

# LO DUDOSO EN PLATÓN: UNA CRÍTICA DE LA LECTURA CRONOLÓGICA CON AYUDA DEL *MINOS*

MANUEL VELA RODRÍGUEZ

**Resumen:** El objetivo es criticar la lectura cronológica o dominante de Platón, que recurre sistemáticamente al cambio de opinión del autor para explicar las diferencias entre las doctrinas expresadas en los distintos diálogos.

Esta crítica se realiza mediante una lectura dramática del diálogo *Minos*, apartado, con otros, del canon platónico por los intérpretes creadores de la lectura cronológica. Abandonarla tendrá como consecuencia la revisión de la clasificación de los diálogos que se hizo con ella, y la búsqueda en cada diálogo de los elementos que puedan mostrar cierta unidad a lo largo del tiempo.

**Abstract:** The aim is to criticise the dominant, or chronological, reading of Plato, which systematically uses the change in opinion of the author to explain the differences between the doctrines expressed in the different dialogues. This criticism is made by a dramatic reading of the dialogue *Minos*, removed, with others, of the Platonic canon by the founding interpreters of chronological reading. To leave it will result in a revision of the classification of the dialogues that was done by them, and the search in each dialogue of the elements that can show some unity over time.

**Palabras clave:** Platón, interpretación, drama, diálogo, ley, derecho, política.

**Key words:** Plato, interpretation, drama, dialogue, law, right, politics.

El año pasado<sup>562</sup> presenté la idea de una lectura dramática de Platón, que es aquella que se toma en serio la relación entre el argumento discursivo y los elementos dramáticos y retóricos de los diálogos, de tal forma que no se puede comprender el sentido de un texto sin tener en cuenta los dos

---

<sup>562</sup> Este texto fue preparado para el curso "Actualización en filosofía y su didáctica", SFPA/UMH, Elche, 16/2/2015. La referencia es al texto "Lectura dramática de Platón" (pendiente de publicación).

elementos a la vez<sup>563</sup>.

Contrapuse esta lectura a lo que llamo lectura cronológica, que es la lectura dominante sobre Platón, y cuyas conclusiones están tan extendidas que han pasado a formar parte de los diálogos platónicos como una segunda naturaleza, como algo tan obvio que está en todos los manuales. En ellos podemos ver bastante a menudo unas mismas afirmaciones dudosas sobre Platón tratadas como hechos (Platón dice que el alma tiene tres partes, que hay un mundo separado de ideas, que sería mejor que no hubiera familias, etcétera).

Lo peor de esta lectura, en mi humilde opinión, es que lleva a un Platón extravagante e infantilizado. La lectura dirigida por los prejuicios cronológicos evita que se aprecie la sutileza y profundidad del pensamiento platónico y que recojamos el fruto dorado de la lectura. No deja apreciar el fino sentido del humor respecto al contenido, y no solo al contexto en el que el contenido se presenta, que está presente en la construcción de los personajes. Es una lectura plana, que solo atiende al argumento, el cual cree que puede aislar de la forma dialógica.

El dogma de la lectura cronológica es la tesis del cambio de opinión, o como elegantemente lo denomina Lamb<sup>564</sup>, el progreso mental de Platón. Se recurre sistemáticamente al cambio de opinión del autor para explicar las diferencias entre las doctrinas expresadas en los distintos diálogos, diferencias que podrían quedar explicadas de forma más sencilla atendiendo al drama. Ordenar, entre otras cosas, qué opiniones tuvo Platón antes y cuáles después conforma la clasificación de los diálogos, como vemos en Lamb (1924) y Souilhe (1930), siendo esta última la que podemos considerar el canon actual.

Criticar esta lectura cronológica para, como Descartes, librarnos de nuestras opiniones erróneas, es el objetivo principal de esta charla, junto con un objetivo secundario, puesto que lo intentaremos con ayuda del diálogo *Minos*, y que no es otro que mostrar el sentido de este diálogo buscando la intención de autor, un sentido que la lectura cronológica ha tenido y tiene dificultades estructurales para apreciar.

---

563 Podríamos identificar, sencillamente, lectura dramática y lectura ciudadosa. Un buen resumen de sus principios los podemos encontrar en Stanley Rosen, *Plato's Republic*, Yale UP, New Haven, 2005, p.2:

"La interpretación exitosa de un diálogo platónico depende, entre otras cosas, de una atención cuidadosa a tópicos tales como estos: el marco dramático, el carácter e inteligencia de los interlocutores principales, la diferencia entre la retórica de la conversación viva y el discurso analítico o científico, el uso de la ironía o, como resulta especialmente apropiado en una conversación política, la urbanidad, el recurso al mito o la alegoría para reunir elementos del todo que han sido desplazados o degradados por la inspección de argumentos."

