

2) COMIENZA LA BÚSQUEDA DE LA JUSTICIA: ORIGEN Y ELEMENTOS DEL ORDEN SOCIAL

(II, 368c-374e)

LA CONSIDERACIÓN DEL ESTADO COMO AMPLIACIÓN DEL INDIVIDUO (368b-369c)

La tarea es formidable. Sócrates sugiere que, puesto que, tal como ellos están de acuerdo, la justicia hay que encontrarla en las comunidades como un todo, así como en los individuos, puede ser más fácil dirigir la investigación en primer lugar a gran escala. ¿Están ellos preparados para la considerable tarea de, imaginando la construcción de una ciudad²⁶ desde el principio, ver en qué punto o puntos entra la justicia en ella? Lo están.

El fácil supuesto que se nos plantea aquí de que «la justicia puede pertenecer a un hombre individual y a la totalidad de la ciudad» (368e) ha sido sometido a toda suerte de ataques. El paralelismo se mantiene con detalle en el libro cuarto, pero no hasta el extremo ciertamente de hacer ociosas las críticas que dedica al mismo el espléndido capítulo de Grote (*Pl.*, III, pág. XXXIV), que debería ser leído. Los filósofos modernos añaden el aspecto lingüístico de que una palabra puede significar para nosotros cosas diferentes en contextos diferentes: por ejemplo, «Torquay es una ciudad sana» y «Juan es un hombre sano»²⁷. Pero, como Cross y Woozley vienen a decir, el caso que nos ocupa difícilmente puede despacharse como si se tratara simplemente de un *paso en falso* lingüístico, porque la creencia platónica en la congruencia literal del individuo y el Estado constituye la base de su filosofía política global. Defendiendo a Platón contra Grote, Adam (I, pág. 92) usó el argumento histórico de que Platón estaba preocupado «por cimentar la unión entre el ciudadano y el Estado, que en sus días se estaba disolviendo con rapidez». Una explicación históri-

²⁶ Usar esta palabra debe recordarnos ocasionalmente que el «Estado» objeto de discusión es la *pólis*, la ciudad autónoma y sus alrededores cultivados, cuya población se cuenta en unos cuantos miles de ciudadanos, y que la *politeía* —la forma de gobierno o Estado— es la organización de su unidad compacta. Todos sabemos esto, pero es fácil olvidarlo y valorar las afirmaciones platónicas como si hubiera que aplicarlas al Estado-nación moderno, con sus millones de ciudadanos.

²⁷ Cross y Woozley, *Comm.*, págs. 75 y sig. Yo he resaltado por doquier que Sócrates y Platón no desconocían que los hombres aplicaban significados diferentes a las mismas palabras. Ellos pensaban simplemente que era perjudicial. Tampoco puede negarse que, si en cada país, los hombres entendieran lo mismo por «democracia», pongamos por caso, el mundo sería un lugar más feliz. Pero se trataba de casos en los que la referencias era la misma: por ejemplo, «justicia significa tomar todo lo que puedes coger» (Calicles) o «justicia significa obedecer las leyes» (Antifonte). La forma en que el significado se altera mediante un cambio de referencia es fácil que vaya algo más allá de la filosofía lingüística de Sócrates y Platón.

ca mejor es la más amplia, expresada perfectamente por Jacques, de que «para los griegos la ética y la política eran una sola cosa y la distinción que hacemos entre ellas les habría parecido artificial. El bien de los individuos estaba estrechamente relacionado con el bien del Estado en que vivían; la vida buena exigía la sociedad buena en la que ella debía expresarse, y la sociedad buena fomentaba y hacía posible la vida buena»²⁸. Ésta es la concepción griega que Platón lleva aquí a su conclusión lógica en la idea del «Estado orgánico», «un hombre artificial», como lo llamó Hobbes, «aunque de estatura y fuerza mayores que el natural, para cuya protección y defensa se había proyectado», una idea que experimentó algunos desarrollos notables en la Europa posterior²⁹.

