

profesionalismo como lo es el especialismo. No se puede estar de espaldas al tiempo porque nos tritura. Y mucho menos puede estarlo la Universidad que es la mensajera de la inteligencia, el punto de articulación entre lo permanente que hay en la inteligencia y lo fugitivo que hay en su aprovechamiento por la técnica, es decir, por la profesión.

De entre la gran mayoría de alumnos que llegan a la Universidad un porcentaje altísimo va por la profesión y mal podría el claustro cerrar las puertas a tales demandantes de títulos. Entonces sería un laboratorio. Lo que debe procurar es que esas profesiones sean idóneas, garantizándoles el rigor de la investigación que harán aquellos poquísimos con vocación científica.

Es decir, que la Universidad de hoy tiene que convocar igualmente la vocación y la aptitud. Gregorio Marañón escribió un capilar estudio que denominó *Vocación y Etica*. Distingue sutilmente el expositor entre dos clases de vocaciones: las amorosas, transidas por la generosidad y el desprendimiento y las del querer, esencialmente interesadas. A las primeras corresponden la religiosidad, el magisterio, el arte y la sabiduría. A las segundas las estrictamente profesionales. Con excepción de la religiosa, dice, todas las demás requieren aptitud. La institución universitaria de hoy se enfrenta a esas dos solicitudes ineludibles porque si a ella llegan vocacionalmente todos tendrá que afinarles, descubrirles o negarles su aptitud. Pero no decir que no quiere profesionales porque a ella corresponde precisamente otorgarle los instrumentos idóneos a las aptitudes.

Y ya que hemos aludido a la vocación clausuremos estas consideraciones esquemáticas aclarando finalmente que también la institución universitaria tiene una vocación temporal: la patria. Sólo en función de servirla, aumentando el caudal de ciencia universal y de soluciones concretas para el país, puede hablarse de política para ella. Lo demás, el personalismo de los rótulos, guarece siempre una restringida visión subjetiva que no corresponde a la misión fundamental universitaria, particularmente de la nuestra: luchar contra el subjetivismo nacional a fin de darle las categorías objetivas adecuadas para su salvación como unidad histórica, buscar la autenticidad personal que es el fundamento de la colectiva.

Marzo de 1957.

DERECHO

EL ORIGEN DEL ESTADO DE DERECHO EN PLATON Y ARISTOTELES

Por LEOPOLDO UPRIMNY

Catedrático en la Facultad de Jurisprudencia del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario; profesor de Derecho Constitucional General en la Universidad Javeriana y en la Universidad Nacional de Colombia.

I. LA EVOLUCION DEL PENSAMIENTO POLITICO EN PLATON Y ARISTOTELES

Como casi todos los grandes filósofos, también Platón y Aristóteles evolucionaron fuertemente en su pensamiento. Con respecto a Platón bastaría anotar que un elemento tan fundamental de su filosofía, como es la teoría de las ideas, falta totalmente en las obras de su juventud (*Apología de Sócrates*, *Critón*, *Laques*, *Hippias Menor*, *Protágoras*, *Cármides*, etc.) (1) y aun en los primeros libros de la *Politeia* o *República* (2). Ella aparece tímidamente en el *Hippias Mayor*, en el *Menón*, en el *Cratilo* y en el *Banquete* (3), para ser plenamente desarrollada en el *Fedón* y en el libro 5º de la *República*. Y mientras que en esta obra tal teoría y, especialmente, la idea del bien ocupan un lugar importantísimo, falta toda referencia a ellas en "*Las Leyes*" (*Nomoi*), fuera de una mención pasajera de la idea del bien (4).

(1) Cf. Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía*, I, Madrid, 1956, números 120 ss.

(2) Sería preferible traducir *Politeia* por *El Estado* o por *La Constitución*.

(3) Cf. *Hippias Mayor* (286 d) y 288 a), *Menón* (72-75 c), 81 d), *Cratilo* (439 c) y d), 440 a) y *El Banquete* 210 d) ss.)

(4) 965 b y c; cf. Jaeger, *Paideia*, ed. esp., III, México, 1945, p. 274.

En cuanto al Estagirita, es innegable que no sólo hay una diferencia muy grande entre los escritos exotéricos (desgraciadamente perdidos) de su juventud, que se movían dentro del pensamiento platónico, y sus obras esotéricas de su madurez, sino que aún en sus grandes tratados (Metafísica, Política, etc.) hay “distintas partes de contenido doctrinal muy diferentes” que corresponden a diversas épocas, según puso de manifiesto *Werner Jaeger* (5).

Y como el pensamiento político ocupa un lugar importantísimo dentro de la filosofía platónica y aristotélica, nos proponemos estudiarlo en su evolución y demostrar las siguientes tesis:

a) La *República* no es ni una utopía ni tampoco una obra irónica (como lo ha sostenido recientemente un distinguido filósofo y gran conocedor de Platón) (6), sino constituye el ideal de Estado de Platón en la primera fase de la evolución de su pensamiento político.

b) Este ideal fue corregido y revaluado por Platón en todos sus puntos importantes (totalitarismo, régimen aristocrático, comunidad de mujeres y de bienes) en su última obra *Las Leyes* en que Platón propone un Estado de Derecho moderadamente democrático, con propiedad privada y matrimonio obligatorio. En nuestro concepto, no se trata tan sólo de un “segundo de los mejores Estados” que deja intacto el ideal del *mejor Estado* esbozado en la *República* (como lo afirma la doctrina dominante), sino de una verdadera revisión de su teoría del Estado. Para nosotros la doctrina política de Platón en su forma definitiva es la de *Las leyes* y no de la *República*.

c) Aristóteles, a su vez, continúa y perfecciona la teoría del Estado de las leyes. Existe, pues, una evolución lógica del pensamiento político desde la Politeia hasta la Política.

II. LA POLITEIA: ¿UTOPIA, OBRA IRÓNICA O TEORÍA DEL ESTADO?

Aunque la *República* es considerada unánimemente como una de las obras más importantes de Platón, es curioso como sus comentaristas llegan a conclusiones diametralmente opuestas con respecto a las ideas políticas expuestas en ella. No pocos pasan éstas sencillamente por alto y se limitan a estudiar la psicología y la ética platónicas y la teoría de las ideas (7) que ocupan indudablemente un lugar importante en la República, pero de manera alguna el principal.

(5) Aristóteles, ed. esp. México, 1946; cf. también Fraile, ob. cit., N° 161 c.

(6) Introducción de Gerhard Krüger a la traducción alemana de la Politeia por Rudolf Rufener (Platón, Der Staat), Zürich, Artemis, 1950, pp. 25-29.

(7) Típica es la posición del célebre A. Fouillée que en su obra *La Filosofía de Platón* (ed. esp., Buenos Aires, 1943) dedica 5 páginas sobre 544 a “la idea de lo justo en la sociedad”.

Porque “Platón es ante todo un filósofo del derecho y de la política” (8). En efecto, según observa *Auguste Dies*, “Platón no llegó a la filosofía sino por la política y para la política” (9). Relata el mismo Platón en su Carta VII (cuya autenticidad es generalmente admitida): “Pensé dedicarme a la política tan pronto como llegara a ser dueño de mis actos” (10). La desilusión con los regímenes políticos de su patria, tanto con la democrática, como con la oligarquía de los 30 tiranos y especialmente con el nuevo régimen democrático que condenó a muerte y ejecutó a Sócrates, lo llevó a la convicción que todos los Estados contemporáneos estaban mal gobernados y que de la verdadera filosofía “depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado, y que no cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra” (11).

De manera que para Platón la filosofía fue tan sólo el medio para las reformas políticas que se había propuesto y que en vano trataba de realizar en Sicilia. Con razón observa *Werner Jaeger* que “la política era para el hombre cuyas obras fundamentales son la *República* y las *Leyes* no sólo el contenido de ciertas etapas de su vida durante las cuales se sentía impelido a la acción, sino el fundamento de toda su existencia espiritual. Era el objeto de su pensamiento, que incluía y abarcaba todo lo demás” (12).

Tanto más lamentable es que muchos de los comentaristas de Platón (en su mayoría metafísicos, moralistas, historiadores de la filosofía o filólogos) no atribuyen a las ideas políticas de la *República* la importancia que tiene e ignoran, a menudo por completo, el admirable compendio de filosofía política y ciencia jurídica contenido en *Las leyes* en que encontramos su teoría del Estado en su forma definitiva. *Las leyes* constituyen, desde el punto de vista literario, la

(8) Antonio Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho*, Madrid, 1954, p. 105.

(9) Introducción a *Platón, La République*, Paris, Les Belles Lettres, 1947, p. V.

(10) Utilizamos la excelente edición bilingüe del Instituto de Estudios Políticos de Madrid, 1954 (Platón, *Las Cartas*), 324 b, p. 61.

(11) *Ibid.*, 326 a, b, p. 63.

