

**POR ENCIMA DE LA LEY.  
EL ARGUMENTO PLATÓNICO QUE SOMETE  
LA LEY AL POLÍTICO REGIO Y LAS CRÍTICAS DE  
ARISTÓTELES**

Ivana Costa  
Universidad Católica Argentina  
Universidad de Buenos Aires

**Introducción**

En *Política* III 15-16, sin mencionar con quién discute, Aristóteles plantea una serie de objeciones al argumento que Platón desarrolla en el *Político* para defender la preeminencia del hombre que posee la ciencia del gobierno regio por encima de la ley. En el *Político*,<sup>1</sup> Platón traza dos analogías: la primera, entre el *hombre regio dotado de sensatez* y el médico. Como el médico, que no duda en desechar sus anteriores prescripciones si entiende que las condiciones del paciente han cambiado, el buen político habrá de desechar las leyes escritas si las considera perjudiciales o insuficientes para la situación particular que tiene delante, siempre que proceda con ciencia y justicia para salvar a la pólis e introducir en lo posible mejoras.<sup>2</sup> La segunda es una analogía con el piloto, quien “procurando siempre el provecho de la nave y los navegantes, sin establecer normas escritas, sino haciendo de su arte ley”, preserva a quienes con él navegan. Como el piloto, el buen régimen político ofrece “la fuerza de su arte, que es superior a la de las leyes”; y si gobierna con sensatez no hay error posible, “siempre y cuando tenga cuidado de la única cosa importante: dispensar en toda ocasión a los ciudadanos lo que es más justo, con inteligencia y arte, salvándolos y haciéndolos en lo

---

<sup>1</sup> Cf. Platón, *Pol.* 293a y ss .

<sup>2</sup> Platón, *Pol.* 293e.

posible mejores”.<sup>3</sup> Aristóteles rechaza, porque le parece “contra la naturaleza”, la idea de que uno solo detente el poder en la pólis; y considera falsa la analogía con las artes porque entiende que quien modifica la ley lo hace valiéndose del saber, el orden y el imperativo de justicia que emanan precisamente de las leyes.

Si bien ambos textos, el diálogo tardío de Platón y la *Política* de Aristóteles han sido analizados con detalle por la literatura especializada,<sup>4</sup> no hay lecturas críticas que tomen en conjunto el razonamiento platónico y las objeciones aristotélicas, y que den cuenta de hasta qué punto ambos planteos hablan *de lo mismo en el mismo sentido*. Mi objetivo es poner de relieve en el análisis, y desde este particular enfoque, que la objeción de Aristóteles se enmarca fundamentalmente en su propia evaluación de los diferentes regímenes de gobierno; mientras que, en lo que hace a la concepción filosófica de la ley como criterio de orden y manifestación de la inteligencia, el planteo de Aristóteles no se diferencia sustancialmente del de Platón. Observaré, no obstante, que la diferente evaluación de los regímenes de gobierno comporta dos maneras diversas de entender en qué medida puede efectivamente la ley asegurar la justicia.

---

<sup>3</sup> Platón *Pol.* 297a-b.

<sup>4</sup> Entre la bibliografía de las últimas décadas, además del volumen que recoge los ensayos consagrados al *Político* durante el III Symposium Platonicum Cf. Rowe, C. J. (ed.), *Reading the Statesman, Proceedings of the III Symposium Platonicum*, (Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995), una nueva colección de trabajos sobre el diálogo se publicó en 2018: Bossi, B. y Robinson, T. M. (eds.), *Plato's Statesman Revisited*, (Boston y Berlín: De Gruyter, 2018). Sobre la *Política*, aparte del clásico y siempre iluminador comentario de Newman: *The Politics of Aristotle, with an Introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory*, W. L. Newman, (ed.), (Oxford: Clarendon Press, 1902); véase la bibliografía referida en las traducciones anotadas de M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo (2004) y de G. Livov (2015).

### **El argumento del *Político*: la analogía con las técnicas**

El razonamiento del Extranjero de Elea, interlocutor del Joven Sócrates en este diálogo de vejez, que se propone definir al político y a la ciencia política, introduce desde el comienzo una comparación que inscribe el ejercicio del poder regio dentro de las técnicas, es decir, dentro de una esfera del saber que en este contexto no se distingue de la ciencia; pero considera a esa técnica o ciencia desde el punto de vista de su ejercicio eficaz como algo diferente de los códigos escritos mediante los cuales ella se ejerce. Dice el Extranjero: llamamos a alguien *médico* porque cura, al margen de que lo haga siendo rico o pobre, con o sin códigos escritos (*grámmata*); lo llamamos *médico* siempre y cuando ejerza su autoridad en virtud de su arte.<sup>5</sup> El énfasis en la efectividad de su obrar es lo que reduce el aspecto normativo a mera enunciación y fijación de normas.

La analogía que traza Platón entre el político regio y el que domina una técnica tiene su fundamento en la eficacia del obrar (o, más precisamente, en los eficaces resultados del obrar científico-técnico) y no en la coincidencia estructural que hace de todas ellas –la política, la medicina, la navegación– actividades técnicamente regladas, que cuentan con códigos escritos, racionalmente ordenados, que no obstante cualquier especialista debe imperiosamente conocer. Platón elabora esta crucial distinción entre las dos esferas del conocimiento científico-técnico –una que reúne y formaliza el saber disciplinario y otra que tiene la capacidad de la acción transformadora– en el período de madurez, tomando como fuente de inspiración el desarrollo de la medicina hipocrática. En el *Banquete*, a propósito de la noción de *éros*

---

<sup>5</sup> Cf. Platón, *Pol.* 293b: πάντως οὐδὲν ἤττον ἰατροῦς φαμεν, ἕωσπερ ἂν ἐπιστατοῦντες τέχνη.

como fuerza cósmica de doble valencia, el médico Erixímaco hace explícita esta diferenciación entre el conocimiento diagnóstico de la ciencia y su capacidad de acción transformadora.<sup>6</sup> A través de este personaje Erixímaco, Platón subraya la doble competencia de la medicina: en el médico confluyen el experto (teórico), capaz de reconocer en los cuerpos la patología, y por otro lado el práctico, el buen demiurgo capaz de torcer la espontaneidad forzosa de la tendencia negativa hacia la salud. Esta doble dimensión de la *téchne*, a la vez teórica y demiúrgico-práctica, es lo que le permite incidir positiva y eficazmente en un estado de cosas crítico.

