



Revista de Filosofía (La Plata), vol. 55, núm. 2, e131, Diciembre 2025-mayo 2026. ISSN 2953-3392
 Universidad Nacional de La Plata
 Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
 Centro de Investigaciones en Filosofía IDIHCS (UNLP - CONICET), Departamento de Filosofía y
 Doctorado en Filosofía

El fundamento ético democrático del derecho en las Leyes de Platón

The democratic ethical grounding of law in Plato's *Laws*

Leonardo Gauto

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de
 Buenos Aires, Argentina
 eliasgauto189@gmail.com

Recepción: 10 marzo 2025
 Aprobación: 15 junio 2025
 Publicación: 01 diciembre 2025

DOI: <https://doi.org/10.24215/29533392e131>

Resumen: En este artículo nos proponemos ofrecer una lectura diferente de la lectura tradicional de la teoría política de Platón que sostiene que la política y el derecho encuentran su fundamento en el conocimiento del filósofo rey. Para esto, tomamos las *Leyes* que, según nuestra mirada, brinda una teoría política que desafía esta interpretación tradicional. Acorde a nuestra visión, en esta obra Platón establece que el derecho y el régimen político encuentran su fundamento en el *dóigma póleos koinón* (I 644d1-4) o la opinión pública. Así, de la lectura de las *Leyes*, podemos establecer que: el derecho es conceptualizado como *dóigma* o un sistema de creencias comunitarias, el *dóigma* es expresión de prácticas y opiniones sociales y, por lo tanto, concluir que el *dóigma* funda el derecho en la convención del pueblo. El derecho, entonces, tiene un fundamento ascendente proveniente del pueblo que es el que le otorga legitimidad a partir de la aceptación y discusión pública del régimen jurídico.

Palabras clave: Fundamento político, Platón, Opinión pública, Derecho.

Abstract: In this article, we propose to offer a different reading from the traditional reading of Plato's political theory, which maintains that politics and law find their grounding in the knowledge of the philosopher king. For this, we take the *Laws* that, according to our view, provide a political theory that challenges this traditional interpretation. According to our vision, in this work Plato establishes that law and the political regime find their bases in the *dóigma póleos koinón* (I 644d1-4) or public opinion. Thus, from reading the *Laws*, we can establish that: the law is conceptualized as a *dóigma* or a system of common beliefs, the *dóigma* is an expression of social practices and opinions and, therefore, conclude that the *dóigma* bases the law on the people's convention. The law, then, has an ascending grounding that comes from the people, which is who grants it legitimacy through acceptance and public discussion of the legal regime.

Keywords: Political Grounding, Plato, Public opinion, Law.

Cita sugerida: Gauto, L. (2025). El fundamento ético democrático del derecho en las Leyes de Platón. *Revista de Filosofía (La Plata)*, 55(2), e131. <https://doi.org/10.24215/29533392e131>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.



Introducción

Al observar el célebre cuadro de Rafael, “La escuela de Atenas”, se puede apreciar que Platón señala con su mano hacia arriba mientras que Aristóteles señala hacia abajo. El cuadro representa la percepción común que tenemos sobre estos filósofos: Platón tiene sus bases en el ámbito de las Ideas mientras que Aristóteles en las sustancias materiales. Podemos afirmar que este cuadro presenta al Platón de la *República* y su doctrina clásica del dualismo metafísico. Esta distinción tiene consecuencias importantes en lo que a su pensamiento político se refiere.

Según esta visión tradicional sobre Platón, ¿cuáles son los principios de su filosofía política? Podemos sintetizarlos en los siguientes puntos: el conocimiento político se rige por principios metafísicos que solo pueden ser conocidos por los filósofos; sólo es justa la sociedad gobernada por filósofos y la legislación escrita es despreciada como medio para la transmisión del conocimiento ético. Este conjunto de principios se fundamenta en una visión metapolítica de Platón que postula la fundación de la política en la metafísica.¹ Sin embargo, existe una obra tardía del filósofo que pone en jaque esta visión: las *Leyes*.

Considerada generalmente la última obra de Platón, se señala que las *Leyes* fue terminada por Filipo de Oponite, su discípulo, y publicada de manera póstuma.² Los estudiosos suelen manifestar cierto desconcierto sobre este texto. ¿La razón? Las *Leyes* propone un tratamiento exhaustivo del derecho y la legislación que no es usual en Platón. Por ello, su relevancia para el estudio de la teoría política ha sido ampliamente reconocida por los eruditos.³ Sin embargo, debido a su carácter atípico dentro del canon del pensamiento platónico resulta difícil calificarla o etiquetarla. Barroca, extensa, polisémica y hasta contradictoria, las *Leyes* se sitúa en el *corpus* platónico como una de las obras de más difícil interpretación para los estudiosos. Pero es precisamente por esta razón que la lectura de esta obra es indispensable: el desafío que exige su lectura puede ser recompensado con una comprensión más cabal de la teoría política de Platón.

Nuestra lectura de las *Leyes* se propone destacar el concepto de *δόγμα πόλεως κοινόν* “opinión común de la ciudad” presentado por Platón en el Libro I, 644d1-645c8. Nuestra hipótesis de lectura es que este *δόγμα* sirve como fundamento del derecho y del orden político. Pretendemos, así, ofrecer una interpretación de la visión política y jurídica del texto de las *Leyes* diferente a la visión metapolítica. Para el desarrollo de la hipótesis se abordarán tres cuestiones: 1) la comprensión del derecho como *dóγμα* u opinión común de la ciudad;

2) la construcción de una cultura ética democrática a partir de la regulación de las costumbres o prácticas sociales comunitarias y 3) el entendimiento del *dóγμα* como fundamento por el que se sostiene y legitima el derecho. Con este objetivo en mente, analizaremos el concepto de *dóγμα* tal como se presenta en las *Leyes* y su relevancia para comprender la teoría jurídica y política en dicha obra.

El *nómos* como *dóγμα póλεος κοινόν*

El concepto de derecho como *δόγμα* (*dóγμα*) no es ajeno a Platón; encontramos un antecedente en el *Minos*, un breve diálogo cuya autenticidad, consideramos, es cada vez más aceptada entre los estudiosos.⁴ En este diálogo se afirma que el derecho es materia de opinión o *δόξα* (*dóxa*).⁵ Esto se evidencia desde el inicio del diálogo: ante la pregunta de Sócrates “¿qué es el derecho?”, su interlocutor responde que *nómos* es *νομιζόμενα*, es decir, “lo que se cree legal”.⁶ En este contexto, lo que se cree legal equivale a lo que se considera correcto; es decir, es derecho aquello que es correcto *ὀρθόν* (*orthón*) en cada ámbito, ya sea la medicina, la cocina o la jardinería (317b13-16). Siguiendo esta línea, en el caso de los asuntos políticos, lo que se cree legal es el derecho o el orden jurídico de una ciudad (317c9). Así, el derecho es lo que se cree correcto en una disciplina determinada: lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer en cada materia.

En este contexto, el *nómos*, según el interlocutor de Sócrates, es *δόγμα πόλεως* “opinión de la ciudad”, esto es, a un “juicio político” (*λέγεις πολιτικῆν*, 314c4-5). El derecho es algo compartido y aceptado socialmente. Cabe mencionar que las respuestas ofrecidas en el diálogo no son concluyentes; dado que el *Minos* es un diálogo aporético, las preguntas permanecen abiertas. No obstante, nos parece importante rescatar la aproximación que hace Platón del concepto de derecho en este texto.⁷ En el *Minos*, entonces, se aprecia que Platón considera posible entender el derecho como una opinión pública compartida en una comunidad que consiste en un juicio, una creencia o un razonamiento sobre lo correcto.