564 La referencia de las ediciones y los editores de Platón, así como de textos sobre el *Minos*, se encuentra en la bibliografía, al final.

¿Qué tiene este diálogo de especial? El haber sido apartado del canon platónico por los críticos creadores de la lectura cronológica. Porque al *Minos* ningún crítico de la Antigüedad lo puso en duda, nadie hasta Schleiermacher y su alumno Böckh a principios del siglo XIX, en los albores de la nueva escuela de alta interpretación. Está tanto en la lista de Trasilo como en la de Aristófanos de Bizancio, y de los que hablaron en contra de algún diálogo de estas listas, ninguno lo hizo contra el *Minos*. La imposibilidad fundamental de que el *Minos* sea auténtico es el ser un diálogo corto con vocabulario tardío. ¡Eso no puede ser! Se enfrenta con el dogma de que el progreso mental de Platón se desarrolla a través de unos diálogos con extensión y complejidad crecientes. La libertad del artista ha de someterse a esta nueva ley psicológica. El vocabulario emparenta al *Minos*, por ejemplo con *El Político*, con quien tiene en común la expresión "rebaño humano" o "arte real" (Souilhé), pero por la forma parece de juventud<sup>565</sup>.

Esta es, creo, la intuición fundamental que constituye el caso contra el *Minos*, y un ejemplo de cómo todo diálogo molesto para la hipótesis cronológica queda apartado.<sup>566</sup> Y estamos hablando de editores de los diálogos de Platón, tarea que lleva consigo el guardar cierta reserva ante las opiniones más extravagantes, porque durante el siglo XIX fueron rechazados, por un autor u otro, más de la mitad del corpus platónico (Guthrie, IV, p. 48).

No faltó quien denunciara estos excesos, al parecer sin éxito. Paul Shorey lo hizo en la misma época en que se estaban produciendo, en su texto "La unidad del pensamiento de Platón" de 1905. Criticaba el intento generalizado en el mundo de la filología por encontrar una secuencia

---

565 Las dos grandes líneas sobre el progreso mental de Platón se establecen respecto a la teoría de las ideas y la filosofía política. En el primer caso, los estadios son: 1. Sin teoría de las ideas, que no recibe de Sócrates. 2. Maduración de la teoría de las ideas, que desemboca en *La República*. 3. Viajes a Sicilia, con un trato con los pitagóricos que se plasma en el *Timeo*. 4. Contacto con Aristóteles, que lleva a la autocrítica del Parménides. En el segundo caso, los viajes a Sicilia sirven para distinguir las teorías de *La República* y las de diálogos posteriores (*El Político*, *Las Leyes*).

566 El origen de la marginación de ciertos diálogos aceptados por el canon de Trasilo la encontramos en la influyente obra de Schleiermacher, quien, sin embargo, no deja reflejadas sus argumentaciones vehementes en el orden de su edición de la obra platónica de 1804. Lamb, en 1924, sí que puso este grupo de diálogos al final de su clasificación cronológica, pero no les colocó explícitamente ninguna etiqueta. Es Souilhé, en 1930, quien realiza una clasificación cronológica y a la vez separa explícitamente los diálogos sospechosos (*suspects*) de los demás. Su lista de sospechosos es la siguiente: *Alcibíades II*, *Clitofonte*, *Hiparco*, *Minos*, *Rivales y Teages*. No incluye al séptimo sospechoso habitual, el *Epinomis*. Sin embargo, hay una edición francesa anterior que ya separa ciertos diálogos dudosos (*douteux*), pese a seguir un orden temático y no cronológico: la edición de Chauvet y Saisset de 1869 (la seguida en 1872 por Patricio de Azcárate). Esta última lista, de forma significativa, incluye al *Hippias Menor*, diálogo que debería estar fuera de toda duda al ser citado en la *Metafísica* Aristóteles, por "carecer de gracia en la forma, y de verdad o interés en el fondo" (Chauvet/Saisset, p. 1), cosa que se dice también del *Minos*.

La edición de Aguilar (1961) sigue a Souilhé, mientras que la edición de Gredos (1992) aún añade el *Primer Alcibiades* al grupo.

histórica de los diálogos de Platón. Junto a la falta de frutos que el sentido común de los intérpretes no hubiese adivinado ya, critica "una exageración de la inconstancia de Platón que viola todos los cánones de la simple, sana y natural interpretación de la literatura [...] Se fuerza toda variación de expresión e imagería para arrojar contradicciones o desarrollos significativos." (p.130) Shorey denuncia que en su afán por obtener resultados, por presentar resultados nuevos y originales, los altos intérpretes estaban tergiversando el pensamiento platónico.