Este mismo esquema se retoma en diversos contextos en los diálogos platónicos de la vejez. Por ejemplo, la idea de que existe de base una situación patológica (o al menos caótica) de carácter forzoso sobre la cual debe actuar una demiurgia inteligente es la idea central del *Timeo* –tanto en el marco general del relato cosmogónico como en los detalles particulares relativos a la terapéutica del cuerpo y del alma– y regresa una vez más en el argumento inicial del Ateniense, en *Leyes* X, que imagina una naturalidad espontánea y forzosa a la que debe aplicarse la racionalidad de la inteligencia técnica. En el *Timeo*, con la metáfora filosófica del demiurgo, la figura del experto asume claramente esa doble función teórica (o ligada al procedimiento deliberativo, racional) y práctica. No es insólito, por lo tanto, que

---

<sup>6</sup> En Platón, *Simp.* 186c-d es manifiesta la demarcación entre médico teórico (cf. *epistéme* y *diagignóskeō*, en 186c6-7) y práctico (cf. *demiourgós*, en 186d5). Se trata de una distinción que ya aparecía en el *corpus hippocraticum*: la especificidad de reconocer (*diagignóskein*) está registrada en *de natura hominis* 9, y la aclaración de que la terapia consiste en producir una transformación efectiva, en el *de morbo sacro*. Es propiamente platónica, en cambio, la ordenación de esa dimensión diagnóstica del conocimiento técnico-científico en una serie de reglas formalizadas en códigos escritos.

esta concepción global del saber científico sea la que prevalece en el *Político*, cuando se inscribe al político regio dentro de los que poseen una ciencia o técnica.

Al comienzo del diálogo se dice que el arte regio está entre las ciencias cognoscitivas (es decir: no está entre las ciencias manuales o artesanales ni entre las prácticas<sup>7</sup>), pero a la vez se establece que dentro de las ciencias cognoscitivas, que incluyen dos géneros: uno crítico y otro directivo,<sup>8</sup> al arte regio se lo ubica dentro del segundo género. El Extranjero niega que el político regio pueda identificarse *tout court* con el conoedor de las reglas, “como si fuera un espectador”,<sup>9</sup> y por eso incluye su actividad dentro de la parte directiva, la de los que mandan. Concentrarse mayormente en los códigos escritos parece ser tarea no del género del gobierno regio sino del heraldo o del rey de armas.<sup>10</sup> La consideración del aspecto crítico como la actitud de quien sólo observa, o la de quien se ocupa de enviar mensajes escritos, organizar blasones, ordenar registros, determinar castigos y organizar ceremonias, revela una de las motivaciones del argumento. El político regio tiene la ciencia

---

<sup>7</sup> Cf. Platón, *Pol.* 259c-d: τῆς δὴ γνωστικῆς μᾶλλον ἢ τῆς χειροτεχνικῆς καὶ ὅλως πρακτικῆς βούλει τὸν βασιλέα φῶμεν οἰκειότερον εἶναι. La distinción anticipa en cierto modo la clasificación análoga que traza Aristóteles entre tres tipos de ciencias: productivas, prácticas y teoréticas (aunque es incierto qué se entiende aquí por *praktiké*, pues, como vemos, Platón elige situar la *basiliké téchne* entre las ciencias cognoscitivas y no, como Aristóteles, entre las que se ocupan del obrar, de la praxis).

<sup>8</sup> Cf. Platón, *Pol.* 260a-b: κρίσει δὲ καὶ ἐπιτάξει διαφέρετον ἀλλήλοισιν τούτῳ τῷ γένει;

<sup>9</sup> Platón, *Pol.* 260c.

<sup>10</sup> Cf. la comparación del *basilikón génos* con el *kêrux* en Platón, *Pol.* 260d. Y también con el ministro o cómitre, el intérprete, el heraldo, el adivino, etc., en 260d-e.

del gobierno regio y se supone que conoce los códigos escritos de esa ciencia; pero para ser un político regio, el conocimiento de las reglas y de las normas escritas no es suficiente.<sup>11</sup>

Los códigos escritos (*grámmata*) de las ciencias son análogos a los códigos y leyes (*nómoi*) de la pólis. Comparten ambos su carácter formal, y su generalidad. Ahora bien, cuando el médico se topa con un caso particular, incomparable con los demás, un caso tan singular que vuelve inútil la aplicación de los códigos establecidos, tiene la potestad de cambiar la prescripción por otra que –en virtud de su conocimiento y de su inteligencia práctica– le parezca mejor y más adecuada. La analogía busca mostrar que, así como del médico se espera que domine el arte –que resulta en su ejercicio efectivo superior a la suma de sus códigos, los cuales se presentan en comparación como formales y generales–, al que gobierna bien no debe exigírsele necesariamente el hacerlo con leyes (*nómoi*). Gobernar con leyes no es garantía de gobernar con rectitud,<sup>12</sup> como tampoco lo es que el gobernante sea rico o pobre, ni que ejerza el poder de manera compulsiva o no. El Extranjero de Elea había propuesto tres criterios para trazar una distinción al interior de los diversos regímenes políticos (monarquía, gobierno de pocos o de una muchedumbre): que gobierne con o sin leyes, que sea un gobierno de ricos o de pobres y que gobierne mediante el ejercicio compulsivo o voluntario del poder. En base a ellos, se distingue entre tiranía y realeza (dentro del gobierno monárquico), entre aristocracia u oligarquía (dentro de los gobiernos de pocos),

---

<sup>11</sup> Su capacidad de mandar depende de cierta autosuficiencia que deriva de su capacidad de calcular con medida y con sentido de la oportunidad: *métron y kairós*. Cf. Peixoto, M. C. D., “On the Limits of Law and the Sovereignty of the Wise. Conjectures about the Primacy of Law in Plato’s *Statesman*”, en B. Bossi y T. Robinson eds., *Plato’s Statesman Revisited*, (Boston y Berlín, De Gruyter, 2018), pp. 261-262.