Según nuestra interpretación, el Libro I de las *Leyes* retoma y profundiza este concepto de derecho como *dóγμα*. En el *Minos* se señala que el derecho es un “juicio político”, pero no se detalla el contenido de dicho juicio. Las *Leyes*, en cambio, permite identificar el contenido del juicio al que alude el *dóγμα*. El juicio es acerca de las opiniones concernientes a los placeres y dolores que busca una armonía entre las pasiones y la razón (I 644c10).⁸ En palabras de Platón:

A las opiniones [δόξας], que provienen de estos dos [placeres y dolores], acerca de lo que ha de suceder les damos el nombre común de esperanza, pero, en sentido estricto, la esperanza que surge del dolor es miedo [φόβος], mientras que la que proviene de lo contrario es confianza [θάραξ]. Sobre estas cosas se encuentra el razonamiento [λογισμὸς] acerca de lo que es mejor o peor de ellas en una situación, que se denomina derecho [νόμος] cuando se convierte en opinión común de la ciudad [δόγμα πόλεως κοινόν]. (*Leyes I* 644c10-d4)⁹

De esta manera, se observa que el *dóγμα* es esencialmente un λογισμὸς (razonamiento) ético sobre las pasiones en cada situación en concreto para responder y decidir de manera correcta o virtuosa.¹⁰ Advertimos, entonces, que este *dóγμα* constituye un juicio sobre lo que es correcto en el ámbito ético. Este es un juicio tanto individual como público.

En su aspecto individual, esta psicología se ilustra en la imagen de la marioneta. El ser humano es como una marioneta, señala Platón, que debe ser guiada por la cuerda de la virtud y no por la del vicio. En este punto, se asevera que el individuo debe seguir “la conducción áurea y sagrada del razonamiento [λογισμοῦ], llamada derecho común de la *pólis* [πόλεως κοινὸν νόμον]” (*Leyes I* 645a2). Esto significa que el derecho común es la cristalización de un razonamiento ético que conduce a la virtud ciudadana. De esta manera, se constata que la opinión común de la ciudad es un razonamiento que constituye el derecho común de la ciudad.

Nos interesa remarcar el aspecto político del *dóγμα*: esto se advierte al reconocer que el razonamiento ético es opinión común de la ciudad (*Leyes I* 645a2, 644d4). Porque observamos con claridad que el “razonamiento” (λογισμὸς) tiene un aspecto tanto individual como político. Por un lado, el razonamiento es el ejercicio racional e individual de cálculo que los individuos deben realizar para armonizar su conducta con el criterio público descrito en el derecho; es el *nómos* individual. Por otro lado, el razonamiento es expresión de un juicio político que, cuando se hace común, se convierte en derecho; es el *nómos* político, el *dóγμα*.

El concepto de *dóγμα*, entonces, hunde sus raíces en la convención o la opinión comunitaria. Lisi (2007, p. 230) traduce *dóγμα* por “doctrina”. Pero ¿qué connotación tiene “doctrina” para Lisi? El autor sostiene que el derecho, para Platón, no puede tener el mismo significado que le otorgan los sofistas que conciben la ley como contrato, acuerdo o convención. Para Lisi, el *nómos* expresa la forma particular de ser de la ciudad, su forma de percibir la realidad dada por su particular relación con el ser. El autor señala que sólo un elemento superior puede determinar el interés común de lo inferior (2016, p. 27) –según un orden jerárquico del universo–. Desde esta visión, el

dóigma sería como un conocimiento metafísico del pensar de un pueblo en cabeza de un gobernante iluminado. Sin embargo, según nuestra lectura, este concepto de “doctrina” supone un conocimiento metafísico que invisibiliza la base convencional que Platón pone en primer plano.

Tampoco entendemos que el término “*dóigma*” haga referencia a un decreto de autoridad política, sino más bien a una convención de carácter comunitaria o política. Bury (1961) traduce el término “*δόγμα*” como “decreto” (“*decree*”), una línea interpretativa que comparten Pabón y Fernández Galeano (1999) y Pegone (Maltese, 1997). Entendemos que es más adecuada la traducción de Pangle (1988) quien entiende el *δόγμα πόλεως κοινόν* como “*common opinion of the city*”.¹¹ Según Meyer (2015, p. 117), *dóigma* refiere a un *lógos* que expresa una opinión común. Por lo tanto, concebimos que “decreto” no se corresponde con el concepto de Platón porque resalta el *dóigma* como regla positiva dictada por una autoridad – v.g. el decreto del rey-. Así pues, el término *dóigma*, entendemos, se refiere a una creencia compartida en la comunidad de tenor ético o moral que puede y debe ser reflejada en el derecho escrito de la ciudad, pero que posee un claro origen comunitario.

El aspecto político del *dóigma* reside en que constituye un razonamiento y una creencia de carácter público en materia ética y política, que puede plasmarse por escrito en el derecho sancionado por un legislador. Entonces, el razonamiento ético individual constituye la esencia del *dóigma*, pero no es *dóigma*, esto es, una creencia pública, si no es un razonamiento compartido. En este punto, cabe destacar también que lo político del *dóigma* no es equivalente a su legalidad formal; la opinión pública puede o no ser reflejada por el legislador en la ley de la ciudad. Ello se debe a que, según nuestra visión, el *nómos* en el pasaje del Libro I (644d3) no hace referencia necesariamente al derecho sancionado por la autoridad. Por consiguiente, entendemos que el derecho, como *dóigma*, es una entidad jurídica autónoma, independientemente de si es receptado por el legislador como una regla positiva de la ciudad.

De acuerdo con lo expuesto, consideramos que el núcleo del concepto del derecho en las *Leyes* consiste en un *δόγμα πόλεως κοινόν* (*dóigma póleos koinón*), es decir, la “opinión” o “creencia” proveniente de un juicio moral compartido. De esta manera, se observan, en principio, dos características importantes que se deducen del concepto presentado por Platón. Primero, el *dóigma* es opinión, no un conocimiento (*episteme*), sino una convención que surge de la sabiduría popular o de un razonamiento ético. Segundo, el *dóigma* es *koinón*, esto es, común, una creencia compartida socialmente. Esto indica que el derecho hunde sus raíces en las costumbres y normas

consuetudinarias de un pueblo. En el siguiente apartado analizaremos la conceptualización del derecho como una costumbre.

El *dóigma* como expresión de una cultura ética democrática

Según nuestra lectura, encontramos tres definiciones del derecho en las *Leyes* que apoyan la lectura propuesta.¹² La primera la hallamos en el Libro I: el derecho es opinión común de la ciudad (*δόγμα πόλεως κοινόν*, I 644d4). Luego, en segundo término, podemos leer que el derecho es lo que refleja el criterio correcto definido por las personas más aptas y las que tienen más experiencia o prudencia (II 659c10-d5). Por último, en el Libro III tenemos una tercera definición del derecho: el derecho común—de la ciudad— es la unificación de las costumbres particulares que pueden existir en una comunidad (III 681a1-d5). Todas estas conceptualizaciones tienen un denominador en común: el derecho se deriva de la costumbre o de una creencia comunitaria. En este contexto, entendemos que Platón concibe la costumbre como una práctica social generalizada entre los miembros de una comunidad para regular conductas con el convencimiento de que dicha práctica es obligatoria.