Del mismo modo, había conciencia de la importancia de la relación entre el argumento discursivo y los elementos dramáticos y retóricos del texto, que constituye la base de la lectura dramática (como señala Guthrie, IV, p. 18), pero en la práctica, se desligaba el contenido de estos argumentos de la forma en que se presentan, lo que ha cristalizado en las doctrinas extravagantes con las que nos regalan los libros de texto y los libros divulgativos sobre Platón.

Abandonar la lectura cronológica tendrá como consecuencia la revisión de la clasificación de los diálogos que se hizo con ella, y la búsqueda en cada diálogo de los elementos que puedan mostrar cierta unidad a lo largo del tiempo.

Pero comencemos a ejemplificar esto en las lecturas que se han hecho del *Minos*. Este breve diálogo comienza con Sócrates preguntando "Para nosotros ¿Qué es la ley?" (313a) a un interlocutor del que no se dice el nombre, pero que se nos presenta como su *etairos*: compañero o seguidor. Tampoco se sabe ni el cuándo ni el dónde: es un comienzo abrupto igual al del diálogo *Hiparco*, el considerado gemelo del *Minos*.

Podemos dividir el diálogo en cuatro partes: el primer argumento falaz de Sócrates, el segundo argumento falaz de Sócrates, el argumento la comparación del gobierno de la ciudad con otras artes, y la alabanza de Minos. En el primer argumento, Sócrates intenta refutar la afirmación del compañero de que la ley es "*dogma poleos*", la opinión de la ciudad, u opinión política, "*doxan politiken*" o lo establecido como ley "*ta nomidsomena*". Mediante un argumento falaz, que no persuade al compañero, concluye que la ley aspira a ser un hallazgo de lo real, por ser opinión verdadera (*alethes doxa*). Mediante un segundo argumento falaz, basado en la analogía de lo justo con lo pesado, concluye que el que se equivoque en lo real, se equivoca en lo lícito, lo que es ley. Pero tampoco aquí convence al compañero, que le vuelve a plantear la dificultad de que las leyes son cambiantes. Desarrolla entonces un tercer argumento, comparando al político y al rey con el agricultor, médico o jardinero, y a las leyes políticas con las leyes de otras artes, concluyendo que las mejores leyes para las almas de los hombres son las del rey. Comienza aquí una alabanza del rey Minos, que habría sido educado por el mismo Zeus en el arte real, y por ello las leyes de Creta serían inalterables y harían felices a

los ciudadanos. Termina con una pregunta por contestar, "¿Qué es lo que da al alma para mejorarla el que es buen legislador y pastor de almas?", considerando vergonzoso el no poder contestarla.

Desde el punto de vista de una lectura plana, es decir, que no atienda al drama, este diálogo es una calamidad. Las enmiendas a la totalidad han llovido desde la obra de Schleiermacher, donde son especialmente violentas, y Böckh, quien lo consideraba obra de Simón el zapatero, a quienes siguen, aun matizando algunas teorías, la mayoría de los autores posteriores (siendo excepciones destacables el mencionado Shorey o Grote). Las que siguen son objeciones generales a la autoría de Platón (después presentaré objeciones basadas en el vocabulario y en ideas filosóficas particulares):

- Que esté hecho con el mismo molde del *Hiparco*. (Schleiermacher)
- Que comience de forma violenta (Sch.)
- Que el interlocutor sea desconocido y no se sitúe en un contexto de lugar o tiempo (Sch.)
- Que no tiene las "*flores et dulcissimae Veneres*" propias de Platón, es decir que su lectura no resulta deliciosa (Böckh), es decir, le faltan los "toques de caracterización vívidos y llenos de gracia" (Lamb).
- Que tiene una *manière* o aire diferente de la de los primeros diálogos, y un espíritu simplista (Souilhe).

Y por resumir, en palabras de Schleiermacher: "El tenor y curso del diálogo no es platónico, para cualquiera que lo mire": "Hay una abundancia infructuosa de ejemplos", "falta de mejora en la precisión de las definiciones", "pasa con descuido poco socrático de una idea a otra", "lo establecido se abandona desatentamente" (hay cambios de tema abruptos), y "el avance en la investigación es pobre" (aún peor que en el *Hiparco*).