<sup>12</sup> Cf. Platón, *Pol.* 293d.

y entre dos clases de democracia (que aunque varíen sus criterios, no cambian su nombre).<sup>13</sup> En todo caso, estos tres criterios sirven para el análisis en tipos de régimen, pero ninguno de ellos puede ser garantía de la rectitud del gobierno; sólo lo es el hecho de que se gobierne estando en posesión de la ciencia regia, que es a la vez crítica y prescriptiva (o mejor, directiva).<sup>14</sup> A juicio del Extranjero, esto permite concluir que *puede ser recto el gobierno de quien gobierna sin leyes*. Como el Joven Sócrates se muestra un tanto desconcertado y reticente con esta conclusión, el Extranjero se extiende: si bien la función legislativa es parte del arte del gobierno regio, “lo mejor es que imperen no las leyes, sino el hombre regio dotado de sensatez”.<sup>15</sup>

La *phrónesis* parece ser un elemento que el buen político, el hombre regio, agrega a la ley. Podemos entender esta afirmación notable, de la que seguramente Aristóteles tomó nota, como ilustración de que la ley “jamás podría abarcar con exactitud lo mejor y más justo para todos a un tiempo y prescribir así lo más útil para todos. Las diferencias que existen entre los hombres y

---

<sup>13</sup> Aristóteles sigue la misma clasificación en *Política* III 7, donde distingue *politeía* (régimen recto) de democracia (desviado). Insiste, como Platón, en que el criterio meramente numérico es abstracto (cf. 1279b34-45). El que accedan ricos o pobres establece, sí, una distinción cualitativa.

<sup>14</sup> Ni gobernar con o sin leyes, ni ser rico o pobre, ni hacerlo de manera compulsiva o con la voluntad de los gobernados, ninguno de ellos son garantía de la rectitud del gobierno; sólo lo es el hecho de que gobierne quien o quienes están en posesión de una ciencia a la vez crítica y prescriptiva (o directiva) Cf. Platón, *Pol.* 292a-c y 293c-d y también 260c (directiva).

<sup>15</sup> Cf. Platón, *Pol.* 294a: τρόπον τινὰ μέντοι δῆλον ὅτι τῆς βασιλικῆς ἐστὶν ἡ νομοθετικὴ: τὸ δ' ἄριστον οὐ τοὺς νόμους ἐστὶν ἰσχύειν ἀλλ' ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν.

entre sus acciones, y puesto que jamás ningún asunto humano – podría decirse– se está quieto, impiden que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y en todo tiempo”.<sup>16</sup> La observación no es irrelevante, y volveremos a ella. Ahora bien, si así son las cosas, ¿por qué, entonces, sería necesario legislar? Platón subraya que la ley manda en el caso general y toma el ejemplo de los equipos de gimnastas: los entrenadores introducen directivas generales porque no ven posible ocuparse de cada caso en particular; imparten las órdenes de un modo 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>17</sup> Igualmente, el legislador, que “comanda a esos rebaños en cuestiones de justicia y contratos recíprocos”, imparte sus órdenes en conjunto, pero “nunca será capaz de atribuir con exactitud a cada uno en particular lo que le conviene”.<sup>18</sup> Médicos y entrenadores, no obstante, organizan racionalmente el tratamiento de aquellos que están a su cargo, y dictan prescripciones.

La dificultad de que el político siga primariamente a la ley consiste en que, escrita o no, ella sólo puede operar “según lo que conviene a la mayoría de las personas, en la mayoría de los casos y,

---

<sup>16</sup> Cf. Platón, *Pol.* 294b. La observación de que *ningún asunto humano se está quieto* parece un eco del comienzo de las *Historias*. Heródoto advierte que su indagación sobre el conflicto perpetuo entre griegos y persas va a comenzar con la vida Creso, el rey de Lidia, el primero que cobró tributo a los griegos, porque su vida de abundancia y derrota ilustra bien la idea que lo inspira: que la *eudaimonía humana jamás permanece en el mismo punto*.

<sup>17</sup> Cf. Platón, *Pol.* 294d-e y nota 18.

<sup>18</sup> Platón, *Pol.* 294e-295a: καὶ τὸν νομοθέτην τοῖνον ἡγώμεθα (...) μὴ ποθ' ἱκανὸν γενήσεσθαι πᾶσιν ἀθρώοις προστάττοντα ἀκριβῶς ἐνὶ ἑκάστῳ τὸ προσήκον ἀποδιδόναι.



en cierto modo, en general”.<sup>19</sup> Aristóteles retoma esta observación: la política, dirá, en cuya esfera se encuentra la legislación, es conocimiento de lo que ocurre *en la mayoría de los casos* (*hos epi tò polý*). A la ética o a la política no se les puede pedir la exactitud (*akribeia*) de la geometría, sino que –como se afirma en la *Ética Nicomaquea*– en cada ámbito del saber hay que buscar la exactitud que esa materia admita, y en la medida de su método.<sup>20</sup> Sin ser errado o falso, tiene el rigor que puede, porque no se dirige a la verdad como fin sino a la acción. Las leyes que rigen la vida en comunidad no son tan exactas como las de la geometría, pero no dejan de ser por eso principios de racionalidad en un universo en el que, como dice Platón (o el Extranjero de Elea), “nada está quieto”.