Según nuestra visión, el *dóigma*, que es una creencia compartida en la comunidad, se constituye en la costumbre que, para Platón, es la fuente originaria del derecho positivo. Esto se observa con claridad en el Libro III de las *Leyes*. Allí se afirma que el *idíous nómous* (costumbres o derechos particulares) es “el origen de la legislación” (*ἀρχὴ δὴ νομοθεσίας*, III 681c5). Este *idíous nómous* es costumbre y hábito adquirido en el clan familiar del cual emanan normas básicas de convivencia.¹³ Platón emplea el término “*arché*” para significar el origen o comienzo de algo, pero también podemos entender que el término se refiere al principio ontológico de ese algo. Esto nos sugiere que las costumbres son el fundamento (*arché*) del orden jurídico y del derecho común. Resulta, así, que el derecho común se concibe como la unificación de criterios provenientes de los derechos particulares; el derecho común se origina en la costumbre particular.

La comprensión del derecho como costumbre es coherente con el estudio de las prácticas sociales como uno de los elementos centrales para la modificación y el entendimiento del derecho en las *Leyes*. El ciudadano es virtuoso por sus buenas costumbres, las cuales, a su vez, dependen de la educación. Por lo tanto, la educación cívica de las *Leyes* se centra en la regulación de estas prácticas para generar un hábito correcto o virtud ciudadana (I 631e7, II 653a1-c3; II 671c1-d4, 673e3-674c6). En esta visión, la educación de los sentimientos y

hábitos del individuo tiene un papel primordial para la formación cívica del régimen. Por ello, la herramienta educativa que se destaca en esta obra es la ἐπιτήδευμα (*epitédeuma*) o διαίτα (*diáita*);¹⁴ es decir, las prácticas, ejercicios u ocupaciones de las personas que permiten entrenar o ejercitar el alma para llevarla hacia la virtud o buena disposición anímica.

La educación cívica constituye un tema central en las *Leyes*.¹⁵ Como se establece en los primeros dos Libros de la obra, el estudio del derecho implica el estudio de los hábitos correctos que podemos adquirir mediante una buena educación (I 643d1-644b4; II 653b6; II 659d1-660a10). En este escenario, Platón deja en claro que la recta educación (ὀρθὴν παιδείαν) depende de las prácticas (ἐπιτηδεύμα, I 653a2). Así pues, observamos que la educación cívica en las *Leyes* no se centra en un conocimiento metafísico, sino en las prácticas ciudadanas.¹⁶ Platón, entendemos, es consciente de que la obediencia al derecho no es solo una conducta, sino un hábito: un hábito de obediencia. Las prácticas sociales, desde esta visión, se convierten en instrumentos políticos centrales ya que a partir de ellas la persona se torna dócil a la educación y al derecho (II 671c1-d4).

Según nuestra interpretación, la base democrática del derecho y la legislación que se apoya en el *dóγμα* se sostiene gracias a la concepción de las prácticas democráticas ciudadanas que prevé el régimen político de las *Leyes*.¹⁷ Creemos que la amplia participación y discusión política en esta obra se explica por el espíritu democrático de la educación y por el hecho de que el conocimiento político se devalúa a la categoría de opinión. Así pues, observamos que la comprensión del derecho está fomentada por una verdadera educación cívica dirigida a toda la ciudadanía (II 665c2-7; VII 804d2-e2, 813e3; VIII 838d1-9). La educación cívica, entonces, no está pensada para una elite y la participación en la vida pública puede incluir a sectores tradicionalmente relegados, como las mujeres y los extranjeros (II 665c2-6; VI 780d5-781d8; VII 794c2-d5; VII 804d2-806c6; 813e5 814b6; XII 952d8-953e6).¹⁸

También, recalamos que el conocimiento o la virtud política se mueven en el terreno de la opinión.¹⁹ En relación con esto, varios autores sostienen que el derecho en las *Leyes* está más cerca de la opinión que del conocimiento.²⁰ Es natural que así sea ya que el derecho no tiene como objeto de estudio las Ideas, sino las relaciones siempre cambiantes entre los humanos. Creemos también que, para Platón, esto obedece a una razón epistemológica: es más fácil que el ser humano se rija directamente por la opinión que por el intelecto (IX 874e4-875d6). Porque el ciudadano ordinario puede entender mejor la opinión que el conocimiento. Así, mientras que en la *República* lo importante es el conocimiento de las Ideas, en las *Leyes* es

el conocimiento de una opinión racional y comunitaria. Ello conlleva un resultado lógico: el conocimiento político, al no poseer altas exigencias cognitivas o morales, puede ser potencialmente comprendido por todos los ciudadanos.

Según nuestra visión, la educación y las prácticas sociales desempeñan una función política trascendental en las *Leyes*: unificar prácticas y creencias en la comunidad. La regulación legal de las prácticas culturales tiene el objetivo de uniformar los criterios jurídicos para crear una unidad de creencias y hábitos que propicien una experiencia e identidad comunes en la ciudadanía. En virtud de lo expuesto, entonces, podemos desprender que el derecho se legitima a partir de las creencias de los ciudadanos y no del conocimiento metafísico de un grupo de filósofos, como se expone, por ejemplo, en la *República*.

La cultura democrática que promueve la educación cívica tiene como principio político esencial el gobierno del derecho. Si la opinión pública y el derecho son comunes, entonces rigen para todos sin excepción: no hay persona que se encuentre por encima del derecho. Establece Platón que el título de gobierno no debe otorgarse al rico – oligarquía–, al fuerte – como defiende Trasímaco–, o al noble – aristocracia–, sino “a aquel que se muestra más obediente a las leyes establecidas” (*Leyes* IV 715c2).²¹ También se agrega que los gobernantes deben ser “servidores del derecho” (*ὑπηρέτας τοῖς νόμοις*, IV 715c8). De esta manera, en las *Leyes* se dispone que el gobernante debe tener como guía suprema al derecho. ¿Quién gobierna: la persona o la ley? A esta clásica pregunta consideramos que las *Leyes* responde: la ley.²² Concebimos, entonces, que las *Leyes* reemplaza el gobierno del filósofo rey o del intelecto (*nous*) por el gobierno del derecho (III 690b7-690c5).

En consonancia con los principios del republicanismo clásico, el imperio del derecho de las *Leyes* busca contrarrestar los abusos de los poderes políticos. El derecho, entendemos, se convierte en una norma extralegal que evalúa el ejercicio y la legitimidad del poder público. Esto es lo que Platón denomina “derecho correcto” (*Leyes* II 659d3; IV 715b4; IX 875a6-b1), el cual persigue el bien común y no el particular. Porque “no son sistemas políticos, ni leyes correctas [*ὀρθοὺς νόμους*] las que no se legislan por lo que es común a toda la ciudad” (IV 715b4).²³ Lo común aquí, entonces, debe provenir de lo común y aplicarse a lo común. Así pues, el derecho verdadero no emana de un sector, sino que debe ser una expresión de la comunidad. Asimismo, el contenido del derecho debe expresar el interés común y no estar a favor de una parcialidad. Según nuestra mirada, el concepto de derecho correcto se utiliza en las *Leyes* como criterio extralegal, esto es, como una norma de carácter racional que los ciudadanos

emplean para controlar el poder político y que los magistrados utilizan para demarcar sus funciones gubernativas.²⁴