Sin embargo, no todos los lectores modernos de Platón lo han considerado o consideran impropio del maestro, especialmente en el ámbito de la jurisprudencia americana, ya que el *Minos* presenta un problema especialmente importante ultramar: el enfrentamiento del iusnaturalismo con el positivismo jurídico. Es especialmente relevante allí porque la idea de la labor del juez como intérprete de la ley escrita que domina en el continente europeo no está del todo extendida: la tradición de la *common law* es suficientemente fuerte como para considerar que hay una ley hecha por el juez, fruto de un razonamiento cuya finalidad es la justicia. Roscoe Pound, uno de los estudiosos del derecho más importantes, y más citados, del siglo XX, lo tenía en gran aprecio. Era una lectura obligada en sus cursos por reflejar un salto en la concepción griega de la ley y su finalidad:

Las exigencias del orden social requirieron una distinción entre νόμος y τα νομιζόμενα— entre la ley y las normas legales. El *Minos*, que si no es de hecho un diálogo de Platón parece claramente platónico y muy cercano a Platón en el tiempo, recoge esta distinción y nos da una pista de los problemas jurídicos de la época.

Uno de los problemas jurídicos nos lo expresa algo más adelante, el de la finalidad de la ley:

Hay una idea de la ley como un cuerpo de acuerdos entre hombres en una sociedad organizada políticamente acerca de sus relaciones mutuas. Esta es una versión democrática de la identificación de la ley con las normas legales, y por tanto con los mandatos y decretos de la ciudad-estado, la cual se discute en el *Minos* platónico. [...] Con bastante probabilidad, en tal teoría una idea filosófica apoyaría la idea política y se invocaría la obligación moral inherente a las promesas para mostrar por qué los hombres han de mantener los acuerdos tomados en las asambleas populares.<sup>567</sup>

La identificación de la ley con las normas legales constituye la base de la opinión del compañero de Sócrates, y ciertamente, es la opinión de los sofistas.

Werner Jaeger, pese a no poder complacer a su amigo Roscoe Pound adjudicando la autoría del *Minos* al mismo Platón, y dando un solo motivo que es un ejemplo de libro de los excesos que denunciara Paul Shorey, a saber, que no pudo publicarse antes de que el historiador Éforo popularizara la idea de que las leyes de Esparta provenían de las de Creta en el 350 a.C., sí nos dice que "señala el comienzo de lo que podemos llamar filosofía jurídica en un sentido más específico"<sup>568</sup>.

Pero los altos críticos del XIX no pusieron en duda el hecho de que en el *Minos* se trate un tema serio, más bien se quejaron de la forma en que este tema era tratado, como ya hemos visto, y de la doctrina no-platónica que contiene. Para contestar estos dos tipos de críticas, no hay más remedio que entrar en una lectura dramática, y detallada, del *Minos*. En esta lectura, atenta a la función que los argumentos cumplen dentro del drama, el diálogo no parecerá ni tan torpe ni tan indigno de Platón<sup>569</sup>.

En el primer argumento, Sócrates intenta refutar la afirmación del compañero de que la ley es la opinión de la ciudad, u opinión política, o lo establecido como ley<sup>570</sup>. Es un principio positivista: la ley es el conjunto de las opiniones que tienen cierta propiedad: el ser establecidas como mandatos por la ciudad. La esencia de la ley es su origen.

---

567 Roscoe Pound, pp. 25 y 63.

568 Werner Jaeger, p. 43.

569 La lectura más minuciosa respecto a las argumentaciones que se van desarrollando en este diálogo es probablemente la de Claire McCusker (2010).

570 313a, 314b.

El argumento de Sócrates termina concluyendo que los que viven según las leyes son justos, y los que no, son injustos, así que la ley debe ser noble y buena. Es decir, una afirmación propia de la doctrina del derecho natural clásico. Pero para llegar a esta conclusión recurre a una falacia obvia para el lector. Sócrates pasa de decir que los que viven según las leyes lo son merced a la ley a decir que los que viven según las leyes son justos<sup>571</sup>. La identificación de ley y justicia es propia del pensamiento griego arcaico, y por esto, tal vez, el truco de Sócrates puede pasar inadvertido. Esta afirmación no es, ni mucho menos, autoevidente: ¿Acaso cumplir la ley es siempre justo? Aquellos que separan el argumento del drama ven aquí una prueba de la falta de calidad del discurso, es más, es tan grosera que indica que el autor no es Platón, que ha demostrado su brillantez en otras ocasiones, sino un imitador menos inteligente (¿Simón el zapatero?). Cuando un lector de Platón desatento encuentra una falacia, piensa que ésta ha pasado inadvertida al autor del texto, tal vez siguiendo el prejuicio moderno de que él es más listo o sabio que el autor. Así, Schleiermacher objeta que el autor del *Minos* "juega con las palabras dañando la investigación, y usa trucos sofisticados", o Lamb nos dice que "la secuencia del pensamiento es desmañada y poco clara".