(12) *Paideia*, II, p. 99.

obra más endeble de Platón, al par que muy extensa (13) y bastante desordenada. No trata de problemas metafísicos y aun faltan en ella las palabras *filosofía* y *filósofo* (14). Por consiguiente, "en pleno siglo XIX los autores no sabían qué hacer con las leyes y el más representativo de los historiadores de la filosofía durante este periodo, Eduardo Zeller, llegó incluso a declarar, en un trabajo de su primera época, que se trataba de una obra apócrifa. Más tarde, en el estudio que dedica a Platón su *Historia de la filosofía griega*, las *Leyes* aparecen tratadas en un *apéndice*, con lo que daba a entender que, aunque ahora considerase la obra auténtica, no acertaba aun a encuadrarla dentro del marco general de la filosofía platónica que formaban, a su modo de ver, los demás diálogos" (15). *Hegel* que dedica en su *Historia de la filosofía* muchas páginas a Platón, tiene tan sólo una referencia pasajera a *Las leyes* (16). *Julius Stenzel* no la toma en consideración (17). *Windelband-Heimsoeth* la trata en 7 líneas, haciendo resaltar el "rasgo reaccionario de su filosofía" (18). *Klimke-Colomer* le dedica 11 líneas (19) y *Dominguez* tres (20).

La misma incompreensión se manifiesta, aunque en grado menor, con respecto a las ideas políticas de la *República*. Muchos autores se resisten a creer que un hombre tan grande como Platón hubiera podido sostener seriamente tesis aberrantes como la comunidad de mujeres y de bienes para las clases privilegiadas de los filósofos y guerreros, la omnipotencia del Estado, su carácter estrictamente aristocrático (aunque aristocracia de conocimientos), el servicio militar de las mujeres, el dar muerte a los niños enfermizos o deformes y a individuos insociables, etc.

Por esta razón se ha sostenido frecuentemente que no se trataba aquí de una verdadera teoría del Estado, sino de un *mito*, un sueño

(13) Más de la quinta parte de la obra escrita de Platón (cf. *Paideia*, III, p. 272).

(14) Cf. Gerhard Müller, *Studien zu den platonischen Nomoi*, Munich, 1951, p. 13. En 967 c se habla de *filosofountas* que son injuriados por los poetas, porque creen que los astros son inanimados.

(15) *Paideia*, III, p. 272.

(16) Cf., Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, ed. esp., México, 1955, II, pp. 135-237 y la referencia a *Leyes* en p. 229.

(17) Platón als Erzieher, 1928, cit. en *Paideia*, III, p. 272.

(18) *La Filosofía de los Griegos*, ed. esp., México, 1941, p. 245.

(19) *Historia de la Filosofía*, 2ª ed., Madrid, 1953, p. 61.

(20) *Historia de la Filosofía*, 7ª ed., Santander, Sal Terrae, 1953, Nº 111, 6º.

poético (21); una utopía en cuya realización no había pensado jamás Platón. "El Estado de Platón; dice *de Wulf*, es un estado ficticio, construido de acuerdo con los exclusivos principios de su dialéctica" (22). Otros hablan de *exageraciones utópicas* (23). Ya *Rousseau* había afirmado en el *Emile* que la *República* no era una teoría del Estado, sino el más hermoso estudio sobre educación que jamás se hubiera escrito (24).

Recientemente un distinguido filósofo alemán y gran conocedor de Platón, *Gerhard Krüger*, defiende en forma muy erudita y brillante la tesis, según la cual las ideas de Platón sobre el Estado expuestas en la *República*, al par que un *mito*, son una expresión de la *ironía platónica* (25). Según este autor tales ideas no deben ser consideradas como un *programa político*, sino, muy por el contrario, tan sólo como puntos de partida para preguntas dialécticas que demostrarán su carácter absurdo (26).

Estas tesis son, sin embargo, a todas luces inaceptables y se deben, en nuestro sentir, a la creencia algo ingenua de sus autores de no ser posible que un filósofo tan eminente y tan idealista como Platón hubiera sostenido doctrinas repugnantes como la omnipotencia del Estado, la comunidad de mujeres y de bienes y otras semejantes. Mas ignoran los distinguidos metafísicos que el Estado de la antigüedad era totalitario, porque los antiguos no comprendían lo que era la persona humana, auténtico aporte del pensamiento cristiano.

En efecto; la antigüedad pagana, como nunca llegó a una verdadera noción de Dios, tampoco comprendió realmente el libre albedrío, porque, como dice *Berdiaeff*, "Dios es libertad" (27) y la libertad perfecta de Dios es el modelo de la libertad imperfecta de la persona humana, por lo cual "el reconocimiento de Dios como persona

(21) Guiraud, cit. por Pierre Lachize-Rey, *Les idées morales, sociales et politiques de Platón*, Paris, 1938, p. 9.

(22) Elementos de Historia de la Filosofía, en *Tratado Elemental de Filosofía de Lovaina*, 3ª ed. esp., Barcelona, 1927, II, Nº 25.

(23) Klimke-Colomer, loc. cit.; cf. G. C. Field, *The Philosophy of Plato*, London, Oxford University Press, 1951, pp. 69 y 201; Introducción de Otto Apelt a su traducción de la *República* (Platón, *der Staat*, Leipzig, Félix Meiner, 1944), p. XV.

(24) Cit. por Jaeger, *Paideia*, II, p. 244.

(25) Introducción a Platón, *Werke des Aufstiegs*, Zürich, Artemis, 1948 (traducción de Rudolf Rufener), pp. XLII-XLIII.

(26) Introducción a Platón, *Der Staat*, Zürich, 1950, pp. 25-29.

(27) *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris, Aubier, 1946, p. 90.

precedió al del hombre como persona" (28). Y si los antiguos no entendían que la persona humana, como "un centro de libertad puesto frente a las cosas, al universo, al mismo Dios", según feliz expresión de *Maritain* (29), tiene necesariamente frente al Estado derechos imprescindibles que la ley positiva no puede quitar sino apenas restringir en interés del bien común, el Estado de la Antigüedad fue totalitario, sus leyes omnímodas, la *Polis* algo como "Dios sobre la tierra". "Los antiguos no conocían, pues, la libertad de la vida privada, ni la libertad de la educación, ni la libertad religiosa. La persona humana apenas suponía nada ante la autoridad santa y casi divina que se llamaba la patria o el Estado", observa *Fustel de Coulanges* (30).

Por esta razón pudo ser condenado y en efecto fue condenado a muerte y ejecutado Sócrates, simplemente, porque profesaba opiniones políticas y religiosas distintas de las de la mayoría de sus conciudadanos atenienses. Mas desde el punto de vista de la ley positiva (*nomos*), su condenación es perfectamente defendible. Tanto el hecho de no rendir culto público a los dioses oficiales de Atenas, como educar los jóvenes políticamente de una manera inconveniente al Estado (esto significaba el cargo de haber "pervertido a jóvenes") (31), justificaban la acusación por impiedad (*asebeia*) que pudo ser castigada con la pena de muerte. En la democracia totalitaria de Atenas constituía grave delito oponerse a las convicciones políticas y religiosas de la mayoría que representaba a la *Polis* sacrosanta. Por consiguiente, ni la acusación promovida, entre otros, por el distinguido hombre de Estado *Anito* (32) ni su condenación pueden ser calificadas desde el punto de vista de las leyes de Atenas, como atropello (33). La culpa no la tuvieron los jueces de Sócrates, sino el totalitarismo del Estado griego. Y fuera de los discípulos del filósofo sacrificado, sus conciu-

(28) *Ibid.*, p. 34.

(29) *Los Grados del Saber*, ed. esp., Buenos Aires, Dedebe, 1947, I, p. 371.

(30) *La Ciudad Antigua*, ed. esp., Buenos Aires, Albatros, p. 282.

(31) Cf. Erik Wolf, *Griechisches Rechtsdenken* (Pensamiento Jurídico Griego), III-1, Frankfurt, Klostermann, 1954, p. 34.

(32) *Anito* era estratega de 403 hasta 396, en 384 arconte. Estadista conservador y tradicionalista, enemigo de los sofistas. Cf. el final de *Menón*; también Wolf, loc. cit., p. 11.

(33) Cf. Wolf p. 64; cf. también Antonio Tovar, *Vida de Sócrates*, Madrid, 1947, pp. 297 ss. Sócrates habría podido evitar fácilmente la condenación a muerte.

dadanos no encontraban nada censurable en su condenación a muerte la que fue defendida en un panfleto por el orador Polícrates. Y nada muestra mejor la opinión corriente que el siguiente pasaje en el discurso del orador *Esquines*, pronunciado contra Timarco en 345, más de medio siglo después de la muerte de Sócrates: "Habeis hecho morir, oh Atenienses, al sofista Sócrates, porque se comprobó que Critias, uno de los treinta destructores de la democracia, había sido su discípulo" (34). Conforme al espíritu totalitario de la democracia ateniense, le parece perfectamente correcto y aun digno de imitación al gran enemigo de Demóstenes condenar a muerte a una persona, porque uno de sus discípulos resultó un enemigo del Estado.