En las *Leyes*, según nuestra lectura, se aprecia un imperio de la ley para proteger intereses individuales contra los abusos tanto públicos como privados. Destacamos, en este punto, el aporte de Morrow (1941; 1960/1993), quien discute la interpretación totalitaria de Popper (1945) sobre Platón. Frente a una lectura totalitaria de la política de Platón, sostenemos que es posible pensar ciertas instituciones de las *Leyes* como instrumentos de defensa de la libertad e intereses individuales.²⁵ Enfatizamos, en este punto, la institución de la auditoría (XII 945b3), los jurados populares (VI 766d3-767a5) y la posibilidad que tiene cualquier ciudadano de accionar por daños y perjuicios contra los magistrados (VI 762a5, 767e3; VII 846b7; XI 928b1-d6; XII 946d7). Con los ejemplos de estas instituciones, consideramos que Platón dispone ciertas herramientas en manos de la ciudadanía para limitar los abusos de los poderes políticos. En concordancia con lo anterior mencionado, Morrow y otros autores observan en la arquitectura institucional de las *Leyes* un antecedente del *check and balance* moderno que tiende a equilibrar los poderes de los magistrados para proteger las libertades del ciudadano.²⁶

Desde esta perspectiva, la justicia social y la distribución equitativa de la riqueza constituyen un punto central en el planteamiento de las *Leyes*. Según se observa en *Leyes* V 744a8-745b2, uno de los mayores males de la ciudad es la “desintegración” (*διάσπασις*), es decir, la desigualdad social extrema, donde coexisten pobreza y riqueza extremas en una misma ciudad.²⁷ Platón busca restringir estos excesos distribuyendo riqueza al pobre al tiempo que limita su acumulación en manos de la minoría. En este sentido, algunos estudiosos advierten una doctrina de la justicia social en la distribución de las tierras y el control de la riqueza en las *Leyes* vinculada con la existencia de un sistema de cargas públicas que busca mantener a raya la extrema pobreza y riqueza en la ciudad.²⁸

En este contexto, apreciamos una revalorización del derecho escrito desde una visión democrática y pragmática.²⁹ El derecho no es el instrumento de dominación del filósofo rey experto en la política, sino un instrumento de expresión de la sabiduría u opinión racional de la comunidad.³⁰ Por ello el derecho en las *Leyes* no es algo rígido, sino que está sujeto a la opinión de la comunidad. Se establece, en este sentido, que el derecho no es inmóvil, sino cambiante según las necesidades de la ciudadanía: el derecho no es rígido y siempre puede ser reformado (V 746b1-d4; VI 769d1-e1, 772a1-d5). En este punto, notamos que la intervención de la ciudadanía es necesaria para modificar las leyes (VI 772c11). Desde esta visión, algunos autores sostienen que en las *Leyes* existe una verdadera doctrina de la razón

pública que permite la discusión pública de los principios de la política.³¹

En este orden de ideas, podemos establecer que el régimen político de las *Leyes* fomenta la autonomía individual a partir de la comprensión y aceptación del derecho de los ciudadanos (I 642d1; II 663e1; III 690c3, 698b6, 700a5; IV 720c1-724a1;). Platón recurre a la analogía médica para explicar la autonomía del ciudadano. Así como el paciente se cura mejor cuando acepta la prescripción del médico, así también el ciudadano sigue mejor las reglas si existe una aceptación y un convencimiento previo hacia el derecho.³² Esto no nos debe sorprender en demasía; el régimen político de las *Leyes* tiene un claro espíritu antitiránico que prohíbe el dominio político si no existe un consentimiento a la autoridad por parte de los ciudadanos (III 690c3; IV 714a1-b1, 715b1-d9).

En resumen, la participación y aceptación de las reglas de juego jurídicas están posibilitadas por el derecho y la educación. Aquí la instrucción cívica de las *Leyes* cumple con la misión de generar espacios de libre participación y decisión política. De esta manera, el derecho promueve una verdadera ética democrática mediante la educación donde el orden jurídico y político no es la imposición de una inteligencia superior, sino el ejercicio de una ciudadanía activa que no se circunscribe a una élite de ciudadanos. Esta ética sobre la que se sustenta el derecho se funda en una ontología social que toma la costumbre del pueblo, las prácticas sociales y la aceptación de las personas como pilares de la legitimación del orden jurídico

El *dóigma* como fundamento del derecho

Consideramos que podemos relacionar el *dóigma* con la opinión pública o el derecho no escrito que, para Platón, tienen una función central en la conservación y vigencia del derecho político. Sostenemos, entonces, que el *dóigma* puede leerse como las costumbres ancestrales de un pueblo –la sabiduría de un pueblo acumulada en el tiempo– o la opinión pública de una comunidad. En el Libro VIII (838c12-d9), se establece que la opinión pública (*φήμη*)³³ tiene una función primordial para reforzar el derecho. Afirma Platón que el derecho escrito debe ser una opinión pública arraigada en la comunidad porque, de ser así, “nadie intenta respirar de manera diferente contra el derecho” (VIII 838d1). En el mismo sentido, se establece que hay que consagrarse a la opinión pública, esto es, promover una aceptación tan generalizada del derecho que nadie podría animarse a discutirla públicamente. Como asevera Platón:

Por lo tanto, está bien lo anunciado ahora de que, para un legislador que quiera dominar alguna pasión de las que más esclavizan a los hombres, es fácil conocer el modo en que ha de manejarse: consagrando esa opinión pública entre todos los hombres, esclavos o libres, e igualmente entre los niños y las mujeres y la ciudad entera, habrá conseguido la mayor firmeza para el derecho. (*Leyes* VII 838d2-7)

La generalización en toda la comunidad de las reglas éticas básicas, la opinión común, es lo que posibilita la vigencia del derecho. Platón también afirma que el “derecho no escrito” (*ἀγραθα νόμιμα*) o las “leyes patrias” (*πατριους νόμους*) en el Libro VII (793a10-d7) tienen la función de reforzar el derecho escrito.³⁴ En este punto, es destacable la amplitud de la opinión pública: abarca a todos los hombres, libres o esclavos, mujeres y niños.

Ahora bien, si vinculamos los razonamientos que constituyen la opinión común de la ciudad (*Leyes* I 644d2) con el derecho no escrito, entendemos por qué es importante la regulación de las prácticas sociales y por qué el derecho es entendido como *dóγμα*. El razonamiento ético surge de un hábito cívico y son este razonamiento junto con el hábito los que permiten justificar racionalmente el derecho. Resulta importante, entonces, la regulación pública de las prácticas sociales, que también está relacionada con el ámbito de la vida privada –el *ἴδιος*–, porque coadyuva a la aceptación y obediencia del derecho político y público (III 680a1-e5; VI 780a1-9; VII 793a8-d7).³⁵ Por eso el legislador no debe dejar el ámbito privado sin regular. Se asevera sobre este derecho no escrito:

Son vínculos que unen todo el régimen político, situados en el medio de todas las leyes que se dieron, se dan y se darán por escrito: vienen a ser como costumbres ancestrales [*ἀρχαία νόμιμα*] de gran antigüedad que, si están bien establecidos como costumbres, protege y conserva plenamente el derecho que se ha promulgado por escrito hasta ese momento, pero en el caso de que con desorden se aparten de lo bello, como los apeos en los edificios que levantan los constructores, se derrumban desde el centro y hacen que todo se precipite hacia el mismo punto, unas sobre otras, ellas mismas y, tras caerse las antiguas, las que después se construyeron correctamente encima. (*Leyes* VII 793b3-c6)

Este derecho no escrito constituye el conjunto de costumbres o reglas de vida de una comunidad que mantienen el orden público de la ciudad y favorecen el cumplimiento de las leyes. Por eso se señala que el derecho no escrito es el vínculo que une al régimen político con las leyes escritas presentes y futuras. La permanencia del derecho no escrito otorga sentido y estabilidad al derecho escrito, que es volátil y cambiante. De allí que este derecho sea llamado “costumbre ancestral” porque es lo que permanece inalterable o estable a través del paso de diversas leyes positivas que se sancionan y derogan. Platón, así, es

consciente del factor cohesionante de las leyes no escritas ya que estas vinculan a los ciudadanos con la ciudad, es decir, aportan razones y fomentan actitudes que impulsan la obediencia hacia el ordenamiento jurídico.