Pero la falacia está dentro de un drama. Lo que sabemos es que pasa inadvertida al compañero de Sócrates. No sabemos si el personaje Sócrates la introduce intencionadamente, y por tanto, el autor también es consciente de ella. Las falacias de Sócrates abundan en los textos platónicos, e incluso tenemos a personajes que protestan contra la forma de argumentar de Sócrates, como el Trasímaco de *La República*, o Clitofonte en el diálogo homónimo. Si nos fijamos bien, vemos que el personaje Sócrates intenta concluir la fase destructiva del diálogo, cuya finalidad es que el interlocutor reconozca su ignorancia y quede dispuesto para el aprendizaje dialéctico, de la forma más rápida posible; solo que aquí parece haber subestimado al compañero, o, como dice Leo Strauss, tal vez la falacia es aquí un desafío o prueba, porque la resistencia a la conclusión de Sócrates puede deberse a que se cree engañado, aunque no sepa exactamente en qué, en el acaloramiento de la conversación viva. Sin embargo, habiendo aceptado el compañero que el respetuoso con la ley es justo, la conclusión se sigue de forma lógica.

Sócrates entonces le ofrece su propia definición: "La ley aspira a ser el descubrimiento de lo real" (314e), basado en que la ley es una opinión beneficiosa, y por tanto opinión verdadera (*alethes doxa*). No "la ley es el descubrimiento de lo real", como parecen entender el compañero y nuestro

---

<sup>571</sup> "Los-que-viven-según-las-leyes" es una sola palabra en griego, *nominoi*, que indica una virtud ya desde tiempos homéricos. Irrespetuoso con la ley es como Homero llama al cíclope (McCusker, p. 90). La ley que el cíclope no respeta en esa ocasión es la de la hospitalidad, de cuyo cumplimiento se encarga el mismo Zeus.

Patricio de Azcárate siguiendo a Chauvet, sino como se encarga de subrayar Sócrates en una repetición de la frase invirtiendo las palabras: "bouletai", quiere, tiende, desea (Sócrates, no obstante, se aprovechará del asentimiento del compañero a que la ley es el descubrimiento de lo real más adelante).

Esta definición es de nuevo una objeción a la autenticidad del *Minos* para Lamb, quien considera que se contradice con el *Menón*, "donde la opinión correcta se distingue con claridad del conocimiento, o *episteme*", y también para Souilhé, que la considera "incompatible con la distinción del *Político* entre el que manda según la ciencia y el que manda según la opinión"<sup>572</sup>. Estas son ya objeciones sobre el contenido que ven doctrinas no platónicas en el diálogo. No reparan, tal vez, en que Sócrates usa la reserva "la ley es, en cierto modo, una opinión". La ley puede ser *episteme*, o para ser más precisos, *noesis*, en cuanto conocimiento de lo real (es decir, de la idea), y *dianoia* en cuanto ley promulgada, o máxima concreta, que surge del conocimiento de lo real. Es como la distinción entre el pensamiento del filósofo (que es incomunicable) y el discurso del filósofo en *El Sofista*; o bien como la distinción entre la justicia y su imagen, que es la ley, en *El Político*. No solo no es una doctrina antiplatónica, sino que no puede ser más platónica: el gobierno de las leyes será siempre el gobierno de la opinión verdadera, en cuanto promulgada por el filósofo. El gobierno de la ciencia es otra cosa: el gobierno del filósofo mediante su presencia continua, solo posible en la ciudad ficticia de *La República*<sup>573</sup>.

---

572 Para un análisis bien distinto sobre *lo dicho* en estos dos diálogos, véase J. Monse-rat, pp. 110-111.

573 En *El Político* encontramos expresada con claridad una visión de la ley congruente con la del *Minos*. Atiéndase especialmente a lo destacado en negrita (por mí):

(294a-) EXTR. - En cierto modo, es evidente que la función legislativa compete al arte real; lo mejor, sin embargo, es que imperen, no las leyes, sino el hombre real dotado de sensatez. ¿Sabes por qué?

J. SÓC. - ¿Qué quieres decir?

EXTR. - 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. Porque las semejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de 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. En esto estamos de acuerdo. ¿no es cierto?

(294d-) EXTR. - Pero, entonces, **¿por qué es necesario legislar, dado que la ley no es lo más correcto?** Tratemos de descubrir la causa de esta necesidad.

[...]EXTR. - Así también debemos pensar que **el legislador**, que es quien comanda a esos rebaños en lo que a la justicia y los contratos recíprocos se refiere, **nunca será capaz**, puesto que imparte sus órdenes en conjunto, **de atribuir con exactitud a cada uno en particular lo que le conviene**.

[...]EXTR. - Cierto, sin duda. Pues ¿cómo, Sócrates; podría haber alguien capaz de pasarse la vida sentado junto a cada individuo para poder así ordenarle con exactitud lo que le conviene? Porque, si existiese alguien capaz de tal cosa -según creo-, uno cualquiera de los que poseen en verdad la ciencia real, difícilmente se pondría trabas a sí mismo escribiendo eso que llamamos leyes.