El máximo filósofo de este totalitarismo es precisamente el Platón de la *República*. Esto no deja de sorprender. ¿No es extraño que Platón defendiera la omnipotencia del Estado que fue la causa de la muerte del venerado maestro? Mas Platón frecuentemente es inconsecuente. ¿Acaso no lo es, cuando propone castigar con pena de muerte a las personas que no profesan la religión del Estado (35), sin darse cuenta que él habría debido sufrir como primero el suplicio? ¿Y qué pensar de este maravilloso "poeta de la filosofía" que destierra del Estado de la República a los poetas?

Platón era demasiado apasionado y hasta caprichoso para ser siempre consecuente y demasiado griego para dudar de la omnipotencia del Estado. Por ello no comprende que la verdadera causa de la condenación de Sócrates fue el totalitarismo de la *Polis*, la busca en otra parte y cree encontrarla en la ignorancia de sus gobernantes. Porque para Platón —en esto fiel discípulo de su maestro— la ignorancia es la causa de todos los males (36). De aquí su postulado que gobiernen los filósofos que conocen la idea del supremo bien y pueden realizarla en este mundo. Afirma Platón de su ideal político que hay "en el cielo un modelo" (37) y "por convivir con lo divino y ordenado el filósofo se hace todo lo ordenado y divino que puede serlo un hombre" (38). Por lo mismo, los filósofos "que esbozarán el plan

(34) In *Tim.* 173, citado por Gomperz, *Les penseurs de la Grece*, II, Paris, 1908, p. 120.

(35) *Leyes*, X, 910 c).

(36) *Carta VII*, 336 b; *Tim.* 88 b; *Leyes III*, 688.

(37) *República*, IX, 592. Utilizamos la excelente traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949, III, p. 140.

(38) *República*, VI, 500 c y d, ob. cit., II, 201-202.

general de gobierno... luego trabajarán... dirigiendo frecuentes miradas a uno y a otro lado, es decir, por una parte a lo naturalmente justo y bello y temperante y a todas las virtudes similares, y por otra a aquellas que irán implantando en los hombres mediante una mezcla y combinación de instituciones de la que, tomando como modelo lo que, cuando se halla en los hombres, define Homero como divino y semejante a los dioses, extraerán la verdadera carnación humana" (39). Luego parece evidente que si en el mundo de las ideas tiene máxima jerarquía la idea del bien, este lugar corresponde en el mundo de los fenómenos al Estado, "Dios sobre la tierra", como dijera siglos más tarde Hegel, seguidor de Platón, particularmente en su concepción del Estado.

Siendo el Estado una institución divina, necesariamente es omnímodo y los individuos carecen frente a los gobernantes —que son los hombres más sabios y, por lo mismo, más virtuosos— de derechos y deben cumplir sus órdenes, toda vez que, conociendo los magistrados-filósofos la idea del bien, obrando, por ende, con justicia conducirán todo el Estado a la felicidad, o sea, al bien común (40). Para alcanzar este fin, puede y debe intervenir el Estado en todo lo que sea necesario. Establece pautas eugenéticas para la procreación de hijos a fin de que éstos sean sanos. Fija la edad dentro de la cual deben ser engendrados los niños entre los treinta y cincuenta y cinco años para los hombres y para las mujeres entre los veinte y los cuarenta. En la escogencia de los progenitores no interviene el sentimiento, sino que el Estado une los mejores hombres con las mejores mujeres, pudiendo hasta unir a hermanos y hacer uso del engaño para obtener una mejor selección racial (41). Los hijos serán educados por el Estado y para el Estado y no conocerán a sus padres. Los niños de "los seres inferiores", como también los "lisiados" "los esconderán, como es debido, en un lugar secreto y oculto" (42), con lo cual Platón "perconiza el infanticidio colectivo", usual en Esparta (43). Para los guardianes (o

(39) Rep. VI, 501 a y b. Ob. cit., II, 202-203.

(40) Rep. IV, 420 b), V, 466 a) y VII, 519 e). Ob. cit., II, pp. 61 y 143-144; III, p. 10.

(41) Rep. 458 c. ss.

(42) Rep. V, 460 c. Ob. cit., II, p. 133.

(43) Ibid. nota 2. Los traductores Pabón y Fernández creen que "quizá no hay que entender que deban ser muertos los hijos de los seres inferiores, sino sólo relegados a una clase también inferior a la de los guardianes". Más casi todos los traductores y comentaristas consideran que Platón propone aquí, en términos velados, el infanticidio. Cf. p. ej. Apelt (ob. cit., p. 482, nota 46). Rufener-Krüger (ob. cit. p. 272 nota 2). Chambry (ob. cit., p. 66 nota 1). Fraile, ob. cit. p. 374. Gomerz, ob. cit., II, p. 536.

guerreros, *fylakes*) habrá comunidad de mujeres, para ellos y los magistrados (o regentes, *arcontes*) también comunidad de bienes, para poder dedicar toda su vida al Estado, sin preocuparse por bienes materiales o asuntos familiares, mientras que los labradores (agricultores, artesanos y comerciantes) podrán tener propiedad privada, mujer, hijos y familia propios.

La educación de los guerreros y magistrados es reglamentada en la forma más minuciosa. Trátase de la formación no solamente intelectual, sino también física y moral del futuro ciudadano. Para despertar en los jóvenes el sentimiento de las proporciones y de la belleza, se les enseña primero la música (que comprende, en Platón, "toda la cultura del espíritu, nuestras letras y nuestras bellas artes" (44) y después, para desarrollar su cuerpo, la gimnasia. En seguida recibirán cursos de las diversas ciencias matemáticas y prestarán el servicio militar obligatorio para todos, también para las mujeres que recibirán la misma educación y podrán ser guerreros. Los futuros magistrados harán los mismos cursos y tras varias selecciones, estudiarán finalmente la dialéctica. Después de ejercer cargos administrativos podrán a los cincuenta años ser regentes (*arcontes*) con un poder prácticamente omnímodo, porque no hay ley que los obligue (45).

He aquí una aristocracia totalitaria en su forma más pura. Y quien lee atentamente la *República* no puede dudar de que Platón creía con toda sinceridad no solamente en la absoluta bondad del sistema político propuesto sino también en la posibilidad de su realización.

Platón intenta "investigar y poner de manifiesto qué es lo que ahora se hace mal en las ciudades" y contesta con solemnidad y no con ironía: "A menos que los filósofos reinen en las ciudades o que cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, que vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político... no hay tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los del género humano... Ninguna otra ciudad, sino la nuestra, puede realizar la felicidad ni en lo público ni en lo privado" (46). "Que una de estas dos posibilidades

(44) Diez, loc. cit. p. XXX.

(45) Las Leyes mencionadas por Platón en la Rep. versan todas de modo exclusivo sobre la educación (Jaeger, *Paideia*, II, p. 289).

(46) Rep., V, 473, b), d) y e). Ob. cit., II, pp. 157-158.

o ambas sean irrealizables, yo afirmo que no hay razón alguna para sostenerlo... No es imposible que exista; y cuanto decimos es ciertamente difícil —eso lo hemos reconocido nosotros mismos—, pero no irrealizable” (47). Y agrega, pensando evidentemente en Dionisio el Joven: “¿Y puede alguien negar la posibilidad de que algunos descendientes de reyes o gobernantes resulten acaso ser filósofos por naturaleza?” (48). Estos pasajes (y otros de la misma *República*), como también el relato verdaderamente dramático que Platón da en su *Séptima carta* de sus intentos fracasados a realizar su ideal político no dejan la más mínima duda de que tal ideal político expuesto en la *República* no representaba para Platón ni una utopía irrealizable ni mucho menos una expresión de la ironía platónica (49). El acento que usa al exponer su teoría política en la *Politeia*, tan semejante al de la *Séptima Carta* (50), es patético y hasta apasionado. Con razón observa Hans Kelsen: “Las investigaciones más recientes han dado casi totalmente al traste con la vieja idea según la cual Platón era un filósofo teorizante, cuya finalidad sería la fundamentación de una ciencia pura. Hoy se sabe que la naturaleza de Platón era más la de un político que la de un teórico... El problema capital de su filosofía, al que todos los demás se subordinan —el problema de la justicia—, denuncia bien a las claras que lo que ante todo le interesa es hallar un fundamento moral para su actuación. De mil detalles de los escritos platónicos se deduce que el tono fundamental en el acorde de aquella noble vida fue la pasión política, que su deseo más ardiente fue dominar en el Estado” (51).

Comprendemos que ciertos distinguidos metafísicos y moralistas de nuestros días, admiradores de la teoría de las ideas de Platón, y de convicciones políticas democráticas y liberales se resisten a admitir

(47) *Rep.*, VI, 499 c y d. Ob. cit., II, p. 200.