Se nos advierte sobre la importancia de este derecho no escrito que, bien establecido, conserva y protege el derecho escrito. Las costumbres ancestrales conservan las leyes promulgadas por el gobierno. Pero si esta costumbre está mal establecida, esto es, se aparta de la búsqueda de la virtud, entonces el derecho escrito cae, como si fuera un edificio mal construido. La concordancia de las costumbres con el derecho escrito asegura la preservación de la unidad política y los fines de la legislación. En este orden de ideas señala Platón, “si no llega a ser como es debido la organización doméstica [ιδίας διοικήσεως] de las ciudades, es inútil que crea uno que va a haber ninguna estabilidad en la implementación de la legislación” (*Leyes* VII 790b1-4). Así, observamos que la regulación del derecho no escrito es vital porque contribuye a la estabilidad del régimen político al proteger el edificio y el sistema de las leyes de la destrucción o la resistencia a la autoridad. En relación con esto, afirma Platón:

Con eso en mente, Clinias, debemos atar por todos lados tu nueva ciudad tratando de no dejar en lo posible nada de lado ni grande ni pequeño de cuánto se denomina derecho [νόμους], costumbres [ἔθη] o prácticas [ἐπιτηδεύματα]. En efecto, todas estas cosas son las que mantienen ligada a la ciudad, y ninguno de estos géneros de derecho [νόμιμα] resulta estable sin el otro, de modo que no hay que maravillarse si resulta nuestra legislación demasiado extensa con la oleada de muchas normas o costumbres que parecen ser poco importantes. (*Leyes* VII 793c6-d7)

Derecho (νόμους), costumbres (ἔθη) y prácticas (ἐπιτηδεύματα) se consideran géneros del derecho (νόμιμα) o reglas. Aquí Platón entiende el derecho desde un punto de vista más amplio, como *nómima*. Este concepto básico de derecho es el concepto de derecho como regla social de conducta. Es importante tener en mente este sentido básico del derecho porque Platón está preocupado por la coherencia interna del sistema jurídico como unidad. Todas las normas en una sociedad deben estar armonizadas en un mismo sistema para tener un sentido orgánico y unificado de derecho. El derecho está en lo grande, la ley política, y en lo pequeño, las prácticas sociales no escritas. Ponderar el carácter sistémico del derecho permite unificar criterios en todo el orden jurídico, lo grande y lo pequeño, y facilita no solo la previsibilidad, sino también la obediencia ciudadana a las reglas. Lo que se busca, entonces, es el gobierno del mismo género de normas porque hace a la unidad de la ciudad y la vigencia del sistema. En otras palabras, se dispone que el

derecho escrito debe estar en concordancia con las costumbres del pueblo.

De este modo, Platón establece que el derecho no escrito, es decir, las costumbres ancestrales arraigadas en la comunidad y la opinión pública constituyen la fuente primordial de legitimidad para el derecho escrito porque otorgan razones para su obediencia. Estas razones provienen de los razonamientos éticos y las prácticas sociales que la misma ciudad debe impulsar, pero que pertenecen, creemos, a la comunidad como un patrimonio suyo. Apreciamos, así, que la opinión pública y el derecho no escrito funcionan como un sistema de creencias o actitudes generalizadas hacia el derecho que le confiere estabilidad al fomentar su obediencia. Creencias que, entendemos, se refieren a los razonamientos que constituyen el *dóigma* (la opinión común de la ciudad) y el derecho no escrito de una ciudad. En consecuencia, notamos que el *dóigma* o las creencias éticas de la comunidad fundamentan el derecho en las *Leyes*.

El *dóigma*, que se construye a partir de costumbres arraigadas en el pueblo, de creencias y razonamientos sobre lo correcto e incorrecto es, por lo tanto, la expresión de una cultura democrática de discusión pública sobre los principios básicos de la política. El derecho concebido como *dóigma* se halla esencialmente vinculado a la costumbre y la opinión del pueblo. Y estas costumbres o creencias comunitarias son la base sobre la cual debe edificarse todo sistema jurídico escrito porque es este derecho no escrito el que permite otorgar razones y crear condiciones propicias para obedecer el derecho. Según nuestra visión, este concepto no estatal del derecho nos brinda la pauta de que el derecho, según Platón, no es tanto una creación de autoridad política, sino la expresión de la sabiduría de un pueblo.

Según lo que hemos expuesto, podemos establecer que el fundamento del derecho en las *Leyes* tiene una base ética democrática expresada en el *dóigma póleos koinón*. Esto se debe a que el derecho escrito u orden jurídico se sustenta en el concepto de *dóigma*, es decir, opinión pública y derecho no escrito que son esencialmente populares y convencionales. Lo que caracteriza a esta concepción del derecho es que se erige también como una herramienta para la discusión de la ley y la autoridad pública. El derecho se convierte, así, en una herramienta para expresar la opinión pública, garantizar las libertades ciudadanas y limitar el poder público. En este sentido, concebimos el *dóigma* como la expresión ético-política de una racionalidad comunitaria que promueve, de manera igualitaria, la justificación, racionalización y discusión de los poderes públicos y del derecho.

Según la lectura expuesta, el fundamento que confiere origen y legitimidad al orden político en las *Leyes* es el *dóigma* u opinión pública del pueblo. Siguiendo a Ullmann (1971), la cuestión radica en

localizar el poder originario de creación del derecho: si proviene de abajo –del pueblo–, o de arriba –de dios o un poder superior–. Nuestra lectura muestra que es posible sostener que en las *Leyes* el poder de creación del derecho o del orden político recae más en la ciudadanía que en un gobernante iluminado. El derecho se crea, refuerza y legitima a partir de la opinión pública de la ciudad. De esta manera, podemos afirmar que en las *Leyes* el orden político se funda en un orden ascendente, es decir, en el derecho como *dógma*.

Conclusiones

Hemos observado que el derecho en las *Leyes* es conceptualizado como *dógma póleos koinón* u opinión de la ciudad. En este punto, hemos mostrado que el *dógma* se refiere a un juicio moral que es esencialmente político, esto es, un juicio compartido en una comunidad. A partir del análisis de las costumbres, las prácticas sociales y el razonamiento que constituyen este *dógma*, hemos apreciado que el derecho expresa una cultura ética democrática. Esta concepción del derecho supone una educación cívica inclusiva que facilita la creación y discusión de las leyes políticas. En este orden de ideas, también hemos señalado que esta opinión pública o costumbre es lo que confiere legitimidad al derecho de la ciudad porque otorga razones éticas para su obediencia.

En este contexto, podemos establecer que la convención popular es fundamento del derecho y el orden jurídico a partir de los puntos abordados: 1) la conceptualización del derecho como una opinión común de la ciudad, 2) la constatación de que costumbres, prácticas sociales y creencias comunitarias definen y moldean una cultura y legislación democrática y 3) el entendimiento de que este derecho como *dógma* permite una participación, creación y discusión públicas del derecho. De esta manera, cuando Platón afirma que el *nómos* es *dógma*, se está estableciendo que el *dógma* es el fundamento del orden jurídico político, esto es, el derecho se origina en el pueblo y se legitima a partir él. El derecho tiene un fundamento ascendente en las *Leyes*.