Una ciudad nace porque ningún hombre es autosuficiente. Cada uno de nosotros tiene más necesidades básicas —comida, abrigo, vestido— de las que por sí mismo puede satisfacer, de manera que un número de hombres crea un asentamiento de común acuerdo para compartir las tareas necesarias, porque adoptar un principio de la división del trabajo es mejor que el hecho de que cada uno intente hacerlo todo por sí mismo. Cada uno está dotado por la naturaleza para un oficio más que para otro, y la especialización incrementa la eficiencia. Además de productores, necesitaremos tenderos, porque el agricultor no debe olvidar poner su producto en la plaza del mercado hasta que alguien quiera comprar, e incluso una comunidad pequeña a duras penas puede progresar sin algunas importaciones y sin exportaciones para pagarlas. Al final, la ciudad mínima incluye agricultores, constructores, tejedores, curtidores, herreros y otros artesanos que fabrican herramientas, pastores, mercaderes, comerciantes al por menor y obreros asalariados no cualificados. Ahora está completa.

En esta exposición, la sociedad nace de necesidades puramente materiales y económicas. No hay mención alguna de la sociabilidad natural, ni de la necesidad de la compañía como reunidora de los hombres. Hasta aquí se parece a la teoría de Protágoras, aunque él atribuye la vida en común a la necesidad de protegerse de las bestias salvajes, dado que las necesidades básicas se han asegurado con anterioridad (*Prot.* 322a-b, vol. III, págs. 74 y sig.). En este bosquejo primitivo no está presente germe alguno de la concordia y unidad espirituales que Platón consideraba esenciales para la conservación de una

²⁸ J. H. Jacques, *Rep., a Beginner's Guide*, pág. 51. Las últimas y escasas páginas de la *Et. a Nic.* de Aristóteles (desde 1179a33) son un buen ejemplo de esto.

²⁹ Guthrie, en *Living Heritage*, págs. 62 y sig. Grote, *Pl.*, III, pág. 123, cita la descripción de Hobbes, tomada del prefacio del *Leviatán*. En 462c-d puede verse una analogía explícita entre el Estado y el cuerpo humano.

ciudad. Tampoco pretende ella ser histórica. Su orden es más bien lógico. «Es decir, toma la sociedad más o menos como es y comienza en lo que parece su punto más bajo, en ese aspecto de la sociedad en el que ésta es una organización para la satisfacción de ciertas carencias físicas»³⁰. Esto parece seguro si nos fijamos en su extrema brevedad esquemática, y lo indica también el uso de un lenguaje más bien normativo que objetivo: cada hombre *tiene que* (*δεῖ*) llevar a cabo su propio trabajo (369e), sería *preferible* que un hombre se atuviera a un trabajo (370b), *necesitaremos...* (371a).

Para descubrir dónde radica la justicia y la injusticia en esta ciudad elemental debemos considerar, en primer lugar, su modo de vida. De él nos pinta Sócrates una imagen idílica. Poseen cereales y vino, casas y vestidos, y los ve recostándose con sus hijos en lechos naturales de ramas fragantes, comiendo panes y pasteles finos hechos de hojas limpias; después, cuando corre el vino, ataviados con guirnaldas, cantando himnos a los dioses y gozando de la mutua compañía. Viven con sus propios medios y evitan la pobreza y la guerra. A instancias de Glaucon, él les concede algún acompañamiento para el pan —sal, aceitunas, queso, verduras—, así como un postre del país con el vino, hecho de higos, guisantes, bellotas y productos semejantes. De esta manera, después de una vida sana y pacífica, morirán viejos y legarán la misma existencia a sus hijos.

LA INFLAMACIÓN DE LA CIUDAD (372d-374c)

En este punto tiene lugar la primera de las muchas interrupciones cuidadosamente ideadas del argumento principal. Antes de que Sócrates pueda continuar con su búsqueda de la justicia, exclama Glaucon que lo que él ha proporcionado es sólo adecuado para una ciudad de cerdos, que carece de lo que se reconoce como comodidades vitales, como lechos, mesas en las que comer y comida civilizada. Sócrates responde que, en su opinión, lo que ha descrito es la «ciudad verdadera y sana»³¹. Parece que lo que ellos tienen que estudiar no es eso, sino una ciudad «lujosa», «que sufre de inflamación». Puede que esto no sea malo, porque semejante ciudad pondrá perfectamente de relieve el origen de la justicia y la injusticia en las comunidades. Esto se convierte, de inmediato, en una cuestión mucho más amplia, porque, además de las necesidades y placeres sencillos, esta ciudad exige —además de muebles— exquisitos, cosméticos, cortesanas, las bellas artes y materiales preciosos como el oro y el marfil. Unos tienen que cazar y pescar, habrá escultores, pintores, poetas, actores, bailarines, expertos en moda. Habrá muchos esclavos —preceptores,

³⁰ Nettleship, *Lectures*, pág. 69. *Vid.* también el resto de lo que dice en las págs. 69-70.