(48) *Ibid.* 502 a. P. 204.

(49) Nos parece imposible la tesis de Krüger de tratarse de un “juego chistoso (*scherzhaftes Spiel*)”. En Platón, como en Shakespeare, alternan partes serias con jocosas. ¿Quién calificará, sin embargo a Hamlet, como comedia? No nos parece que Platón haya tratado con ironía, según pretende Krüger, ni la ciudad primitiva (372 ss.) ni la ciudad de lujo, ni mucho menos, lo relacionado con la educación de las mujeres y la reglamentación estatal de la procreación de hijos.

(50) Cf. la identidad casi total de los pasajes en que propugna el gobierno de los filósofos (*Carta VII*, 326 a y b y *Rep.* 473 c y 499 b).

(51) La *Justicia Platónica*, en *La idea del Derecho Natural y otros ensayos*, Buenos Aires, Losada, 1946, pp. 123-124.

la afinidad de las doctrinas políticas del Platón de la *República*, con las de Hitler, Mussolini y Stalin. Es cierto que a un hombre tan noble como a Platón le habrían repugnado muchos de los abominables crímenes cometidos por las S. S. y la G. P. U., pero el espíritu totalitario que los inspira es el de la *República*, cuyo pensamiento político ha influido de manear indirecta el fascismo, el nacionalismo y el bolcheviquismo (52).

Olvidan aquellos intérpretes de Platón que éste en la *República*, por regla general, no hizo sino sacar las últimas conclusiones de la concepción totalitaria del Estado, común entre los griegos. Para la casi totalidad de sus ideas políticas expuestas allí, había antecedentes en instituciones positivas de la Hélade (53). Y es típico que un Cicerón, si bien sigue más de cerca al Platón de las *Leyes* que al de la *República*, no critica sino la comunidad de bienes y de mujeres de la *Politeia* (54), toma de ella el título para su obra y califica a Platón como “aquél hombre divino al que talvez alabo más de lo necesario, debido a la increíble admiración que siento por él” (55).

Por esta razón consideramos que las ideas políticas expuestas por Platón en la *República* no constituyen un mero “sueño de la imaginación”, al decir de Bacon of Verulam (56), sino una teoría del Estado en cuya bondad creía fanáticamente Platón hasta que sus trágicas experiencias en Sicilia hicieron necesaria su revisión fundamental.

(52) El fascismo a través de Hegel y Giovanni Gentile. El nacional-socialismo a través del fascismo, Rosenberg (cf. su elogio entusiasta de Platón, en “El mito del siglo XX (*Der Mythos des 20 Jahrhunderts*), 52 a), ed. 1935, p. 288), y los neohegelianos (cf. Larenz, *La filosofía contemporánea del derecho y del Estado*, Madrid, 1942, pp. 148 ss. y 186-187). Cf. también la eliminación de los enfermos mentales en la Alemania nazi, la eugenética racial, la recompensa sexual de las tropas victoriosas. En cuanto al bolcheviquismo hay una influencia a través de Hegel. Hay ciertamente una diferencia entre el fundamento idealista del totalitarismo bolchevique y nacional-socialista (materialismo biológico), pero coinciden en las consecuencias.

(53) La educación se parece a la de la Esparta de Licurgo, donde se mataba —como es sabido— a los niños deformes (Plutarco, Licurgo, 16). En cuanto a las *guardianas* cabe anotar que según Heródoto (IV, 116). Las mujeres de los saurómatas iban con sus maridos a la caza y a la guerra y se vestían como ellos (cf. Pabón-Fernández Galiano, traducción de la *República*, II, p. 126 nota 2). También para el comunismo había antecedentes (Apelt, ob. cit., pp. 476-477, nota 5).

(54) De *República*, IV, 5.

(55) De *Legibus*, III, 1. Utilizamos la traducción española de Roger Labrousse, Madrid, *Revista de Occidente*, 1956, p. 129.

(56) Cit. por Elliott y McDonald, *Western Political Heritage*, New York, Prentice-Hall, 1949, p. 97.

III. EL FRACASO DE PLATÓN EN SICILIA

Según la opinión más probable los primeros 3 libros de la *República* y parte del cuarto estaban terminados y el resto del cuarto y, por lo menos, el quinto ya meditados (57), cuando Platón marchó en 388 por primera vez a Sicilia, donde se hace amigo de Dión, cuñado del tirano de Siracusa, Dionisio el Viejo. Dión, entusiasmado por la doctrina del filósofo, lo introduce en la corte del tirano y Platón trata, en vano, de convencer a Dionisio para que establezca en Siracusa el Estado propugnado en la *República*; vuelve desilusionado a Atenas donde establece su escuela y termina la *República* (58).

Ya terminada la *República*, muere en 367 Dionisio el Viejo y le sucede su hijo, igualmente llamado, que había mostrado "un apasionado interés... por la filosofía y la instrucción", por lo cual Dión, que resultó un "magnífico discípulo (de Platón) por todos los aspectos..." persuadió a Dionisio (el Joven) "para que llamara al filósofo. El mismo Dión le envía un mensaje, pidiéndole que pusiera todos los medios para acudir a la mayor brevedad: "¿Qué mayor oportunidad hemos de esperar que la que ahora se presenta por especial favor divino?" (59).

Platón no quiere perder la oportunidad de realizar sus ideas políticas: "Con este pensamiento y resolución, dice, salí de mi patria, no con los móviles que algunos suponían, sino impulsado principalmente por un sentimiento de vergüenza de mí mismo, de que pudiera parecer que yo era hombre solamente de palabras, pero que no gustaba poner nunca manos a la obra" (60).

Dionisio lo recibe muy bien y se comporta primero casi como el gobernante-filósofo, cuando cae en desgracia Dión y es desterrado. El tirano está vacilando y unas veces favorece a Platón y a Dión y otras veces el partido opuesto. Finalmente vuelve a Atenas el filósofo,

(57) Pabón Fernández Galiano, ob. cit., I, p. LXXX.

(58) Ibid., pp. XII-XIII. Es interesante como Platón en libro V (473 d y e) afirma en forma enfática que únicamente el reino de los filósofos puede hacer feliz a la ciudad, mientras que más tarde (VI-499 c y 502 c), al afirmar que es realizable, ya es menos enfático, para declarar en (IX, 592) que hay en el cielo un modelo para tal ciudad. Su optimismo disminuye después del primer viaje a Sicilia.

(59) Cf. Carta VII, 327 a ss. Utilizamos la traducción de Margarita Torzano. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953, pp. 64 ss.

(60) Ibid., 328 c, p. 67.

profundamente decepcionado de su nuevo fracaso, aunque queda todavía contacto con Dionisio.

Entonces escribe, según la opinión más probable (61) el *Político* en que ya duda de la posibilidad de realizar el gobierno de los filósofos y admite como "constitución imperfecta" un Estado de Derecho regido por leyes.

En 361 vuelve por tercera vez a Sicilia, llamado de nuevo por Dionisio y animado por Dión, aunque ya muy escéptico. Sin embargo, también esta vez no logra nada y vuelve en 360 a Atenas, profundamente convencido de la imposibilidad de realizar el gobierno de los filósofos, rechazando todo poder absoluto de un gobernante y propugnando con énfasis el Estado de Derecho de *Las leyes*, su última obra en que estaba ya trabajando. En 353 escribe a los parientes y amigos de Dión: "No sometáis Sicilia ni tampoco ningún otro Estado a señores absolutos —al menos éste es mi parecer— sino a las leyes" (62). Con el mismo apasionamiento con que Platón sostuvo antaño en la *República* el gobierno de los magistrados-filósofos por encima del derecho, establece ahora el postulado que los ciudadanos deben "ser esclavos de las leyes" (63), toda vez que "Dios para los hombres sensatos es la ley" (64). Platón, antes un campeón revolucionario de un totalitarismo radical del Estado, se convierte ahora en el defensor conservador del Estado de Derecho, en que "es rey la ley" (*nomos basileus*) (65).

IV. EL POLITICO (HOMBRE DE ESTADO): TRANSICION DE LA REPUBLICA A LAS LEYES

De regreso de su segundo viaje a Sicilia, fracasado el intento de establecer el Estado de los Filósofos también con Dionisio el Joven (como había sucedido con su padre, Dionisio el Viejo), Platón se da cuenta del peligro que implica el poder absoluto del gobernante o de los gobernantes, propuesto por él en la *República*. Duda ya de la posibilidad de establecer el gobierno de los filósofos, pero no quiere todavía renunciar al mismo (y hará un tercer ensayo en Sicilia). Sin

(61) Cf. Gomperz, ob. cit., II, 564, 581 y 606 nota; Fraile, ob. cit., p. 261.

(62) Carta VII, 334 c, ob. cit., p. 77.

(63) Ibid., 337 b, p. 81.