La conceptualización del derecho desde estas bases éticas democráticas en las *Leyes* cuestiona la visión metapolítica de Platón. La concepción del derecho como *dógma* ofrece una nueva perspectiva del derecho en el pensamiento platónico que desafía la lectura según la cual el derecho es expresión del conocimiento del filósofo rey. Lo que pretendemos asentar es que en esta obra el conocimiento político no está relacionado con la metafísica, sino con la opinión; por lo tanto, el conocimiento es accesible al ciudadano común. De esta manera, una sociedad es justa no porque la gobierne un político experto, sino porque lo gobierna la expresión de la razón popular o el

dóγμα póleos koinón. En este sentido, el derecho escrito no es válido solo por canalizar la sabiduría del filósofo rey, sino porque funciona como un instrumento para transmitir la virtud, reflejar la razón pública, limitar el poder público y garantizar la igualdad de todos los ciudadanos.

En este artículo, nos hemos propuesto rescatar las bases democráticas del derecho en las *Leyes* con el objetivo de aportar una mirada que no encasille el pensamiento político de Platón bajo los parámetros de la *República* y su concepción de la política como el quehacer de un político con un conocimiento trascendente de la justicia y la ética. No obstante, no se ha pretendido agotar o resolver los múltiples problemas que plantea el texto sobre el derecho y la política. Con el presente trabajo, hemos buscado brindar una comprensión o análisis del problema de la fundamentación del derecho en las *Leyes* que, lejos de presentar soluciones finales, propone establecer líneas de investigación sobre el tema.

En este orden de ideas, es menester señalar un par de puntos centrales que debemos tener en cuenta para valorar adecuadamente las conclusiones alcanzadas en este artículo: la democracia de las *Leyes* no es la que conocemos los modernos y el pueblo no es el único legitimador del derecho. Es importante considerar que la base ética democrática presentada no debe ser interpretada desde el aparato conceptual moderno. En efecto, la base ética democrática de las *Leyes* no puede ser la misma que la de los Estados modernos del siglo XX o XXI. El carácter democrático de las *Leyes* debe ser analizado en su contexto. Dado que excede los objetivos propuestos, esto es algo que no puede ser analizado, pero sí puede ser señalado.³⁶

Otro punto que queremos enfatizar es que nuestra intención no es invisibilizar los principios políticos absolutos o la fundamentación metapolítica del derecho en las *Leyes*, sino, más bien, resaltar el elemento ascendente del pensamiento político del filósofo en esta obra. Existe una metapolítica en las *Leyes* y es objeto de discusión si es posible compatibilizar la base ética democrática estudiada en este trabajo con la base metapolítica que presenta las *Leyes*.³⁷ Esta es una discusión que excede los objetivos de este trabajo, pero que consideramos pertinente mencionar. En todo caso, este trabajo no busca agotar las claves de lectura que podemos tener de un texto tan rico como las *Leyes*, sino proponer líneas de investigación que, a nuestro juicio, puedan brindar una mayor comprensión del pensamiento político de Platón no sólo de su última obra, sino de su obra en general.

Referencias

- Annas, J. (2008). Plato's Ethics. In Gail Fine (ed.) *Oxford Handbook on Plato* (pp. 268-285). Oxford University Press.
- Bartels, M. (2017). *Plato's Pragmatic Project. A Reading of Plato's Laws*. Franz Steiner Verlag.
- Bobonich, C. (1991). Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's Laws. *The Classical Quarterly*, 41(2), 365–388. <http://www.jstor.org/stable/638906>
- Bobonich, C. (2002). *Plato's Utopia Recast—His Later Ethics and Politics*. Oxford University Press.
- Bobonich, C. (2008). Plato's Politics. In Gail Fine (ed.), *Oxford Handbook on Plato* (pp.575-604). Oxford University Press.
- Burnet, J. (1900-1907). *Platonis Opera*. Clarendon Press, 5 vols.
- Bury, R.G. (1961). *Plato. Laws: With an English Translation*. In two volumes. Harvard University Press, William Heinemann Ltd.
- Cairns, H. (1942). Plato's Theory of Law. *Harvard Law Review*, 56(3), 359-387.
- Cohen, D. (1987). The Legal Status and Political Role of Women in Plato's Laws. *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 27-40.
- Cohen, D. (1993). Law, Autonomy, and Political Community in Plato's Laws. *Classical Philology*, 88(4), 301-317.
- Cusher, B. (2014). How Does Law Rule? Plato on Habit, Political Education, and Legislation. *The Journal of Politics*, 76, 1032-1044. <http://doi.org/10.1017/S0022381614000590>.
- Director, S. (2018). Justice in the Laws, a Restatement: Why Plato Endorses Public Reason. *Journal of the American Philosophical Association*, 4, 1-20.
- Domanski, A. (2007). Principles of early education in Plato's "laws". *Acta Classica*, 50, 65-80.
- Finley, M. (1953/1984). *La Grecia Antigua: economía y sociedad*. Crítica.
- Fraistat, S. (2015). The Authority of Writing in Plato's Laws. *Political Theory*, 43(5), 657-677.
- Frede, D. (2010). Puppets on strings: Moral psychology in Laws Books 1 and 2. In C. Bobonich (Ed.), *Plato's "Laws": A Critical Guide* (pp. 108-126). Cambridge University Press.

- Giménez Salinas, J. A. (2019). La psicología moral de la marioneta. Conflicto y acuerdo en las *Leyes* de Platón. *Ideas y Valores*, 68(171), 137-159.
- Hansen, M. H. (1996). The Ancient Athenian and the Modern Liberal View of Liberty as a Democratic Ideal. In J. Ober and C. Hedrick (ed.), *Dēmokratia. A conversation on democracies, ancient and modern* (pp. 91-104). Princeton University Press.
- Irwin, T. (2010). Morality as law and morality in the *Laws*. In C. Bobonich (Ed.), *Plato's 'Laws': A Critical Guide* (pp. 92-107). Cambridge University Press.
- Jaeger, W. (1947/2012). *Paideia: los ideales de la cultura griega* (J. Xirau, W. Roces y V. de Elvira Gascón, Trad.). FCE.
- Klosko, G. (2008). Knowledge and Law in Plato's *Laws*. *Political Studies Association*, 56, 456-474.
- Laks, A. (2005). The *Laws*. In C. Rowe & M. Schofield (Eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (pp. 258-292). Cambridge University Press.
- Lane, M. (2011). Persuasion et force dans la politique Platónicienne, translated into French by Dimitri El Murr. In A. Brancacci, D. El Murr and D. P. Taormina, Vrin (eds.), *Aglaïa: autour de Platón. Mélanges offerts à Monique Dixsaut* (pp. 133-66).
- Levin, S. B. (2014). *Plato's Rivalry with Medicine: A Struggle and its Dissolution*. Oxford University Press.
- Lewis, V. B. (2006). Plato's "Minos:" the Political and Philosophical Context of the Problem of Natural Right. *The Review of Metaphysics*, 60(1), 17-53.
- Liddell, H. & Scott, J. (1996). *Greek English Lexicon*, 9^a ed. Oxford, Clarendon Press. (LSJ)
- Lidz, J. W. (1995). Medicine as metaphor in Plato. *The Journal of Medicine and Philosophy*, 20, 527-541.
- Lisi, F. (2007). *Platón. Diálogos. VII. Leyes (libros I-V) y Diálogos VIII. Leyes (libros VI-XII)*. Gredos.
- Lisi, F. (2013). Plato and the rule of law. *Méthexis*, 26, 83-102.
- Lisi, F. (2016). Koinon and idion in Plato's political thought. In J. Jinek and V. Konrádová, *Friendship and Politics in Ancient Greek Political Thought* (pp. 13-28). Oikoymenh.
- Lutz, M. (2010). The Minos and the Socratic Examination of Law. *American Journal of Political Science*, 54(4), 988-1002.