La aspiración de la ley denota la posibilidad de error: a veces se consigue descubrir lo real, a veces no, y esa sería la causa de la variedad de leyes. Pero las verdaderas leyes son universales. Las leyes escritas, claro, son especificaciones de estas leyes universales, no la ley sino el resultado de la ley.

El argumento que da Sócrates, tras amonestar al compañero por excederse en la extensión de una respuesta, es una nueva "prueba" o falacia. Pregunta "¿Crees que las cosas justas son justas y las injustas, injustas?" (315e). El compañero toma esta pregunta, probablemente, por una tautología y asiente a ella, pero lo que está afirmando en verdad es su capacidad para identificar las cosas justas<sup>574</sup>. De ahí procede Sócrates a forzar su asentimiento a que en todos sitios se identifican las cosas justas como lo que son, igual que las cosas pesadas respecto a las cosas ligeras. Es, de nuevo, una trampa: lo justo no es como lo pesado: en verdad, no es tan fácil identificar lo primero como lo segundo. Esto vuelve a pasar inadvertido al compañero, aunque de nuevo plantea otra objeción, prueba de que el argumento no le ha convencido, aunque no sepa explicitar por qué: entre los mismos atenienses hay cambios de leyes en el tiempo, así que no será tan fácil identificar lo justo incluso dentro del mismo pueblo. De nuevo, encontramos en el *Eutifrón* la prueba de que a Platón no se le escapaba que la identificación de lo pesado no es como la identificación de lo justo: allí se intenta crear dudas al sacerdote sobre su excesiva seguridad, aquí, crear dudas al compañero sobre su excesiva inseguridad.

El diálogo gira hacia la presentación de un mayor contenido filosófico a partir de la amonestación que recibe el compañero al indicar la variación de las leyes a lo largo del tiempo: "Tal vez no estás reparando en que las piezas de las tablas reales, cuando se mueven, siguen siendo las mismas" (316b). Esta analogía queda sin desarrollo explícito, pero debemos pensar que las piezas son las leyes inmutables, y la posición concreta en el tablero indica la variedad de leyes escritas o vigentes. Las posiciones en el tablero son prácticamente incontables, mientras que las fichas constituyen un conjunto finito. Es la teoría, claro, de que las leyes concretas apuntan más allá de ellas mismas, a unas leyes universales que son su causa.

Sócrates va a presentar otras analogías por extenso (para disgusto de Schleiermacher), y va a introducir el tema de la ley como producto del arte de gobernar una ciudad (*poleon arjein*). En la medicina, la agricultura, la culinaria, el experto es capaz de producir escritos o preceptos acertados

---

[...] (300c) EXTR. - **Entonces esas leyes, escritas por hombres que, en la medida de lo posible, poseen el saber, ¿no serían imitaciones de lo que en cada caso es la verdad?**

(Platón, *El Político*, en *Diálogos*, tomo V, traducción de M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz, Gredos, Madrid, 1998).

574 Véase McCusker, p. 96 y ss.

sobre su arte, que son las leyes de su arte. Es evidente que aquí el término ley ha pasado a designar el conocimiento de la naturaleza de una cosa, rebasando el ámbito político. Ningún ejemplo se nos da, pero podemos imaginarlos fácilmente: "Los ajos hay que plantarlos cuando hace frío", sería una ley de la agricultura. Así que lo que se ha llamado "ley" al principio pasa a ser simplemente la ley de la ciudad. Las leyes de la ciudad se diferencian de otras leyes por su objeto. Si no aciertan sobre su objeto, no son leyes. A los expertos en el gobierno de la ciudad los llama de varias formas: *politikoi* (políticos), *basilikoi* (gobernantes), *basileon* (reyes), *andron agathon* (hombres buenos) (317a). Según la analogía, no serán buenos políticos o gobernantes si no conocen bien su objeto, al igual que el Sócrates de la *Apología*, por ejemplo solo llama jueces a quienes acertaron votando su absolución. Y conocer bien su objeto implica también el ser capaces de producir leyes acertadas.

Establecido esto, Sócrates introduce nuevas analogías, que esta vez tienen que ver con repartir. Los agricultores reparten bien las semillas, los músicos las notas, el *paidotriba*, los alimentos. El *paidotriba* es ahora comparado con el pastor y el boyero. Estos apacentan bestias, el *paidotriba* el "rebaño humano". Finalmente, el rey es quien apacenta las almas de los hombres. Como conclusión, las mejores leyes para las almas de los hombres serán las del rey. (318a) Pero la analogía no menciona algo que se volverá a preguntar al final: ¿Qué reparte el rey? ¿Con qué apacenta?