La analogía platónica del médico y el entrenador retoman el problema de la generalidad de la ley: si tiene que ausentarse, el experto confía a los pacientes sus prescripciones, recetas que responden a los códigos escritos de su ciencia o técnica; sin embargo, a su regreso, no dudaría en cambiarlas si considerara que ya no son las mejores para ese caso en particular.<sup>21</sup> Los códigos escritos no están pensados para el caso particular y sólo la agudeza del experto es capaz de adaptar la generalidad de la norma (o modificarla) para que resulte particularmente adecuada. Así también, el régimen político más recto sólo puede provenir de quienes ejercen el gobierno con “la fuerza de su *téchne*, que es superior a la de las leyes”. Siguiendo la distinción trazada en la madurez, la fuerza de la *téchne* parece sumar al aspecto

---

<sup>19</sup> Cf. Platón, *Pol.* 295a: ἀλλὰ τὸ τοῖς πολλοῖς γε οἶμαι καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ πως οὕτωςι παχυτέρως ἐκάστοις τὸν νόμον θήσει.

<sup>20</sup> Cf. Aristóteles, *EN* 1098a26-29 y también 1094b24-26: “hay que buscar la exactitud en cada género [de conocimientos] en la medida en que la admite la naturaleza del tema”.

<sup>21</sup> Cf. Platón, *Pol.* 295c.

crítico-normativo el indispensable aspecto demiúrgico, es decir: al conocimiento de los códigos escritos añade la capacidad de acción transformadora, que implica, al parecer, *phrónesis*. Ambas dimensiones constituyen “la fuerza de la *téchne*”. Platón considera que la posesión del saber, “la fuerza del arte”, no puede darse en la muchedumbre: es imposible que la multitud disponga de la *epistéme* del gobierno regio o pueda procurársela.<sup>22</sup> Sin embargo no está dicho que la multitud (o un grupo dotado de poder) no pueda reconocer los códigos escritos y empeñarse en hacerlos cumplir formalmente y a rajatabla. Platón analiza la posibilidad de que una asamblea formada por todo el pueblo, o por un grupo numeroso de simples particulares, emita su parecer sobre el modo en que los expertos (médico, piloto o gobernante regio) aplican o se salen de los códigos escritos de su *téchne*, “grabados en tabletas o en columnas”, y así establezca en consecuencia duras penas y castigos para esos expertos que eventualmente actuaran por fuera de lo establecido. Se castigaría así cualquier clase de indagación que contradijera a aquellos códigos escritos, fijos en la pared de una vez y para siempre. La literatura crítica ha interpretado de manera diversa este “experimento mental” de Platón:<sup>23</sup> se ha sugerido que su propósito es obligarnos a ver el peligro que comporta el carácter inflexible del gobierno de la ley, y cómo puede llevarnos a la represión que se describe a continuación, en

---

<sup>22</sup> Cf. Platón, *Pol.* 292e y 297b-c.

<sup>23</sup> La denominación, “thought experiment”, la emplean por igual M. Lane, en “A new angle on utopia: the political theory of the *Statesman*”, en C. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman, Proceedings of the III Symposium Platonicum*, pp. 201-276, (Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995), y M. M. Mc Cabe, en “Chaos and Control: Reading Plato’s *Politicus*”, en *Phronesis* XLII.1, (1997), p. 111.

*Político* 300a.<sup>24</sup> Otros han entendido la especulación acerca de una comunidad que prohíbe el libre ejercicio de las técnicas y las ciencias como el resultado de experiencias concretas en la vida intelectual de Platón.<sup>25</sup> En todo caso, el ejemplo concluye que un semejante apego a la formalidad de la ley sería un absurdo: las técnicas quedarían “por completo destruidas” y la vida, ya difícil, “se volvería intolerable”.<sup>26</sup>

Por eso, el régimen político por excelencia es, para Platón, el del gobernante regio, que posee la ciencia del gobierno regio, y que está por encima de la ley en virtud de su *phrónesis*, es decir, de la sagacidad que le permite actuar cuando la generalidad o la formalidad de los códigos escritos resultan inadecuadas. Por su parte, las leyes, “escritas por hombres que en la medida de

---

<sup>24</sup> Es una síntesis de la visión de M. Lane en “A new angle on utopia...” pp. 284-285, quien advierte, no obstante, la diferente comprensión que se tiene del gobierno de la ley en el régimen recto y en el descripto por este experimento mental.

<sup>25</sup> Mc Cabe en “Chaos and Control: Reading Plato’s *Politicus*”, p. 111 –y menos enfáticamente M. Lane en “A new angle on utopia...” p. 285 – consideran que en la Atenas del año 399 aC., el del juicio y condena a Sócrates, una posición como la que se plantea en el *Político* podía resultar bastante cercana a la realidad.

<sup>26</sup> Cf. Platón, *Pol.* 299e. En la interpretación global que propone C. Gill, este ejemplo ficticio tiene por objeto mostrar que, si se acepta que hay efectivamente una *politiké epistémē* objetiva que puede adquirirse, es preciso dejar de lado la idea en buena medida compartida por los atenienses del siglo IV aC. de que la mejor *politeía* es el gobierno de la ley. La conclusión del ejemplo obligaría al Joven Sócrates a dejar de lado su anterior reticencia a la idea de que se puede gobernar rectamente sin leyes. Cf. Gill, C., “Rethinking constitutionalism in Statesman 291-303”, en C. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman, Proceedings of the III Symposium Platonicum*, (Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995), pp. 294-295.