- Maltese, E. V. (1997). *Platone. Tutte le opere. In cinque volumi*. Grandi Tascabili Economici Newton.
- Manin, B. (2006). *Los principios del gobierno representativo*. Alianza.
- Mayhew, R. (2007). Persuasion and compulsion in Plato's *Laws* 10. *Polis*, 24 (1), 91-111.
- Meyer, S. S. (2015). *Plato. Laws 1 and 2*. Oxford University Press.
- Morrow, G. (1941). Plato and the Rule of Law. *The Philosophical Review*, 50(2), 105-126.
- Morrow, G. (1960/1993). *Plato's Cretan City*. Princeton University Press.
- Ober, J. (1996). *The Athenian Revolution: essays on ancient Greek democracy and political theory*. Princeton University Press.
- Oxford. (2013). *Oxford Dictionaries Online*. Oxford University Press.
- Pabón S. de Urbina, J. M. (1967). *Diccionario Bilingüe. Manual griego clásico-español* (ed. 2013). Vox.
- Pabón, J. M. y Fernández-Galeano, M. (1999). *Platón. Las Leyes*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Pangle, T. (1988). *The laws of Plato*. The University of Chicago Press.
- Popper, K. (1945). *The Open Society and its Enemies*. Routledge.
- Robinson, T. (2013). Plato the Democrat? Some Thoughts on the Politics of the "Laws." *Frontiers of Philosophy in China*, 8(4), 530-545. <http://www.jstor.org/stable/43281383>
- Robinson, T. (2018). Democracia y populismo. Un relato de advertencia desde los siglos V y IV a.C. *Avatares Filosóficos*, 4, 63-80.
- Rorty, A. (1998). Plato's Counsel on Education. *Philosophy*, 73(284), 157-178.
- Russon, J. (2013). Education in Plato's *Laws*. In G. Recco & E. Sanday (Eds.), *Plato's Laws: Force and Truth in Politics* (pp. 60-74). Indiana University Press.
- Scandaliari, A. y Tovar, A. (1966). *Platón. Diálogos apócrifos y dudosos. Tomo I*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Schofield, M. (2006). *Plato: Political Philosophy*. Oxford University Press.
- Schofield, M. (2023). Plato's Marionette. In *How Plato Writes: Perspectives and Problems* (pp. 251-274). Cambridge University Press.
- Soares, L. (2010). *Platón y la política*. Tecnos.
- Stalley, R. F. (1983). *An Introduction to Plato's Laws*. Basil Blackwell.

- Stalley, R. F. (1998). VIII—Plato's doctrine of freedom. *Proceedings of the Aristotelian Society, Volume 98*, 145-158. <https://doi.org/10.1111/1467-9264.00029>
- Strauss, L. (1975). *The Argument and the Action of Plato's Laws*. University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1987). On the Minos. In T. L. Pangle (ed.), *The Roots of Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues* (pp.67-79). Cornell University Press.
- Sullivan, D. (2020). *Education, Liberal, Democracy and Populism*. Routledge.
- Thomason, S. (2015). Philosophy and Law: An Interpretation of Plato's Minos. *Pólis: The Journal for Ancient Greek Political Thought*, 32, 55-74.
- Ullmann, W. (1971). *Principios de gobierno y política en la Edad Media* (Trad. Graciela Soriano). Ediciones de la Revista de Occidente.
- Vela Rodríguez, M. (2017). Lo dudoso en Platón: una crítica de la lectura cronológica con ayuda del Minos. *La Torre del Virrey*, 1, 279-291.
- Wilburn, J. (2012). Akrasia and Self-Rule in Plato's Laws. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 43, 25-53.
- Wilburn, J. (2013). Moral education and the spirited part of the soul in Plato's Laws. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XLV, 63-102.
- Woozley, A. (2010). Plato and the need for law. *The Philosophical Quarterly*, 60(239), 373-395.
- Zuckert, C. (2013). On the Implications of Human Mortality: Legislation, Education, and Philosophy in Book 9 of Plato's Laws. In Recco G. & Sanday E. (Eds.), *Plato's Laws: Force and Truth in Politics* (pp. 169-188). Indiana University Press.

Notas

- 1 Para un análisis más detallado del fundamento metapolítico en las Leyes puede verse Soares (2010, pp. 103-174). En relación con la importancia del conocimiento para legitimar el gobierno político, pueden consultarse: Lewis (2006), Mayhew (2007), Annas (2008), Klosko (2008), Lane (2011), Lisi (2013) y Fraistat (2015)
- 2 Sobre un panorama general de esta obra pueden verse Stalley (1983), Laks (2005) y Bartels (2017, p. 25).
- 3 Cairns (1942), por ejemplo, ha llegado a mencionar que la jurisprudencia occidental es una serie de notas al pie de las *Leyes*. En rigor, el autor no se refiere exactamente a las *Leyes*,

- pero entendemos que las *Leyes* es el motivo por el cual el autor hace tal afirmación.
- 4 Sobre este pequeño diálogo de Platón pueden verse Lutz (2010), Thomason (2015) y Vela Rodríguez (2017).
 - 5 Cabe recordar que Platón distingue la opinión (*dóxa*) de la ciencia (*epistémē*); mientras que la primera solo puede conocer las cosas sensibles, la segunda puede conocer las Ideas.
 - 6 En la traducción de Tovar y Scandaliari (1966), νομιζόμενα es “lo que se cree legal”. En la traducción de Rubato (Maltese, 1997) dice “lo que se ha establecido” (*ciò che è stato stabilito*). El verbo νομιζω hace referencia al verbo “reconocer”, “tener por, reconocer”; “usar, practicar, servirse de” o “pensar, juzgar, creer” (Pabón S. De Urbina, 1967, p. 411).
 - 7 Hasta donde se sabe, el *Minos* es el único diálogo platónico donde se pregunta explícitamente por “lo que es” (*óntos estín*) el derecho. De allí que podemos pensar, como Strauss (1987, p. 65), que el *Minos* es una introducción o puerta de entrada perfecta para las *Leyes*.
 - 8 En el *Político* se señala que la armonía es producto de la concordia entre los lazos divinos y humanos –la parte racional y la parte pasional–. Esta armonía, afirma Platón, produce la “opinión realmente verdadera” (*ὄντως οὖσαν ἀληθῆ δόξαν*) sobre lo bello, lo justo y lo bueno, y es tarea del legislador implantar esta opinión en las almas de las personas mediante “la educación correcta” (309c1-d4).
 - 9 Seguimos la edición del texto griego de Burnet (1907). La base de la traducción castellana es la edición de Lisi (2007). Se toman en cuenta también la traducción castellana de Pabón y Fernández Galeano (1999), la traducción italiana de Pegone (Maltese, 1997) y las traducciones inglesas de Bury (1961), Pangle (1988) y Meyer (2015).
 - 10 Sobre un análisis más detallado de la imagen de la marioneta y la psicología de las *Leyes* pueden leerse Giménez Salinas (2009), Frede (2010), Wilburn (2012, 2013) y Schofield (2023).
 - 11 Meyer (2015), por su parte, traduce esta expresión como “*common view of a city*”.
 - 12 Sin embargo, debemos reconocer otra importante definición del derecho, es decir, el derecho como “la distribución que realice el intelecto” [*νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντα νόμον*] (*Leyes* IV 714a1), que puede desafiar la interpretación propuesta en este artículo.
 - 13 Estas son normas básicas domésticas que regulan el modo de ser de la familia, las relaciones entre sus miembros y con sus dioses.

