comparación con la moralidad interna del Derecho<sup>129</sup>.

En primer lugar, el imperio de la ley se erige como un mecanismo dirigido a evitar o reducir el riesgo de aparición de una tiranía. A través de un gobierno en que la ley se convierte en restricción de los poderes del gobernante, Platón afirma que las causas que originan la corrupción del gobierno son neutralizadas en la medida de lo posible. Este rasgo conecta la propuesta platónica con la idea moderna del *rule of law*.

Sin embargo, Platón, pese a que en cierto modo otorga un papel relevante a la característica básica de generalidad presente en las teorías modernas del *rule of law*, no desarrolla demasiado la idea de que sea la forma de la ley, el mandato general, la que actúa como límite del gobierno. Parece más bien que existe una ley cuya determinación es ajena al gobierno, que es la que limita en cierto modo su capacidad

<sup>128</sup> JAEGER, W., «Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del Derecho y los griegos», *Revista de estudios políticos*, v. 67, 1953, p. 42.

<sup>129</sup> *Vid.*, v. gr., MILLER, Jr., F. D., «The Rule of Law in Ancient Greek Thought», en Sellers, M., Tomaszewski, T. (Eds.), *The Rule of Law in Comparative Perspective*, Dordrecht, Springer, 2010, pp. 13-18.

de acción tiránica. Es relevante apuntar que, en línea con los autores que no otorgan valor moral al *rule of law*, la forma de la ley se vincula más a la imposibilidad de que el gobernante cubra la realidad social a través de mandatos singulares que al hecho de que con dicha forma se resuelvan los problemas derivados de la corrupción.

En este sentido, para Platón, los rasgos formales de la ley, esencialmente su generalidad, son un inconveniente para el desarrollo del ideal de la política. Mientras que los defensores del valor moral de concepciones formales del *rule of law* consideran que rasgos como la generalidad permiten vincular el Derecho con la justicia, o conferir al ciudadano un estatus moral valioso como agente racional, Platón opina al contrario. No es solamente que la autoridad no pueda gobernar sin acudir a normas generales, como reconocen críticos del valor moral del *rule of law*<sup>130</sup>. El principal problema está en que esa necesidad, derivada de las limitaciones del gobernante humano, impide dictar a cada ciudadano lo que le conviene, y perjudican el recto ejercicio del gobierno.

Esta consideración es inconcebible en el marco liberal en el que se desarrollan las modernas teorías del *rule of law*. Desde esta perspectiva, uno de los aspectos más destacables del sistema jurídico es su capacidad para proteger la naturaleza del ser humano como agente responsable y capaz de autodeterminación<sup>131</sup>. Por el contrario, la idea del gobierno de la razón defendida por Platón, fundamentada en el hecho de que es esta la que debe determinar lo bueno para cada individuo, implica que el imperio de la ley se justifique por su capacidad para establecer lo ventajoso para la mayoría. La libertad que la forma de la ley pueda otorgar al ciudadano resulta irrelevante para Platón, que valora el imperio de la ley por permitir instaurar el gobierno de la razón de mejor forma, perdiendo la capacidad de una determinación de lo bueno para cada individuo pero asegurando su imposición general.

Esto se relaciona con otro rasgo del imperio de la ley platónico. La persuasión, la deliberación y la determinación del contenido de la ley a través de un acuerdo colectivo de la comunidad se convierten en rasgos esenciales del imperio de la ley. El gobernante se ve privado de la posibilidad de imponer su voluntad a través de ordenanzas porque no puede alterar unilateralmente el contenido de leyes instituidas por los ciudadanos. Tal conclusión no impide afirmar que la obligación de gobernar a través de mandatos generales impida, en mayor o menor medida, actuar de forma tiránica. Sin embargo, este no es el enfoque principal de Platón. Las teorías formalistas del *rule of law* consideran que los rasgos formales por sí solos bastan para que el imperio de la ley genere efectos moralmente valiosos<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> Vid. *supra*, p. 13.

<sup>131</sup> FULLER, L., *The Morality of Law*, New Haven, Yale University Press, 1969, pp. 162 ss.

<sup>132</sup> TAMANAHA, B. Z., *On the Rule of law...*, *op. cit.*, pp. 95-96.

Por último, es importante tener en cuenta que para Platón el imperio de la ley es un *segundo recurso*, no un ideal. Esto parte del modo en que Platón concibe la justicia y el bien. Para él, dado que el bien de cada sujeto está determinado por su propia individualidad, lo justo no puede encerrarse en una norma general. El ideal sería la articulación armoniosa de ordenanzas individuales que pudiesen considerar las especificidades de cada sujeto de la sociedad y su interacción específica. La igualdad que se impone a través de la ley, pese a evitar una discriminación perjudicial basada en el privilegio, también precluye la posibilidad de una discriminación que pudiese tomar en consideración las condiciones personales a la hora de determinar lo justo<sup>133</sup>. Platón no rechaza la conveniencia de lo que se ha denominado en la teoría moderna el «déspota benévolo»<sup>134</sup>, que acude a mandatos individuales en beneficio de los súbditos. Si tal figura, similar a su idea del filósofo-rey, fuese posible en el mundo sensible, sería mejor que el imperio de la ley. Esto choca con los intentos de reconocer el valor moral del *rule of law* oponiéndolo a órdenes sociales basados en mandatos particulares, típicos de las teorías modernas<sup>135</sup>.

Sabine afirma que Platón «readmite» el Derecho para reconocer su importancia en el fomento de dos valores valiosos en la sociedad de su época: la libertad y dignidad (bajo el Derecho) y la participación de los ciudadanos en el gobierno de la *polis*<sup>136</sup>. Es cierto que el *segundo recurso* surge para fomentar la participación de los ciudadanos en la determinación de las leyes, a través de la deliberación. Sin embargo, como se ha tratado de mostrar, es falso que Platón pensase en promover la libertad de los ciudadanos, al menos no en el sentido de la «libertad de los modernos» que las teorías recientes del *rule of law* conciben como central. No debe olvidarse que Platón considera que el gran problema del sistema democrático es que cada ciudadano podrá «organizar su particular género de vida en la ciudad del modo que más le agrade»<sup>137</sup>.

Por lo tanto, el imperio de la ley platónico es el gobierno de un cuerpo normativo de mandatos generales determinados por la deliberación de todos los ciudadanos, dirigido al bien de la comunidad cuyo objetivo es eludir la tiranía del gobierno, aun a costa de renunciar al ideal de la determinación específica e individualizada del bien de cada ciudadano.

<sup>133</sup> HOROWITZ, M. J., «The Rule of Law...», *op. cit.*, p. 566.

<sup>134</sup> RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 223.

<sup>135</sup> FULLER, L., *The Morality of Law*, *op. cit.*, pp. 207 ss.

<sup>136</sup> SABINE, G. H., *Historia de la filosofía política*, *op. cit.*, pp. 58 ss.

<sup>137</sup> PLATÓN, *La República*, *op. cit.*, 557b.