³¹ Esto despacha la sorprendente afirmación de Cross y Woozley (*Comm.*, pág. 79) de que «no pone objeción alguna a la sugerencia de que lo que ha descrito es una ‘ciudad de cerdos’».

niferas, doncellas, cocineros y otros— y la vida lujosa incrementará la necesidad de médicos. Sobre todo, con su población y exigencias en crecimiento, este Estado considerará inadecuado su propio territorio y, como debemos suponer, tendrá vecinos como él. La expansión significa la guerra, de manera que tenemos que añadir un ejército en pie de guerra, puesto que hemos aceptado el principio de «un hombre, un trabajo», y una defensa eficiente exige más que ninguna otra cosa una atención y práctica continuas.

¿CUÁL ES «EL ESTADO IDEAL» PLATÓNICO?

El resto de la parte política de la *República* trata de esta segunda ciudad, a la que suele aludirse hoy como «el Estado platónico ideal». No obstante, aquí se le presenta como «inflamado» y se le niega explícitamente el título de verdadero y sano. ¿Cuál es la posición? De la primera ciudad (que no es tan primitiva, puesto que tiene metales, moneda, exportadores y detallistas) habla Sócrates ciertamente en términos encendidos, que recuerdan los relatos de la edad de oro en Empédocles y otros, con los que comparte los rasgos de vegetarianismo y ausencia de guerra. Sócrates decide abandonarla sólo como defensa ante la objeción de Glaucon y porque una ciudad enferma puede revelar mejor el origen de la justicia y la injusticia³². Hasta aquí parece exento de toda duda que sólo la ciudad «verdadera y sana» puede servir como modelo ideal, pero, a medida que avanzamos en la lectura, esto se va haciendo menos claro. En el libro cuarto, después de haberse esbozado la organización del segundo Estado, Sócrates dice (427e): «Yo considero que nuestra ciudad, que se ha establecido correctamente³³, es perfectamente buena»; y, de nuevo, en el libro quinto (472d): «Nosotros estamos empeñados en la construcción verbal del modelo de una ciudad buena», donde su argumento es que el hecho de que no pueda realizarse en la práctica no es una crítica que pueda aplicarse a un ideal teórico. Esto nos trae a la mente el pasaje bien conocido, al final del libro noveno, de que la ciudad «quizá esté guardada como un modelo en los cielos» (págs. 521 y sig., *infra*).

¿Cómo se ha originado este cambio? J. P. Maguire escribe que Platón se pone a completar el Estado ideal «derivando, en primer lugar, la sociedad ‘lu-

³² Algunos, como Strauss, en *J. Metaph.*, 12 (1958-9), págs. 420 y sig., escriben como si hubieran sido Sócrates o Platón en persona quienes la hubiera llamado una ciudad de cerdos. H. Neumann, por otra parte (*AJP*, 1969, págs. 484 y sig.), resaltando que se la abandona sólo por la insistencia de Glaucon, aduce como prueba de que el «Estado ideal» es sólo una manera de salir del paso el hecho de que incluso los gobernantes-filósofos sólo pueden servirle abrazando una mentira. Pero el significado de γενναῖος ψεῦδος es más complejo. *Vid.* págs. 438-440 y 443-445, *infra*.

³³ Traducir de esta manera, en lugar de conferir fuerza real condicional a εἴτε γέ, como hace Lee (en contraposición con Cornford), probablemente es correcto. («Si es que tenemos razón en pensar...».) Cf. 427e7.