- 14 Entre las acepciones más importantes del término ἐπιτήδευμα se encuentran: “ocupación”, “práctica”, “profesión”, “actividad”, “dedicación”, “manera de vivir”, “costumbre” o “hábito” (Pabón S. de Urbina, 1967, p. 245). Según Liddell & Scott (1996, p. 666), el término puede leerse como “pursuit”, “business” o “custom”. Encontramos que este concepto es muy utilizado por Platón en los primeros Libros de las *Leyes* (I 632e2, 634a7, 636a10, 637d5-638e5, 640e3, 645c4, 646d7; II 653a2, 674a1; IV 732d8). Es menester señalar que lo que los antiguos griegos entendían por διαίτα (dieta) no era solo la regulación de las comidas, sino también una regulación integral para que la persona sana ayudara a la organización de los esfuerzos impuestos a su organismo para tener salud. Sobre el paradigma médico para comprender la política en Platón véase Jaeger (1947/2012, pp. 783-829, 1018) y Lidz (1995).
- 15 Como señala Strauss (1975, p. 17), la pregunta sobre “qué es” la educación es vital para el tratamiento de la buena legislación. Sobre la educación como tema central de la obra platónica, véase Rorty (1998). Jaeger (1947/2012), por su parte, destaca lo importante que es la educación del niño para Platón, por eso lo considera el inventor de los jardines de infantes. También, resalta este autor, la innovación que implica instituir una educación popular a cargo del Estado en las *Leyes*, algo muy poco común en la época. Sobre la importancia de la educación de la primera infancia en *Leyes*, pueden leerse Domanski (2007) y Russon (2013).
- 16 Sobre un análisis desde un punto de vista psicológico y político de los hábitos ciudadanos puede verse Cushner (2014).
- 17 Esta tesis se defiende en, por ejemplo, Cohen (1993), Schofield (2006) y Bobonich (1991, 2002, 2008).
- 18 Sobre el carácter inclusivo de la educación cívica de las *Leyes* se han escrito numerosos trabajos; pueden verse sobre este punto Bobonich (2008), Levin (2014) o Bartels (2017). En este sentido, nótese la propuesta de la inclusión de mujeres y esclavos en los coros (II 665c1-6). Adviértase también *Leyes* VIII 829e7, 834a1-d10 donde, según Cohen (1987), se rescata el importante papel de la mujer en el régimen político.
- 19 Debemos reconocer, empero, que la opinión no es la simple opinión de la mayoría o la exaltación de una libertad sin límites, Platón está lejos de estas doctrinas: la opinión o la libertad están limitadas por preceptos racionales o de justicia (*Leyes* III 687d11-688d6; IV 713c2-714b2, V 733d9-734e2).

- 20 Puede consultarse sobre este punto Jaeger (1947/2012, p. 1018) y Zuckert (2013). Para Stalley (1998, p. 154), no hay una distinción tajante entre conocimiento y opinión verdadera en las *Leyes*.
- 21 Esto es una crítica a la doctrina del derecho como tecnología de poder que podemos encontrar en la *República*. Afirma Trasímaco: “lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte” (I 338c3) o que “en todos los Estados es justo lo mismo: lo que conviene al gobierno establecido” (339a2).
- 22 En las *Leyes* no está ausente la figura del filósofo rey (IX 875c4-7) ni tampoco la noción del derecho como producto de un intelecto superior no proveniente de la opinión o la expresión comunitaria (IV 713e3-b1). Sin embargo, creemos, como lo sostiene una línea de lectura, que esta tesis pierde protagonismo frente a la visión del derecho como *dóigma*.
- 23 Este es uno de los puntos que destaca Cohen (1993) como primordiales en el concepto del derecho de las *Leyes*.
- 24 Una línea de interpretación sostiene que es posible encontrar en las *Leyes* una doctrina del derecho natural como límite al derecho positivo. Véase sobre este punto Morrow (1960/1993), Lewis (2006) e Irwin (2010).
- 25 Es materia de debate la existencia de derechos subjetivos o libertades individuales, tal como se conciben desde la visión moderna, en la teoría política clásica. Autores como Finley (1953/1984), Ober (1996) y Hansen (1996) coinciden, con sus matices, en que en la Grecia Antigua no existía el concepto de derechos inherentes e inalienables de las personas. Sin embargo, una línea de interpretación, entre ellos los autores anteriormente citados, sostiene la existencia de libertades o privilegios individuales en cabeza de los ciudadanos apoyados en prácticas sociales.
- 26 Sobre este punto puede leerse también Levin (2014).
- 27 Sobre la riqueza léase *Leyes* IV 728e7-729b3; XI 919b8-e3.
- 28 Robinson (2013) vincula a Platón con Rawls a partir del sistema de control de la riqueza y pobreza extremas que establece las *Leyes*.
- 29 Adviértase la desconfianza hacia el derecho escrito en *República* IV 423d8-427a6 y *Político* 294a12-d1. Sobre el concepto del derecho en el *Político*, la *República* y las *Leyes* puede leerse Woosley (2010).
- 30 Sobre la visión del derecho como expresión del conocimiento político experto puede verse Lewis (2006), Klosko (2008) y Fraistat (2015).

- 31 Véase Director (2018) sobre la vinculación de Platón con la teoría de la razón pública de Rawls. Véase también Ober (1996) sobre la relación de Rawls con Aristóteles, que, a nuestro juicio, se puede extender a las *Leyes*.
- 32 Sobre el impacto jurídico y social del paradigma de la medicina aplicado a la política puede verse Levin (2014)
- 33 Entre las acepciones de φήμη se encuentra “voz”, “aviso”, “lo que se dice”, “rumor”, “noticia”, “fama” (Pabón S. de Urbina, 1967, p. 620). Según Liddell & Scott (1996, p. 1925), el término puede traducirse como “*utterance prompted by the god*”, “*report*”, “*rumor*”, “*speech*”, “*saying*” entre otras acepciones.
- 34 Platón menciona el incesto como un ejemplo de derecho no escrito que constituye una opinión pública generalizada y arraigada en el carácter de las personas.
- 35 El término ἴδιος puede significar lo “privado”, “particular” o “personal” (Pabón S. de Urbina, 1967, p. 304). Según Liddell & Scott (1996, p. 818), ἴδιος es “*one’s own*”, “*pertaining to oneself*”, “*private*” “*personal*”, entre otras acepciones.
- 36 Para un estudio del tipo de democracia que puede estar pensando Platón en las *Leyes* pueden leerse Ober (1996), Hansen (1996), Manin (2006), Fraistat (2015), Robinson (2013, 2018) y Sullivan (2020).
- 37 Los pasajes que pueden argumentar a favor de una metapolítica en las *Leyes* son: el Libro III (690b6) sobre el gobierno del prudente; el Libro IV (712e11-714b1), donde se establece un vínculo estrecho entre la inteligencia de orden divino y el derecho; los pasajes 875a1-876a3, que abordan la supremacía de la inteligencia sobre el derecho; y el Libro X en el que el derecho y la política se fundamentan en un orden teológico.