(64) Carta, VIII, 354 e, p. 110.

(65) La frase es de Píndaro (fragmento 169). Cf. Jaeger, *Paideia*, I, p. 127 y Erik Wolf, ob. cit., II, 1, pp. 190 ss.

embargo, admite ya como "constitución imperfecta" cualquier régimen en que los gobernantes mandan conforme a las leyes.

En este diálogo, Platón investiga primero, si la ciencia política es una ciencia teórica o una práctica, llegando a la conclusión que pertenece a las primeras. Por consiguiente, él que conoce en verdad esta ciencia política, el "varón real dotado de inteligencia", puede mandar, sin estar sometido a las leyes, porque puede modificarse. Y esta es la "única forma recta de gobierno" (66).

Más sucede que son extraordinariamente raros tales gobernantes: "Jamás la masa, sea de los hombres que fuere, podría estar en condiciones de adquirir semejante ciencia para administrar con reflexión la polis, por el contrario, es en una pequeña cantidad, en un reducido número, en la unidad incluso, donde hay que buscar aquella única constitución, la acertada..." (67).

Por consiguiente, si no se encuentra —como sucederá en la mayoría de los casos— este "varón real dotado de inteligencia", habrá necesariamente un Estado de Derecho en "que nadie en la polis se atreva a hacer cosa alguna contra las leyes, y quien se atreviera a ello, sea condenado a muerte y a las penas más severas" (68).

Por esta razón Platón distingue entre tres buenas y tres malas formas de gobierno que se diferencian en cuanto en los primeros los gobernantes mandan de acuerdo con la ley, mientras que en las formas corrompidas los gobernantes ejercen el poder sin observar la ley. Son, por consiguiente, regímenes buenos, en orden descendente, la monarquía, la aristocracia y la democracia, mientras que los malos son: la demagogia, la oligarquía y la tiranía (69).

Aparece aquí la célebre teoría de las formas de gobierno reproducida por Aristóteles en la *Política*. Y la distinción platónica entre el rey que gobierna de acuerdo con las leyes y el tirano que manda sin observar las leyes, será, a partir de Juan de Salisbury, un punto fundamental de la teoría política escolástica que conoce esta distinción a través de Cicerón, San Isidoro de Sevilla e Hincmaro de Reims (70).

(66) El Político, 293 d) y e). Utilizamos la traducción de Antonio González Lasso, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1955, pp. 61-62.

(67) Ibid., 297 b) y c), p. 67.

(68) Ibid. 297 e), p. 68.

(69) Ibid. 301 ss., pp. 73 ss.

(70) Cf. Cicerón, De República, I, 26, 41, 42; San Isidoro, Etym. IX, 3; Hincmaro de Reims, De Ordine Palatii, 8 cit. por R. W. y A. J. Carlyle, A. History of Medieval Political Theory in the West, I, 4ª ed., 1950, p. 234 nota 1; Juan de Salisbury, Policraticus, IV, 1 y VIII, 17, cit. por Carlyle, III, 3ª ed., 1950, p. 127 notas 1 y 2.

Más si Platón considera todavía en *El Político* como el mejor régimen, superior a las tres formas del Estado de Derecho (monarquía, aristocracia y democracia), la "recta constitución" en que gobierna el "varón real dotado de inteligencia", sin estar sometido a las leyes (aunque admite la dificultad de su realización), en *Las leyes* ya no admitirá sino el Estado de Derecho en que impera la ley sobre los gobernantes.

V. EL ESTADO DE DERECHO DE LAS LEYES

La doctrina dominante considera, en forma casi unánime, "que la existencia de las *Leyes* al lado de la *República* no significa, ni mucho menos, para Platón, el abandono de su anterior ideal de estado" (71). Trátase tan sólo del "segundo Estado mejor", del Estado real opuesto al Estado ideal de la *República*, la cual contiene "la ética platónica en su forma científica mientras que *Las leyes* la contienen en su forma popular" (72).

Y en efecto: el mismo Platón declara que el Estado de *Las leyes* es tan sólo "segundo en bondad" (73), siendo el mejor el de la *República*. Mas consideramos que este pasaje no puede ser interpretado de manera literal. Platón era demasiado orgulloso para admitir llanamente que se había equivocado en la *República*, pero era también demasiado honrado e instragente para propugnar una organización estatal que no fuera la mejor. Y hay un pasaje que confirma, en nuestro concepto, plenamente esta opinión. Dice Platón expresamente que el Estado de la *Politeia* no podría ser habitado "sino por Dioses o hijos de Dioses" (74), de manera que admite que en esta tierra no puede ser realizado, por lo cual es menester concluir que el Estado de *Las leyes* es el mejor que puede ser establecido entre hombres.

Por consiguiente, creemos que se trata aquí de una rectificación de la teoría del Estado de la *República* que comprende —como se ve a continuación— todos los puntos fundamentales de ella.

Ya el título de la obra (*Las leyes*) implica un programa. En la *República* Platón considera las leyes como superfluas, porque como

(71) Jaeger, Paideia, III, p. 273, nota 6.

(72) Otto Apelt, Introducción a la traducción alemana de *Las Leyes* (Platón, Gesetze), Leipzig, 1945, I, p. IX.

(73) 739 e). Cf. traducción francesa de León Robin, Platón, Oeuvres complètes, Paris, Bibliothèque de la Pleiade, 1942, II, p. 795.

(74) Ibid.

en este Estado gobiernan los hombres más sabios, los filósofos, sería absurdo entrabar sus labores por leyes. “No vale la pena, dice, de dar ordenanzas a hombres sanos y honrados: ellos mismos hallarán fácilmente la mayor parte de aquello que habría de ponerse por ley” (75). Todavía en el *Político* afirma Platón que la mejor forma de gobierno, la “recta constitución”, es aquella en que un “varón realdotado de inteligencia” manda sin estar sometido a las leyes. Más si falta tal gobernante ideal —y Platón admite que se encontrará difícilmente— deben observarse las leyes bajo pena de muerte y otras sanciones graves. Esta obra señala ya la mitad del camino que conducirá a Platón “del absolutismo filosófico de la *República* que no reglamenta nada hacia la legislación de *Las leyes* que reglamenta todo”, al decir de Gomperz (76). Porque en su última obra, como en las *Cartas VII y VIII*, Platón considera las leyes como el fundamento del Estado, “como fiel de la balanza entre la autoridad y la libertad”, según feliz expresión de Juan Beneyto Pérez (77).

Estas leyes tienen origen divino. Dios es la medida de todas las cosas y no el hombre, según había afirmado Protágoras de Abdera (78). Y las leyes se derivan, en último término, de Dios, por lo cual son un ordenamiento de la razón (79). Únicamente por medio de ellas se puede alcanzar la virtud y la felicidad de todos, o sea, el bien común (80). Conforme a la enorme importancia que Platón atribuye en esta obra a las leyes, estudia detenidamente sus diversas categorías y desarrolla una filosofía del derecho civil, penal, procesal y social con pensamientos de una profundidad asombrosa (81).

En este Estado los gobernantes no están por encima del Derecho sino son “esclavos de la ley”, lo que en terminología moderna se denomina “Estado de Derecho” (82).

(75) 425 d) y e) - Ob. cit., II, p. 71.

(76) Ob. cit., II, p. 610.

(77) Historia de las Doctrinas Políticas, 2ª ed., Madrid, Aguillar, 1950, p. 22.

(78) Leyes, IV, 716 c).

(79) I. 645 a) y b); cf. también IV, 714 a) y XII, 957 c).

(80) I, 630 c), 631 b).

(81) Cf., p. ej., IV, 720 ss.; IX, 857 b) ss.; 862 c) ss.; XI, 915 d) ss.; XI, 933 e) ss.; etc.