lo posible poseen el saber, serían imitaciones de lo que en cada caso es la verdad.<sup>27</sup> El Extranjero de Elea contempla también la eventualidad, que nunca debe ser descartada, de que el gobernante elegido por estas cualidades termine llevando acciones distintas a las leyes, sin conocimiento y por satisfacción personal. Ese sería, dice, “el mal mayor”. Por esto hay que instaurar leyes y códigos escritos que no permitan que se violen. La legislación es necesaria, pero siempre como un “segundo recurso”, una imitación del “régimen político verdadero”; sólo en los gobiernos imperfectos la ley constituye el mejor principio, y sería absurdo tener a las leyes por criterios absolutos.<sup>28</sup> En un tono que nos recuerda el de *República* V y VI, el Extranjero de Elea hace ver al Joven Sócrates del *Político* que “lo que debemos buscar es algo no muy habitual ni fácil de ver”, ese único régimen político recto, y que “los demás [regímenes] podrán salvarse sólo si se sirven de los lineamientos (*sýnngamma*) de aquél”.<sup>29</sup> Pero

“si apareciese un individuo tal como aquel del que hablamos, se le daría, sin duda, una benévola acogida y viviría pilotando con toda felicidad y exactitud, él solo; aquel que es el único y perfecto régimen político. (...) Pero, ahora que no hay aún

---

<sup>27</sup> Cf. Platón, *Pol.* 300d-e.

<sup>28</sup> Como también sería absurdo, y destruiría la posibilidad misma de hacer ciencia, el hacer depender el saber de un código fijo o del control de los que no son expertos. Según M. Lane, en *Method and Politics in Plato's Statesman*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 155, las dos visiones de la ley que se contraponen en el *Político*, la ley como recordatorio (“que habilita la útil función de suma y aproximación protegiendo a la vez la posibilidad de corrección”) o como la mano muerta del pasado (rígida y paralizante) permite descartar esta última y reivindicar en cambio a la primera como herramienta dentro del ideal.

<sup>29</sup> Platón, *Pol.* 297d.

(...) 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>30</sup>

### Las objeciones de Aristóteles en la *Política*

Aristóteles difiere, en cuanto a la evaluación del mejor gobierno, de la visión de Platón. A la convicción de que es imposible que la multitud posea el arte del gobierno regio, Aristóteles opone, en la *Política*, la sugerencia de que en ocasiones una multitud reunida, considerada colectivamente, puede ser mejor que cada uno de sus miembros en forma individual. Los banquetes en los que muchos aportan son mejores que los banquetes costeados por uno solo,<sup>31</sup> pues aun siendo muchos es posible que cada uno “tenga una parte de virtud y de prudencia”, y en relación con “los estados del carácter y el pensamiento”<sup>32</sup> pasa algo semejante. Un ejemplo en este sentido se encuentra en el juicio crítico de la música, la poesía o las representaciones artísticas: una multitud puede ser experta en algún aspecto relevante, no considerada en cada una de sus individualidades, sino como conjunto. Y si hablamos de artes, los usuarios –que pueden no poseer el arte en cuestión– suelen ser mejores jueces de la obra que el propio artista. En fin, la virtud puede surgir de la reunión y combinación de buenas disposiciones, que individualmente no se destacan. Aristóteles no prueba que la multitud pueda o sea siempre mejor que los pocos, pero advierte que la mayoría debería poder participar del gobierno

---

<sup>30</sup> Platón, *Pol.* 301d-e.

<sup>31</sup> Cf. Aristóteles, *Política* III 15 1286a27-30.

<sup>32</sup> Cf. Aristóteles, *Política* III 11, 1281b3-7.

en magistraturas que le son adecuadas en tanto multitud: funciones deliberativas y judiciales (elegir magistrados y pedirles rendición de cuentas, etc.). El énfasis está en la capacidad de la multitud en detrimento del supuesto platónico de que, en cuanto a habilidad política se refiere, uno solo es preferible a muchos.

En *Política* III 15 y 16, Aristóteles ofrece una serie de argumentos, algunos de los cuales polemizan directa, aunque no explícitamente, con el punto de vista del Extranjero de Elea en el *Político*. Es cierto que Aristóteles discute allí un tipo de “realeza absoluta” que no es exactamente la que tiene en mente Platón: Aristóteles está pensando en un régimen en el que el monarca gobierna todo sin sujeción a la ley;<sup>33</sup> incluso según su voluntad, mientras que Platón no está pensando en un régimen sin leyes sino de prioridades al interior de un régimen que también tiene (y por seguridad es necesario que tenga) leyes. Aristóteles va directo a la analogía con el médico, y nos da una sugerencia, además, de dónde pudo haber tomado Platón la idea, ya que cuenta que en Egipto los médicos tienen un protocolo para cambiar sus prescripciones.<sup>34</sup> Dice, no obstante, que esa analogía no prueba lo que quiere probar. Aunque lo menciona al final de sus objeciones, el argumento fundamental contra la analogía con la medicina es que ella no puede aplicarse a la política porque el interés de los médicos coincide con el de los enfermos (se les paga para que curen) en cambio el interés de los gobernantes suele oponerse al de los gobernados. Por eso, si los médicos fueran tan corruptos como los políticos, los pacientes buscarían la cura en los libros, tal como en los estados se acude a las leyes escritas en lugar de recurrir a los

---

<sup>33</sup> Con una excepción, que él mismo señala, en *Política* 1286b31.

<sup>34</sup> Lo pueden hacer a partir del cuarto día, y si lo hacen antes es bajo su responsabilidad. Sobre las razones para esperar al cuarto día, cf. *Historia Animalium* 553a9, y Newman, *The Politics of Aristotle...*, pp. 281-282.

gobernantes corruptos. Además, la analogía es errónea porque el médico o el entrenador no se tratan a sí mismos, y acuden a otros expertos, médicos o entrenadores, para evitar que su propio dolor, su propia pasión, en fin, su compromiso afectivo con la materia a tratar, interfiera en su buen juicio.<sup>35</sup> En política, para encontrar esa falta de pasión y esa imparcialidad hay que recurrir a las leyes. A diferencia de los hombres –y este es el punto fundamental– las leyes no están sujetas a las pasiones que corrompen el buen razonamiento. Por eso los hombres, individualmente, no son mejores que las leyes.