Este pasaje es, ciertamente, objetivo del ataque de nuestros altos críticos. Lamb considera que se fuerza absurdamente la palabra *nomos* hacia su significado primitivo de distribución o reparto (*dianemein* y *nomeus*), tal vez olvidando que está tratando con un discípulo y admirador del gran Pródico de Ceos, experto en los orígenes de las palabras. A Schleiermacher le hubiese parecido necesaria una explicación para el intercambio libre entre los conceptos de "político" y "rey": es como si se diera por hecho que se conoce la doctrina de los últimos diálogos de Platón. Souilhé indica el paralelismo entre ciertas expresiones del *Minos* y de otros diálogos, en especial el concepto de "rebaño humano", que le parece imitado de *El Político*, como si Platón no pudiera repetirse o no fuese un lugar común la caracterización homérica de los reyes como "pastores de hombres"<sup>575</sup>.

Pero lo que les produce aún mayor rechazo es la discusión que viene después, que les parece desconectada de lo demás. Porque Sócrates comienza a argumentar que las leyes de los buenos legisladores, como las leyes de la flauta de Marsias y Olimpo, subsisten a lo largo del tiempo porque son divinas. E igualmente duraderas y divinas son las leyes que el rey Minos dio a Creta. La última parte es una alabanza del rey que da

---

<sup>575</sup> Ciertamente, los griegos fueron una vez migrantes, conducidos por sus líderes como un rebaño.

nombre al diálogo. Y aún más, en las últimas líneas se hace una pregunta, de nuevo sin una conexión evidente con lo anterior, que se deja sin responder. Así Schleiermacher considera que el diálogo queda "desfigurado ornamentalmente por una discusión que no viene a cuento sobre un personaje de la Antigüedad", que "el final es débil e inapropiado, tanto que a algunos les parece incompleto", y que "el propósito del diálogo no puede ser la investigación de una idea, sino una justificación pobre del prejuicio de Sócrates a favor de Creta"; Lamb nos dice que "la discusión es interrumpida con torpeza, llamándonos a sentir vergüenza de nuestra ignorancia".

La introducción de Marsias y Olimpo es la introducción de un elemento mítico o divino que estaba ausente hasta ahora en el diálogo: desde luego, Marsias es un sátiro, una criatura mitológica. Sin embargo, las composiciones para flauta que se les atribuyen sí eran reales y conocidas, además de muy antiguas. ¿Pasa lo mismo con Minos?

Sí. Minos es el fundador mítico de las leyes de Creta, de quien se decía que era invitado periódicamente a la mesa de Zeus. Es, pues, protagonista de un mito. De nuevo, las leyes que se le atribuyen eran muy antiguas, reales y conocidas. El elemento divino de estas leyes está en que son fruto de la enseñanza de Zeus, sin ser instituidas por Zeus mismo, pues Sócrates interpreta el mito homérico a su manera, considerando que el trato con Zeus "consistía en educar en la virtud por medio de conversaciones", en particular, en educarlo en el arte real. Y Sócrates, ciertamente, debe criticar el prejuicio ático del compañero respecto a Minos, quien tenía mala prensa entre los atenienses por el tributo en jóvenes que les exigía. El nombre aparecía ya en la *Apología* como uno de los jueces justos del Hades, y ciertamente, la muerte de Sócrates se vio retrasada por la conmemoración del fin del tributo de Minos. La alabanza de Minos respecto al prejuicio del compañero no debería cegarnos respecto al motivo de su mención en el diálogo.

La antigüedad de las leyes de Minos es señal de su adecuación, es decir, de que han sido capaces de permanecer en un mundo en constante cambio. Esta es la respuesta a las objeciones del compañero de que las leyes son cambiantes, pues las buenas leyes no cambian, y de que las leyes son simples opiniones, ya que sus leyes son inalterables, como de quien ha sabido hallar la verdad respecto al gobierno de la ciudad. Lejos de ser un diálogo deslabazado, la posición inicial del compañero queda respondida por estas alusiones. Queda, pues, la pregunta final. Porque sabemos que las leyes de Creta son buenas, o incluso óptimas, pero no sabemos por qué. Han de serlo porque cumplen con la finalidad del arte político, que en analogía con el arte del paidotriba, es la mejora del alma. La pregunta de Sócrates es: ¿Qué es lo que da al alma para mejorarla el que es buen legislador y pastor de almas? Sócrates considera vergonzoso el que el

compañero no conteste después de que, en su intervención anterior, le haya dado la clave de la otra parte de la analogía: el paidotriba, legislador y pastor del cuerpo, da alimentos para su crecimiento, y manda ejercicios para su fortaleza y adiestramiento. ¿De verdad no sabemos lo que, para Sócrates, hace crecer al alma y la ejercita? ¿Tan difícil es contestar? Leo Strauss consideraba al *Minos* un prólogo a *Las Leyes*, donde Platón nos va a presentar a éstas como las grandes educadoras del alma humana.