(82) Siguiendo a Carl Schmitt, los autores españoles contemporáneos suelen identificar el Estado de Derecho con el llamado “Estado de Derecho liberal burgués” de Kant y de sus seguidores que limitan las funciones del Estado a la protección de la libertad (siendo ésta la finalidad del derecho y, por ende, la del

¿Cuáles son los magistrados del Estado de *Las leyes*? Antes de estudiar este punto es necesario conocer la estructura sociológica de este Estado. Trátase de una pequeña ciudad agraria compuesta de 5.040 familias (este número, divisible por muchos otros, muestra la influencia de la mágica matemática de los pitagóricos). No existe ni la división en clases de la *Politeia*, ni tampoco la comunidad de mujeres y de bienes. Se restablecen el matrimonio y la familia. Todos son propietarios, mas esta propiedad tiene una función social, como se diría hoy: se fija un *mínimum* y un *máximum* para el patrimonio, porque Platón comprende el peligro social que implica tanto la pobreza, como la riqueza excesiva; en los bienes inmuebles hay igual-

Estado). Mas los autores alemanes del siglo XIX que inventaron el concepto del Estado de Derecho (*Rechtsstaat*), como Otto Baehr (*Der Rechtsstaat*, 1864), Rudolf von Gneist y Robert Mohl, si bien eran enemigos del absolutismo monárquico (en que el monarca estaba por encima del derecho) y aún partidarios de un liberalismo político, derivaban la noción del Estado de Derecho del Estado medieval que se caracterizaba por la supremacía de la ley sobre el gobernante. Gneist, p. ej., tomó como modelo de un Estado de Derecho, el Sacro Imperio Romano a partir de Carlomagno y el Estado medieval inglés (*Der Rechtsstaat*, 1872, pp. 20 y 39, cit. por Arthur Wegner, *Einführung in die Rechtswissenschaft*, 2ª ed., Berlín, Walter de Gruyter, 1948, p. 194, cf. también p. 172). Para todos estos autores como también para el conservador, violentamente antiliberal Stahl hay siempre un Estado de Derecho, cuando la ley está por encima de los gobernantes (mientras que éstos están por encima de la ley en el “Estado de Policía” del absolutismo monárquico y en cualquier régimen totalitario). Este es también el punto de vista de la doctrina alemana contemporánea (p. ej. Hans Hellfritz, *Allgemeines Staatsrecht*, 5ª ed., 1949, p. 353 y 354; *Staatslexikon*, 5ª ed., 1931, IV, p. 656) y el mismo Carl Schmitt admite que “según la significación general de la palabra, puede caracterizarse como Estado de Derecho todo Estado que respete sin condiciones el Derecho objetivo vigente y los derechos subjetivos que existan... En este sentido, el viejo Imperio alemán, el Imperio romano de la nación alemana, era, en los tiempos de su disolución un ideal Estado de Derecho...” Cita, en seguida, a Bluntschli, Max Weber y Gneist quienes afirmaron que el Estado medieval era un Estado de Derecho (Teoría de la Constitución, ed. esp., Madrid, 1934, pp. 150-151). Por esta misma razón afirma el R. P. Oswald von Nell-Breuning, S. J.: “La teoría cristiana del Estado es partidaria del verdadero Estado de Derecho según el sentido auténtico de la palabra...” (*Wörterbuch der Politik*, II, Zur christlichen Staatslehre, Herder, 1948, p. 98). Empleamos por consiguiente, esta noción del Estado de Derecho no como equivalente del “Estado de Derecho liberal-burgués”, sino “según la significación general de la palabra”, o sea, para todo Estado en que el derecho está por encima de los gobernantes y obliga a éstos. Cf. también Antonio Truyol Serra, *Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria*, Madrid, 1946, p. 46, nota 14, donde observa acertadamente como Vitoria, al afirmar que las leyes obligan al mismo rey, “aborda valientemente el problema de lo que más tarde se llamará el “Estado de derecho...”.

dad; todos tienen una de la misma dimensión y existe un registro público de la propiedad raíz la cual no puede ser enajenada ni quitada a su propietario (algo semejante al patrimonio de familia no embargable); se prohíbe el mutuo con interés. Es un Estado austero y anticapitalista, en el cual no existen grandes diferencias patrimoniales, pero tampoco igualdad, ni económica, ni política. Los ciudadanos son divididos, según su patrimonio, en cuatro clases (el más rico no puede tener más del cuádruple de lo que tiene el más pobre) y esta división tiene importancia política, como veremos más adelante. El matrimonio y el servicio militar son obligatorios. El individuo que no presta este último, carece de derechos políticos (83).

Los supremos magistrados son los 37 guardianes de las leyes elegidos por sufragio universal, en tres grados: entre los 300 que recibieron el mayor número de votos se escogen en un segundo escrutinio 100 y entre éstos se designan los guardianes de las leyes que deben tener una edad mínima de 50 años y deben retirarse a los 70. Ellos deben cuidar de la guarda de las leyes y tienen a su cargo el registro de las cuatro clases en que se dividen los ciudadanos según sus bienes. Entre ellos se escoge el director de educación por 5 años, magistrado importantísimo, puesto que la educación es la función primordial del Estado. Los guardianes de las leyes proponen también las personas que consideren como idóneas para el cargo de generales del ejército quienes serán elegidos entre éstas por todos los ciudadanos que han cumplido con sus deberes militares. El principal órgano administrativo es el Senado, compuesto de 360 miembros de los cuales 90 corresponden a cada una de las cuatro clases de ciudadanos, de manera que prevalece el principio aristocrático, puesto que las tres clases de los más ricos eligen tres cuartas partes de los senadores. Entre estos 30 ejercen, por un mes, el mando. Pero por otra parte, existe voto obligatorio para las dos clases de los más ricos, de manera que éstos (según Platón más responsables que los pobres), tienen mayores obligaciones y también mayor representación en el Senado. Todos los funcionarios públicos son controlados por los censores elegidos por sufragio universal, pero indirecto. Existe finalmente una especie de Consejo de Estado que se reúne por la noche y es un órgano asesor que debe estudiar lo relacionado con la supervigilancia, reforma y conservación de las leyes e instituciones de otros países compuestos por los sacerdo-

(83) V. 740 ss.

tes más virtuosos, los diez guardianes de leyes de más edad y el Director de Educación de los cuales cada uno irá al Consejo en compañía de un *joven* entre 30 y 40 años escogido por él. Este Consejo oirá a los comisionados que estudiaron las instituciones de otros países en el exterior y propondrá las reformas que juzgue necesarias a fin de que las leyes conserven su espíritu, evitando cambios precipitados como también una degeneración de las leyes contrarias a su espíritu (84).

El ideal político de Platón, expuesto en *Las leyes* puede, por lo tanto, clasificarse como una democracia templada y conservadora con división de poderes, y fuerte intervención del Estado en asuntos económicos y culturales, pero sin llegar al totalitarismo y comunismo de la *Politeia*. Platón observa muy acertadamente que hay dos especies de "madres" (nosotros diríamos "tipos ideales") de todas las formas de Estado de las cuales se derivan las existentes: la monarquía (mejor autocracia; régimen de uno solo) y la democracia (régimen del pueblo). Ambas en su forma pura, son, según Platón, malas, como lo prueba con un análisis de la autocracia persa y de la democracia ateniense. Por lo tanto, todo gobierno bueno debe participar en ambas especies. De manera que Platón es partidario del régimen mixto (como después de él Aristóteles, Polibio, Cicerón, Santo Tomás de Aquino, Locke, Montesquieu, Alejandro Hamilton, Simón Bolívar y muchos otros); mas este régimen mixto ideado en *Las leyes* tiene una marcada inclinación hacia la democracia, puesto que casi todas las autoridades importantes (con excepción del Senado) son elegidas por sufragio universal e igual. Pero el régimen de *Las leyes* es, al mismo tiempo, conservador; el Consejo nocturno del Estado y los Guardianes de las leyes defienden el orden establecido contra revoluciones y reformas precipitadas. Para impedir que un órgano abuse de su poder hay una verdadera división de poderes (mucho más perfecta que la ideada por Montesquieu). El fundamento más importante del Estado son las leyes que se derivan de Dios. El revolucionario Platón vuelve, en su vejez, al punto de partida socrático (85).

Ahora bien: cualquier persona que lee atentamente *Las leyes*, "obra gigantesca", como la llama tan acertadamente *Jaeger*, debe darse cuenta cuán apasionadamente defiende Platón sus nuevas teorías tan-

(84) VI, 752 d) ss.

(85) Cf. III, 693 d).

diametralmente opuestas a las de la *República*. Luego no puede tratarse tan sólo de un "segundo Estado mejor" que deja intacto el ideal político de la *Politeia*, sino de una verdadera revisión de éste.

En efecto; en vez del poder omnímodo de los magistrados-filósofos de la *Politeia* tenemos un Estado de Derecho en que las leyes obligan a todos los funcionarios.

En vez de la rígida aristocracia de conocimientos de la *República* hay un régimen mixto en que prevalece el elemento democrático (sufragio universal activo y pasivo para la elección de los supremos magistrados o guardianes de las leyes).

Desaparece la comunidad de mujeres y, por el contrario, se fomenta la familia hasta el punto de ser obligatorio el matrimonio.

Tampoco hay comunidad de bienes, sino que todos tienen igual propiedad raíz y aunque no puede haber grandes diferencias en cuanto a los bienes muebles, ella siempre influye en la elección de los senadores, de manera que existe hasta un ligero elemento plutocrático.

Creemos, pues, que la verdadera doctrina de Platón sobre el Estado y el Derecho, en su forma definitiva, se encuentra no en la *República*, sino en *Las leyes*, uno de los monumentos más gigantescos de la filosofía política y jurídica cuya importancia para el pensamiento posterior no puede ser exagerada.

En efecto; su teoría del régimen mixto, influirá a través de Aristóteles, Polibio, Cicerón, Santo Tomás de Aquino, Locke y Montequieu en forma decisiva no solamente las teorías sino aún las instituciones políticas del Occidente.