Si bien Aristóteles reconoce que la generalidad de la ley la vuelve “claramente incapaz” de dictar prescripciones exactas en todos los casos, y que en ellos es el criterio de quien manda el que debe primar,<sup>36</sup> pero advierte que incluso para corregir lo inespecífico de las normas escritas y atender los casos particulares son necesarias las leyes, pues para evaluar que se está delante de un caso particular es preciso tener internalizadas las indicaciones generales de la ley.<sup>37</sup> Por lo tanto, las leyes deben gobernar en

---

<sup>35</sup> Cf. Aristóteles, *Política* 1287a3-40.

<sup>36</sup> Cf. Aristóteles, *Política* 1282b1-6 (ἡ δὲ πρώτη λεχθεῖσα ἀπορία ποιεῖ φανερόν οὐδὲν οὕτως ἕτερον ὡς ὅτι δεῖ τοὺς νόμους εἶναι κυρίους κειμένους ὀρθῶς, τὸν ἄρχοντα δέ, ἂν τε εἷς ἂν τε πλείους ᾧσι, περὶ τούτων εἶναι κυρίους περὶ ὅσων ἐξαδυνατοῦσιν οἱ νόμοι λέγειν ἀκριβῶς διὰ τὸ μὴ ῥάδιον εἶναι καθόλου διορίσαι περὶ πάντων) y también 1286a20 y ss. Cf. también Newman, *The Politics of Aristotle...*, p. 283 para quien Aristóteles “sigue aquí la pista de Platón, en *Político* 295d-e y 300c”, y cuyo rey, investido con poderes de esta naturaleza, “debe ser *ex hypothesi* un ἀνήρ ἀριστος”.

<sup>37</sup> La comparación de esta situación con la que se plantea en *Ética Nicomaquea* V 1137b26–32, que proponen autores como S. Berges “Understanding the Role of the Laws in Plato’s *Statesman*”, en *Prolegomena* 9.1, (2010), p. 10, es adecuada sólo de manera muy acotada, ya que allí se trata de contemplar una excepción mediante un

primer término y no los hombres. Aristóteles no niega que el individuo dotado del conocimiento científico-técnico está mejor preparado que la ley para decidir en relación con el caso particular; sin embargo, el gobierno de un solo hombre tampoco sería lo mejor en este caso. Esto es, en parte, por lo ya dicho: porque una multitud puede llegar a ser mejor juzgando que un solo hombre, en la medida en que un hombre puede ser vulnerable a las pasiones, mientras que las multitudes son más difíciles de corromper;<sup>38</sup> y porque aun si la multitud no es virtuosa, unos pocos hombres buenos son preferibles a uno solo: cuatro ojos ven más que dos.<sup>39</sup>

Aristóteles esboza incluso la idea de un progreso histórico desde la monarquía absoluta (propia de un tiempo pasado y de estados más pequeños, en los que era difícil hallar a uno que se distinguiera de manera significativa por su virtud) hacia la *politeía*, la organización constitucional que se da a sí mismo un grupo de iguales en el que ya no todos aceptan mansamente ser súbditos, ni admiten que la virtud sea exclusiva de uno solo.<sup>40</sup> Al describir ese progreso, diverso del planteado por Platón, no se hace explícito qué papel juegan ni cómo se integran el saber y la ley, sin embargo,

---

decreto, algo que no discutiría ni quien está a favor de la primacía de la ley ni quien está en contra de ella.

<sup>38</sup> Cf. Aristóteles, *Política* 1286a31-40. La confianza estadística de que la multitud resulte más difícil de corromper que el individuo no recibe fundamentación ulterior. En su comentario *ad locum*, Newman, *The Politics of Aristotle...*, pp. 284-285, trae a colación los versos 696-701 del *Orestes* de Eurípides: “Cuando el pueblo se reaviva cayendo en la cólera, es tan difícil de apagar como el fuego vivo. Pero si cuando se torna violento, tranquilamente se soltara la vela, y aprovechando el momento oportuno se cediera ante él, quizás se calmaría”.

<sup>39</sup> Tomo los argumentos sintéticamente, y dejo de lado algunas objeciones, como la de las facciones.

<sup>40</sup> Cf. Aristóteles, *Política* 1286b5-20.



sí aclara Aristóteles que la monarquía absoluta es anti-natural, porque es anti-natural que entre hombres de igual dignidad uno prevalezca de ese modo. Lo justo es gobernar por turnos, y esto ya implica orden y, por lo tanto, ley.<sup>41</sup> La idea aristotélica de que el orden (*táxis*) es —o implica— ley (*nómos*) es también una convicción compartida con Platón, quien expresa lo mismo en dos diálogos de vejez, muy cercanos al *Político: Filebo* 26b y *Leyes* 673e.

Los argumentos de Aristóteles, en este contexto, culminan con una defensa de la naturaleza eminente de la ley. Si bien es cierto que la ley, por su generalidad, no puede pronunciarse en un caso particular los gobernantes sólo pueden ser capaces de dirimirlo por el hecho de haber sido educados en las leyes. Esta aguda observación también parece haberla tenido en cuenta, en cierto modo, Platón en el *Político*: en el ejemplo de la enseñanza de las letras,<sup>42</sup> al comienzo del diálogo, educar consiste en ofrecer un modelo racional que permita discriminar a partir de él los casos particulares dentro de la generalidad. Sabemos que Platón contempla, no obstante, una variedad de modalidades de educación política, que no son ni fundamentalmente ni exclusivamente racionales.<sup>43</sup> Aristóteles en cambio entiende que las leyes le han enseñado al gobernante cómo juzgar; ellas ordenan juzgar y administrar “con el más justo de los criterios”, a la vez que permiten corregir la legislación según su evaluación del estado de cosas. Por eso —culmina Aristóteles— quien aconseja que gobierne la ley, “parece exigir que gobiernen el dios y la inteligencia”,<sup>44</sup> mientras que quien reclama que sea un

---

<sup>41</sup> Cf. Aristóteles, *Política* 1287a18.