Como conclusión, hecha esta lectura, no podemos sino rechazar los argumentos respecto al contenido filosófico y la coherencia del *Minos* que han servido para apartarlo del canon platónico, y por extensión, el abuso de este tipo de argumentos propios del prejuicio de la lectura cronológica respecto a otros diálogos "sospechosos". Quedan, no obstante, las impresiones subjetivas, y tal vez solo la que evalúa la calidad artística se pueda mantener en pie tras una lectura cuidadosa. Pero no todos los diálogos platónicos son igual de bellos. ¿Qué hubiese sido del *Hippias Menor* de no haber sido citado por Aristóteles? ¿No lo habrían colocado fuera también nuestros altos intérpretes, como lo hicieron Chauvet y Saisset aún con esto? La verdad sobre Platón, ciertamente, nunca la sabremos. ¿Pero qué lectura nos da la impresión de haber comprendido mejor los desafíos del *Minos*?

#### BIBLIOGRAFÍA

- FRIEDRICH SCHLEIERMACHER (1804), *Introductions to the Dialogues of Plato*, Trad. de William Dobson MA, The Pitt Press, Londres, 1836.
- AUGUSTE BÖCKH, *In Platonis Minoem ejusdemque libros priores de legibus*, Hemmerdeana, Halle, 1806.
- GEORGE GROTE. *Plato and the other companions of Sokrates*, vol. 1, John Murray, London, 1865, pp. 403-429.
- E. CHAUVET ET A. SAISSET (eds.) *Oeuvres complètes de Platon*, Tome dixième, Dialogues douteux, Dialogues apocryphes, lettres et fragments, Charpentier, Paris, 1869
- PATRICIO DE AZCÁRATE (ed.), *Obras completas de Platón*, tomo 11: *Obras varias, diálogos apócrifos o dudosos, cartas, fragmentos, &c.*, Madrid 1872.
- PAUL SHOREY, "The Unity of Plato's Thought", Garland, Chicago 1904.
- ROSCOE POUND, *An Introduction to the Philosophy of Law*, Yale UP, New Haven, 1922.
- WRM LAMB (ed.), *PLATO, Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis*; Heinemann, Londres, 1927
- JOSEPH SOUILHÉ (ed.), *PLATON, Oeuvres Complètes*, tome XIII — 2e partie, *Dialogues suspects (Second Alcibiade, Hipparque, Minos, Les Rivaux, Théagès, Clitophon)*, Les Belles Lettres, Paris, 1930.
- WERNER JAEGER (1947), *Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*, traducción de A. Truyol y Serra, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

- ANTON-HERMANN CHROUST, "Anonymous Treatise on Law: The Pseudo-Platonic Dialogue Minos", 23 Notre Dame L. Rev. 47 (1947). Disponible en: <http://scholarship.law.nd.edu/ndlr/vol23/iss1/3>
- JEROME HALL, "Plato's Legal Philosophy," Indiana Law Journal: Vol. 31 (1956) Disponible en: <http://www.repository.law.indiana.edu/ilj/vol31/iss2/1>
- W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la Filosofía Griega, vols IV y V (1962)*, traducción de Álvaro Vallejo y Alberto Medina, RBA/Gredos, Barcelona, 2006.
- LEO STRAUSS (1968), "Sobre el *Minos*", en *Liberalismo antiguo y moderno*, Katz, Buenos Aires, 2007, pp. 101-115.
- MARÍA RICO (1969) (traducción, preámbulo y notas), PLATÓN, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1981(2ª).
- JUAN ZARAGOZA, PILAR GÓMEZ (traducciones, introducciones y notas), PLATÓN, *Diálogos vol. 7 : Dudosos. Apócrifos. Cartas*, Gredos, Madrid, 1992.
- PATRICK KERNAHAN, "The Meaning of Law: Plato's Minos", en C. Lovett and P. Kernahan (eds.) "On Religion and Politics", IWM Junior Visiting Fellows' Conferences, Vol. 13. (2005)
- CLAIRE MCCUSKER, "Between Natural Law and Legal Positivism: Plato's Minos and the Nature of Law," Yale Journal of Law & the Humanities: Vol. 22 (2010) Disponible en: <http://digitalcommons.law.yale.edu/yjllh/vol22/iss1/3>
- JOSEP MONSERRAT I MOLAS, "Sobre el Minos", en Josep Monserrat (ed.), *Actes del Primer Congrés Català de Filosofia*, Institut d'Estudis Catalans/Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2011, pp. 769-782.