Y con su postulado expuesto con reservas en el *Político* y defendido ya sin restricciones en *Las leyes* de la supremacía del Derecho sobre los gobernantes, Platón es el primer gran teórico del Estado de Derecho.

Todas estas ideas (y muchas otras) son conocidas principalmente a través de Aristóteles y sus seguidores escolásticos y modernos. Se inspira en ellas Santo Tomás de Aquino, cuyas doctrinas políticas influyeron más de lo que se cree comúnmente en John Locke y, por lo mismo, en el pensamiento de la Revolución norteamericana y aún en la primera etapa de la francesa. Locke las conocía por la obra del "sesudo" *Hooker*, autor anglicano del siglo XVI, "que siguió la guía de Santo Tomás", al decir de *George H. Sabine* (86).

(86) Historia de la Teoría Política, ed. esp., México, Fondo de Cultura Económica, 1945, p. 420.

Observa el profesor Hans Kohn, distinguido tratadista norteamericano de la ciencia política, en la *Encyclopaedia britannica*: "Locke estaba fuertemente influenciado por los escritos de Hooker quien, escribiendo en el espíritu del escolasticismo medieval, transmitió las fundamentales doctrinas políticas de Tomás de Aquino" (87).

Por ello, dice con toda razón Carlyle del *Segundo tratado sobre el gobierno* de Locke, su obra política más importante: "Es lamentable que muchas personas inteligentes lo consideren como una obra aislada y revolucionaria y no se den cuenta que el *Tratado* de Locke, es en primer lugar una reafirmación de las tradiciones fundamentales de la cultura política de la Edad Media... La verdad es que aunque Locke establece, sin duda, los principios de gobierno que habían de ser desarrollados en Inglaterra y en los Estados Unidos en el siglo XVIII y en Francia y en los países más civilizados de Europa en el XIX, es también cierto que retuvo los principios generales de los grandes pensadores políticos de la Edad Media, tales como Juan de Salisbury, Bracton, Santo Tomás de Aquino y Marsilio de Padua, a la vez que los de George Buchanan, Mariana, Hooker y Altusio en el siglo XVI" (88).

Mas Aristóteles no habría podido escribir su *Política*, sin *Las leyes* el *Político* de Platón. Con razón observa *Sabine* "que el punto de partida de la *Política* está constituido por el *Político* y *Las leyes* y no por la *República* (89).

VI. ARISTOTELES CONTINUA EN LA POLITICA LA OBRA EMPRENDIDA POR PLANTON EN LAS LEYES.

Aristóteles, natural de Estagira (por ello lo llaman el Estagirita) estudió veinte años con Platón en su Academia. Durante esta época escribió varias obras (que se han perdido salvo algunos fragmentos) y que se mueven dentro de la órbita de su maestro, por lo cual las llaman "platónicas", aunque Aristóteles ya entonces tenía una posición bastante crítica frente a aquél. Menos brillante y apasionado que Platón, supera el intelectualismo de éste por su método "realista" que comprende que todo conocimiento tiene dos fuentes igualmente necesarias: La percepción sensible (con la cual comienza) y la actividad

(87) Edición 1950, vol. VII, artículo "Democracy", p. 183.

(88) A. J. Carlyle, La Libertad Política, ed. esp., México, Fondo de Cultura Económica, 1942, pp. 177 y 188.

(89) Ob. cit., pp. 74-75.

intelectual y que tanto el método deductivo, como el inductivo se justifican. Así puede vencer el dualismo platónico entre el mundo de las ideas y el de los fenómenos. Por lo mismo, su obra no solamente es una enciclopedia de todo el saber de su época, sino que Aristóteles es el fundador de la filosofía científica. En Platón todavía aparecen unidas filosofía y poesía, ciencia y mística. Aristóteles establece una rigurosa separación. Autor de poemas (como lo prueba su hermoso himno a Hermias), deja —muy distinto en ello de su maestro— la poesía, cuando escribe sobre temas filosóficos y científicos. Este sabio, el más grande la Antigüedad es al mismo tiempo, el creador de la prosa científica. Su *Política*, la obra más importante e influyente que se haya escrito sobre el Estado hasta nuestros días, es el primer tratado de Derecho Constitucional comparado, al par que ensayo de sociología y de teoría política; Aristóteles no solamente estudia las constituciones vigentes y del pasado, sino investiga también la sociología del Estado (por ejemplo, causas y efectos de las revoluciones) y examina igualmente cómo debe ser el Estado ideal. Mas si Platón, por lo menos en la *República*, deriva su doctrina del Estado de la metafísica (teoría de las ideas) y de su psicología (división de las partes del alma), el Estagirita usa un método realista. Estudia las 158 Constituciones más importantes de su tiempo (90) y ellas son la materia prima con la cual construye su *Política*.

Esta es —según lo demostró *Werner Jaeger*— la compilación de varios trabajos de Aristóteles escritos en épocas diversas (91), lo que explica ciertas contradicciones que causaron antes tantas dificultades a los intérpretes de la *Política*. Así, por ejemplo, en el Libro IV Aristóteles declara como régimen político “mejor y más divino” a la monarquía (92), mientras que en el Libro VII afirma que “la ciudad es buena cuando son los ciudadanos que participan de su gobierno, y to-

(90) La colección se perdió y únicamente fue hallada, a fines del siglo XIX, la Constitución de Atenas, traducida al castellano, hace poco, por Antonio Tovar (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1948); según la tesis más probable de Zürcher, la primera parte es obra de juventud y aún la segunda anterior a la *Política* (cf. Fraile pp. 514-515, nota 1).

(91) *Werner Jaeger*, *Aristóteles*, ob. cit.; cf. también *Ernest Barker*, *The Politics of Aristotle*, Oxford, 1946, pp. XXXVII ss.

(92) IV, 1289 a. Utilizamos la excelente traducción de Julián Marías y María Araújo (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951, p. 168). Observamos que en esta edición los libros VII y VII del orden tradicional aparecen como IV y V, por lo cual el presente pasaje es citado como VI (IV), 1289 a.

dos los ciudadanos participan del gobierno que nosotros proponemos” (93), de manera que prefiere una democracia templada. Por esta razón *Jaeger* cree que los libros II, III, VII y VIII corresponden a una obra de la juventud de Aristóteles (Proto-política), mientras que los libros IV, V y VI fueron escritos en su madurez y el libro I, una especie de introducción general, todavía más tarde (94). Si bien otros autores se apartan de la tesis de *Jaeger*, a menudo tan sólo en detalles (95), ella “se impuso en sus afirmaciones fundamentales”, al decir de *Fraile* (96), aunque creemos que necesita ser revisada en algunos puntos.

Según esta tesis parece que Aristóteles en su juventud era partidario de una democracia templada, mientras que más tarde, tanto por sus experiencias con el régimen “iluminado” de su suegro Hermias (gobernante modelo de una pequeña ciudad de Asia menor, sacrificado por los persas), como en virtud de su actividad como educador del futuro rey Alejandro Magno, consideraba la monarquía como mejor régimen, llegando así al famoso cuadro de las tres buenas constituciones, tomada del *Político* de Platón, que son, en orden descendente: la monarquía (basileia), la aristocracia y la democracia (que Aristóteles suele llamar *politeia*, aunque a veces usa la voz *demokratia* (97). Todas estas formas de gobierno son buenas, porque tienden al bien común y a cada una de ellas corresponde una forma degenerada en que los gobernantes miran el interés propio. De estos regímenes corrompidos el menos malo es la oclocracia o demagogia (Aristóteles la llama (*politeia*), cuando la mayoría no “busca el provecho de la comunidad” sino “el interés de los pobres”; después sigue la oligarquía (desviación de la aristocracia) que tiende hacia el interés de los ricos y la peor es la tiranía que es “una monarquía orientada hacia el interés del monarca” (98). Sin embargo, Aristóteles aun en

(93) *Ibid.*, IV, 1332 a, p. 135.

(94) *Aristóteles*, ob. cit., pp. 298 ss. Cf. también *Bréhier*, *Histoire de la Philosophie*, I, Paris, 1948, p. 171.

(95) Según *von Arnim* y *Barker*, los libros VII y VII fueron escritos en la madurez del Estagirita (*Barker*, ob. cit., pp. XLII ss.). Según *Kelsen* —que sigue en lo esencial a *Jaeger*— el libro III corresponde a la misma época en que fue redactado el IV (*La Política* de Aristóteles y la *Política* Heleno-Macedónica en *La idea del Derecho Natural y otros ensayos*, ob. cit., pp. 147 ss. especialmente 197 ss.).

(96) *Ob. cit.*, p. 396.

(97) Por ej., 1297 b) 25; 1317 a) etc.