<sup>42</sup> Cf. Platón, *Político* 277e-278b.

<sup>43</sup> Como se discute en diversos diálogos, entre otros, *República* II y III, y *Leyes* II.

<sup>44</sup> Aristóteles, *Política* 1287a29-30: ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους.

solo hombre “agrega también algo bestial”, ya que incluye deseos y estados de ánimo.

En su último diálogo, las *Leyes*, retomando una inspiración presente en los diálogos de madurez y en el *Político*, Platón reflexiona una vez más sobre qué clase de hombre sería ese gobernante capaz de erigirse legítimamente por encima de la ley:

“Si alguna vez un hombre, *que sea por naturaleza competente y que haya nacido con un sino divino*, fuera capaz de tomar el [poder] no necesitaría para nada de leyes que a sí mismo lo gobernarán. En efecto, ni la ley ni ningún orden son más poderosos que el conocimiento, ni es lícito que la inteligencia obedezca ni sea esclava de nada, sino que gobierne todas las cosas, si en efecto es realmente y por naturaleza libre en verdad. Ahora, sin embargo, *de ningún modo existe en ninguna parte*, a no ser en pequeña medida; es por eso que sin duda hay que escoger lo segundo, orden y ley los que claramente se fijan en y miran a lo general, pero son impotentes en cuanto a cada caso”.<sup>45</sup>

Para Aristóteles, la alternativa entre inteligencia o libertad es equívoca: las leyes no hacen esclavo a nadie porque son –dice–

---

<sup>45</sup> Platón, *Leyes* 875c3-d5: ἐπεὶ ταῦτα εἴ ποτέ τις ἀνθρώπων φύσει ἰκανὸς θεῖα μοῖρα γεννηθεὶς παραλαβεῖν δυνατὸς εἴη, νόμων οὐδὲν ἂν δέοιτο τῶν ἀρξόντων ἑαυτοῦ: ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων, οὐδὲ θέμις ἐστὶν νοῦν οὐδενὸς ὑπήκοον οὐδὲ δοῦλον ἀλλὰ πάντων ἄρχοντα εἶναι, ἐάνπερ ἀληθινὸς ἐλεύθερός τε ὄντως ἢ κατὰ φύσιν. νῦν δὲ οὐ γὰρ ἐστὶν οὐδαμοῦ οὐδαμῶς, ἀλλ’ ἢ κατὰ βραχύ: διὸ δὴ τὸ δεύτερον αἰρετέον, τάξιν τε καὶ νόμον, ἃ δὴ τὸ μὲν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὀρᾷ καὶ βλέπει, τὸ δ’ ἐπὶ πᾶν ἀδυνατεῖ. Las itálicas en la cita son mías.

inteligencia sin pasión,<sup>46</sup> y sólo de ese modo puede ser su gobierno realmente divino. En la *Ética Nicomaquea*, advierte: “Lo que buscamos no es sólo la justicia sin más sino la justicia política”<sup>47</sup> y “efectivamente hay justicia para aquellos cuyas relaciones están reguladas por alguna ley”.<sup>48</sup> Esta es la razón por la cual, sigue Aristóteles, “no permitimos que nos mande un hombre sino un principio racional (*lógos*), porque el hombre lo hace en su propio interés y se convierte en tirano”.<sup>49</sup>

A esta razón de orden teórico-conceptual, añade Aristóteles su convicción, basada en la observación de casos, de que “hoy en día ya no surgen realezas (*basileíai*), y cuando surgen monarquías son más bien tiranías” (*Pol.* 1313a4-5), porque nadie se distingue tanto en la pólis “como para estar a la altura de la magnitud y dignidad de ese cargo”. El gobernante regio que imagina el Extranjero de Elea parece estar, a juicio de Aristóteles, más cerca de la fantasía que de la realidad.

### **Conclusiones: la ley como principio racional y como el resultado del genuino saber**

Tanto en las *Leyes* como en la *Política* encontramos la apelación a la inteligencia (*noús*) y el conocimiento (*epistémē*) como ideales regulativos de la comunidad política. En la perspectiva platónica, la *epistémē* está incluida en el político regio, ya que él está provisto de *téchne basiliké* y *phrónesis*, la suya es una actividad

---

<sup>46</sup> Aristóteles, *Política* 1287a32: διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν.

<sup>47</sup> Aristóteles, *EN* 1134a24-25: δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστι καὶ τὸ ἀπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον.

<sup>48</sup> Aristóteles, *EN* 1134a30: ἔστι γὰρ δίκαιον, οἷς καὶ νόμος πρὸς αὐτούς.

<sup>49</sup> Aristóteles, *EN* 1134a35-b1: διὸ οὐκ ἐῴμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν λόγον, ὅτι ἑαυτῷ τοῦτο ποιεῖ καὶ γίνεται τύραννος.

a la vez crítica y directiva, aunque la efectiva emergencia de un político regio es, no obstante, una eventualidad que requiere del sino divino. Para Aristóteles, en cambio, el buen político, si bien dispone de *phrónesis*, no posee la *epistéme*. La *phrónesis* –afirma en la *Ética Nicomaquea*– no es ciencia ni *téchne* sino virtud práctica,<sup>50</sup> y no versa sobre lo universal sino sobre lo particular. Además de *phrónesis*, la política involucra entendimiento (o buen entendimiento: *he sýnesis kai he eusynesía*); y ambos se aplican a lo mismo pero de modo diverso: la *phrónesis* es directiva mientras que el entendimiento es sólo crítico.<sup>51</sup> Sin embargo ellos tampoco son *epistéme* ni alguna de las ciencias particulares, como la medicina o la geometría.<sup>52</sup> La política es eminentemente práctica y deliberativa, y los políticos actúan en cierto sentido “como obreros manuales”.<sup>53</sup> Así, difícilmente un político pueda para Aristóteles identificarse con el principio racional; es por eso que en la *Política* considera que la ley, producto de la inteligencia sin la pasión, es la que está más cerca de asegurar la justicia en la comunidad política. Es posible que la experiencia de Platón, tal como aparece narrada en la *Carta VII*<sup>54</sup> o su visión de los liderazgos de su tiempo, tal

---

<sup>50</sup> Cf. Aristóteles, *EN* 1140b4-5: *phrónesis* es una “disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre”. La *phrónesis* parece referida a uno mismo, pero cuando no lo está “toma el nombre de economía, legislación, política”; cf. Aristóteles, *EN* 1141b29-31.