(98) 1297 b). *Ob. cit.*, p. 81.

la última etapa de la evolución de sus ideas políticas, considera que cada una de las tres formas buenas de gobierno se justifican tan sólo en ciertos supuestos: La monarquía, si hay un hombre o una familia sobresaliente muy superior a todos los demás; la aristocracia, si unos pocos aventajan a todos los otros. Mas como estas circunstancias son raras, "la mejor forma de gobierno... y la mejor clase de vida para la mayoría de las ciudades y la mayoría de los hombres" es una democracia templada en que manda la clase media: Porque "la ciudad debe estar constituida de elementos iguales y semejantes en el mayor grado posible, y esta condición se da especialmente en la clase media, de modo que una ciudad así será necesariamente la mejor gobernada..." (99). Resulta, pues, que aún en su madurez Aristóteles consideraba como el mejor régimen para la mayoría de los Estados una democracia templada, en que son ciudadanos que participan en el gobierno todos los que han prestado el servicio militar y tienen un minimum de propiedad muy modesto, fijado de tal manera "que el número de los que participan del gobierno sea superior al de los que no tienen parte en él" (100).

Salta a los ojos la semejanza de las ideas expuestas aquí con las del Platón de *Las leyes* y del *Político*. Muchos han observado que la crítica ejercida por Aristóteles contra su maestro es, a menudo, injusta. En efecto; suele citar a Platón en forma "asombrosamente inexacta" (101) cuando lo refuta, pero deja de referirse a él, cuando lo sigue (102).

Mas donde el Estagirita supera en forma notable a su maestro, es en la fundamentación jurídica del Estado de Derecho cuyas bases filosóficas dio Platón en *Las leyes*. Con razón observa Kelsen que "la *Política* de Aristóteles es, en lo esencial, una teoría de la constitución" (103).

El hombre es un ser sociable por naturaleza (*fysei zoon politikon*), es decir, que vive necesariamente en sociedad. De consiguiente

(99) 1295 a) y b), pp. 186-187.

(100) 1297 b), p. 192.

(101) Sabine, ob. cit., p. 97.

(102) Después de exponer el cuadro de las formas de gobierno, tomado del *Político*, se limita a decir que "otro autor anterior ha hecho la misma clasificación", atribuyendo en seguida a Platón algunas cosas que éste no había sostenido (1289 b), p. 169).

(103) Loc. cit., p. 157.

te forma parte de la familia que es la primera agrupación social; de ella nace la aldea, la unión de varias aldeas forma el Estado que es, por lo tanto, un hecho natural y está sobre la aldea, la familia y el individuo, porque el todo es naturalmente superior a la parte. Este Estado tiene autarquía, es decir, basta a sí mismo: en él encuentran los individuos la satisfacción de todas sus aspiraciones, porque el Estado realiza el bienestar común, la felicidad de todos, la perfección, por medio de las leyes que constituyen el orden del Estado (104).

Los diversos Estados se distinguen por su Constitución (*Politeia*). Esta es "cierta ordenación (*taxis*) de los habitantes de la ciudad" (105), o sea, "una ordenación de todas las magistraturas, y especialmente de la suprema (106). Conforme a tal Constitución deben dictarse las leyes y "según ellas deben mandar los gobernantes y vigilar a los transgresores" (107).

Luego la Constitución (*politeia*) es el fundamento del Estado y del Derecho, toda vez que contiene las normas supremas de la organización política y las pautas para las leyes ordinarias que a su vez obligan a los gobernantes. Por ello, si desaparece la Constitución, desaparece el Estado (108), teoría modernísima defendida en nuestros días por Hans Kelsen (109), cuya doctrina de la identificación de Estado y de Derecho tiene mucha afinidad con la del Estagirita (110).

Como la Constitución determina el órgano supremo del Estado y los regímenes políticos se distinguen por cuanto este poder lo tienen

(104) 1252 b) y 1253 a), ob. cit. pp. 3-5. Marías y Araújo traducen el pasaje *he gar dike politikos koinonias taxis estin* por: "La justicia es el orden de la comunidad civil." Mas consideramos que en este pasaje *dike* significa, como en tantas otras oportunidades, no justicia, sino derecho. Rolfes en su traducción alemana (Leipzig, 1943, p. 5) lo traduce por derecho (*Recht*) al par que Olof Gigon en su nueva traducción alemana (Artemis, Zürich, 1955, p. 59).

(105) III, 1, 1274 b), p. 67.

(106) III, 6, 1278 b), p. 78. Cf. también 1289 a), 10 donde *politeia*, en nuestro concepto, no significa *régimen político*, según lo traducen Marías y Araújo (p. 167), sino *constitución*. Conforme Rolfes (p. 123), Gigon (166), Barker (p. 156), Rackham (The Loeb Classical Library, 1932, p. 281), etc.

(107) VI (IV), 1, 1289 a), pp. 167-168.

(108) III, 3, 1276 b), p. 72.

(109) Teoría general del Estado, ed. esp., Labor, 1934, pp. 165 ss. y 195 ss.

(110) La anotó ya Leonidas Pitamic, (Plato, Aristóteles und die reine Rechtslehre, Zor, II, p. 683 ss.), citado por Kelsen, Teoría general del Estado, p. 520. La relación entre Constitución, Ley y Ordenes de los gobernantes, que aparece en el pasaje mencionado de Aristóteles, contiene la idea fundamental de la teoría de los grados del derecho.

uno solo (monarquía), pocos (aristocracia) o la mayoría (democracia o politeia), es claro que son las Constituciones de las cuales dependen tales formas de gobierno que son, al mismo tiempo, formas de Estado.

La Constitución es, pues, el fundamento del Estado y del Derecho, la ordenación de los habitantes del Estado-Ciudad (111).

He aquí una teoría completa e increíblemente moderna del Estado de Derecho (no del Kantiano), sino de todo Estado de Derecho, o sea, de todo régimen en que la ley prima sobre el gobernante en que reina el Derecho y no la arbitrariedad (aunque bien intencionada) del magistrado. De este Estado en que, según la bella frase de Cicerón, todos debemos ser esclavos de las leyes, para poder ser libres (*legum omnes servi sumus, ut liberi esse possimus*).

A través de Cicerón, San Isidoro de Sevilla, Hincmaro de Reims y Juan de Salisbury, esta idea de la supremacía de la ley sobre el gobernante se convertirá en el principio supremo de la filosofía política escolástica y aún del Derecho Público medieval. Por ello, dirá el gran jurista inglés del siglo XIII *Bracton* que el rey tenía dos superiores: Dios y el Derecho. El rey no es el amo, sino el servidor del Derecho. Donde no había Derecho, no había rey (112). Por lo mismo, contestará afirmativamente *Santo Tomás de Aquino* la duda "si todos están sometidos a la ley humana" y agregará que "el príncipe (gobernante) no está exento de la ley" (113). *Locke* enlazará a través de *Hooker* con las doctrinas de *Santo Tomás de Aquino* y con este principio supremo del pensamiento político medieval de la superioridad del Derecho sobre el gobernante y lo defenderá en forma vigorosa (como lo harán también *Sir Edward Coke* y los otros grandes juristas ingleses del siglo XVII contra el absolutismo de los Estuardos quienes inspirándose en las doctrinas luteranas, anglicanas y galicanas del *Derecho divino de los reyes* y en las nuevas concepciones paganas de la soberanía absoluta de *Bodino* y de *Hobbes* y de la razón de Estado de *Maquiavelo*, sostenían la omnipotencia del monarca por encima de toda ley. A través de *Locke* y de *Montesquieu*, la

(111) Es característico e interesante que la voz *politeia* significa en *Aristóteles* tanto Constitución, como Estado, régimen político y democracia templada (por ser ésta la forma de gobierno más corriente entre los griegos).

(112) De *Legibus*, L, 8, 5 cit. por *Carlyle*, *La Libertad Política*, p. 27.

(113) *Suma teológica*, I/II, q. 96, a. 5. Biblioteca de Autores Cristianos, tomo 149, Madrid, 1956, pp. 186-188 (edición bilingüe).

Revolución norteamericana (siguiendo a *Locke*) reafirmará el mismo principio contra las tendencias absolutistas de *Jorge III*. Inspirándose en las *Declaraciones de derecho norteamericanas*, especialmente en la de *Virginia*, lo repetirá la *Declaración francesa de 1789*. De allí entrará este principio en el Derecho Público de los siglos XIX y XX y será el fundamento del Estado de Derecho moderno, cuyo valor se aprecia particularmente cuando es reemplazado por la arbitrariedad de los gobernantes.

Mas el fundamento filosófico de este Estado de Derecho la suministró *Platón* en *Las leyes*, su obra política más profunda y madura. Su construcción jurídica proviene de *Aristóteles*.

Otra vez se confirma, pues, la sagaz observación del gran jurista e historiador inglés *Sir Henry Sumner Maine*: Si se prescindiera de las fuerzas ciegas de la naturaleza (como la electricidad), no hay nada en el mundo moderno que no tenga su origen en el pensamiento griego.