<sup>51</sup> Cf. Aristóteles, *EN* 1143a8-10: ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστίν (...) ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον.

<sup>52</sup> La explicación aristotélica es que no se aplican a lo que es siempre e inmóvil ni a lo que de un modo u otro llega a ser sino a lo que puede presentar dificultades y ser objeto de deliberación.

<sup>53</sup> Aristóteles, *EN* 1141b 27-29.

<sup>54</sup> Cf. Platón, *Carta VII* 324b-326b. Para cuando se escribió el *Político*, cuya fecha ubica Skemp en *Plato's Statesman. A translation of*

como la reconstruye la moderna indagación histórica,<sup>55</sup> explique en parte su particular evaluación de los regímenes políticos, y su confianza en la efectiva capacidad de un individuo de poseer la ciencia política, que es garantía de justicia. Así, aunque no es ajeno a la posibilidad siempre latente de que el gobernante caiga en un egoísmo tiránico (introduciendo *algo bestial*),<sup>56</sup> Platón enfatiza también el sinsentido que puede entrañar la sujeción acrítica al imperio de la ley por encima de quien está en posesión de la epistémē basiliké. El “experimento mental” que se propone en *Político* 298a-299e subraya justamente cómo –en virtud de su generalidad y formalidad– la ley puede quedar al servicio de un ejercicio perverso poder, o simplemente de un formalismo absurdo, actuando así contra la inteligencia, volviendo imposible la indagación epistémica desprejuiciada (por fuera de lo que explícitamente afirma la ley) o el desarrollo genuino del saber. Y sin inteligencia no hay ley que pueda garantizar la justicia.

---

*the Politicus of Plato, with introductory essays and footnotes*, (Londres: Routledge, 1952), pp. 13-17, entre 366-362 a.C., Platón ya había conocido la corte siracusana de Dionisio I y la de Dionisio II.

<sup>55</sup> El historiador S. Dusanic en “The true statesman of the *Statesman* and the Young tyrant of the *Laws*. An historical comparison”, en C. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman*, pp. 345-346 ha propuesto que el modelo que podría estar inspirando aquí a Platón sea el de Timoteo, el general que en el año 377 a.C. logró la paz entre Esparta y Atenas.

<sup>56</sup> El análisis de los motivos *psicológicos* y *formativos* que llevan a la corrupción del buen gobierno que se esboza en *República* VIII – IX da cuenta de la preocupación platónica por esa dimensión “bestial”.

## Bibliografía

### Ediciones

- Aristóteles, *The Politics of Aristotle, with an Introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory*, W. L. Newman, (ed.), (Oxford: Clarendon Press, 1902).
- . *Aristotelis Politica*, D. Ross (ed.), (Oxford: Oxford University Press, 1954).
- . *Aristotelis Ethica Nicomachea*, I. Bywater (ed.), (Oxford: Clarendon Press, 1894).
- Platón, *Platonis Opera*, Vol. 1, E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan (eds.), (Oxford: Clarendon Press, 1995).

### Traducciones

- Aristóteles, *Política*, G. Livov, (trad., ensayo introductorio preliminar y notas), (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2015).
- . *Política*, M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo (trad., introducción y notas), (Buenos Aires: Losada, 2004).
- Platón, *Político*, en *Diálogos*, vol. 5 M. I. Santa Cruz (trad., introducción y notas), (Madrid: Gredos, 1989).
- Skemp, J. B., *Plato's Statesman. A translation of the Politicus of Plato, with introductory essays and footnotes*, (Londres: Routledge, 1952).

### Literatura secundaria

- Berges, S., “Understanding the Role of the Laws in Plato's *Statesman*”, en *Prolegomena* 9.1, (2010), pp. 5-23.
- Bossi, B. y Robinson, T. M. (eds.), *Plato's Statesman Revisited*, (Boston y Berlín: De Gruyter, 2018).

- Dusanic, S., “The true statesman of the *Statesman* and the Young tyrant of the *Laws*. An historical comparison”, en C. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman, Proceedings of the III Symposium Platonicum*, pp. 337-346, (Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995).
- Gill, C., “Rethinking constitutionalism in *Statesman* 291-303”, en C. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman, Proceedings of the III Symposium Platonicum*, pp. 292-305, (Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995).
- Lane, M., “A new angle on utopia: the political theory of the *Statesman*”, en C. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman, Proceedings of the III Symposium Platonicum*, pp. 201-276, (Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995).
- . *Method and Politics in Plato's Statesman*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- Mc Cabe, M. M., “Chaos and Control: Reading Plato's *Politicus*”, en *Phronesis* XLII.1, (1997), pp. 94-117.
- Peixoto, M. C. D., “On the Limits of Law and the Sovereignty of the Wise. Conjectures about the Primacy of Law in Plato's *Statesman*”, en B. Bossi y T. Robinson eds., *Plato's Statesman Revisited*, pp. 249-262, (Boston y Berlín: De Gruyter, 2018).
- Rowe, C. J. (ed.), *Reading the Statesman, Proceedings of the III Symposium Platonicum*, (Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995).



UNIVERSIDAD  
PANAMERICANA®