josa' de la sociedad primitiva, a fin de introducir un ejército *y, a continuación, derivando el Estado 'purificado' de la sociedad lujosa*, a fin de introducir un elemento específicamente rector que será capaz de organizar el todo»³⁴. Él no lo cita, pero presumiblemente tiene en su mente 399e, donde Sócrates, después de su drástica reducción de la poesía, el teatro y la música, exclama con su juramento favorito: «¡Por el perro! Sin percatarnos de ello, hemos vuelto a purificar la ciudad que un poco después llamaremos superlujosa. Continuemos y completemos el proceso». El proceso nunca se completa, sin embargo, aunque sólo sea por el hecho de que ellos nunca se liberan de la guerra. Difícilmente podemos llamar a la introducción de un ejército un paso hacia el Estado ideal, cuando la razón de ello es la agresión inspirada por la avaricia. La causa de la guerra, dice Platón, cualesquiera sean sus efectos, es el deseo de posesiones materiales ilimitadas, el mismo que está en la base de la mayoría de los males que acontecen en las ciudades, en los individuos y en la sociedad (373d-e). Como expone sin rodeos en el *Fedón* (66c), «Todas las guerras se hacen para obtener dinero». Con todo, en el «Estado ideal», es la clase militar la que tiene la reputación más elevada, combinando el fiero valor con la amabilidad filosófica y de la que se selecciona a los gobernantes. La población entera de la «ciudad de los cerdos» se ha convertido en la tercera clase, la que no posee parte alguna en el gobierno. Esto no es una reflexión sobre la sociedad primitiva, en la que evidentemente el gobierno no era necesario. La unidad y la concordia no tienen que imponerse sobre lo simple, sino sólo sobre lo complejo.

Hemos visto que, en libros posteriores, Platón describe como un modelo de bien la ciudad que comenzó en el libro segundo como la que está enferma debido al exceso de lujo. Que ella ha experimentado mientras una purificación lo explica sólo en parte, porque sólo se ha purificado en parte. Platón lleva a cabo un cambio de tema, realizado dramáticamente mediante la contraposición entre el ingenuo Sócrates y Glaucó, el apóstol de la cultura y elegancia modernas³⁵. Sócrates describe una sociedad de hombres inocentes, pacíficos y amistosos, contentos con lo que les envía la naturaleza y que nunca sobrepasan sus recursos. Pero Glaucó y Platón saben que la mayoría de los hombres no son justos de esa manera. La naturaleza humana es compleja, y los apetitos y las pasiones la dominan en medida mucho mayor que la razón. Un Estado ideal puede concebirse o como una sociedad de individuos perfectos o como la mejor organización concebible para los hombres tal y como ellos son. No es sorprendente que la organización primera se le ocurriera en primer lugar a Sócrates, porque, como dijo Cornford³⁶, es el resultado lógico de su misión para con sus conciudadanos, tal y como se describe en la *Apología*. Él adaptó

³⁴ CJ, 1965, pág. 148. La bastardilla es mía.

³⁵ Respecto del personaje de Glaucó, *vid. Jowett, II*, pág. 9. El intelectualismo simple de Sócrates es histórico sin lugar a dudas; un ejemplo de ello puede verse en el vol. III, pág. 434.

³⁶ En «P.'s Commonwealth», *Unwritten Phil.*, págs. 58 y sig.

su mensaje a la Atenas del siglo quinto, pero, si se le había invitado a partir de la nada, estas gentes sencillas, que conocen sus propias limitaciones y que, por ello, poseen la gran virtud de la *sóphrosýnē*, sin duda alguna habrían sido su ideal. En la «ciudad adecuada para los cerdos» yo veo, por consiguiente, a Platón prestando oído de nuevo al maestro por el que seguía sintiendo respeto y afecto, mientras que su rumbo propio, seguido en los libros siguientes, es «coger la naturaleza humana individual tal y como la hallamos y construir un orden social que la hará lo mejor posible, tal y como ella es y como es probable que siga siendo» (Cornford, *I. c.*). Ni siquiera esto representa su objetivo último, que es analizar el carácter humano a fin de descubrir en *las almas individuales* dónde residen las semillas de la justicia y de la injusticia, de la virtud y del vicio. Si esto hay que percibirlo primero en las «letras mayúsculas» del Estado, lo natural es que ellos tengan que reflejar la naturaleza humana tal y como realmente es. Esto, me apresuro a decirlo, no resuelve la cuestión de si la finalidad que perseguía la *República* era la política práctica o simplemente «un modelo guardado en los cielos». Volveremos después sobre ello (págs. 464 y sigs., infra).

3) LA SELECCIÓN DE LOS GUARDIANES Y LA EDUCACIÓN DE LOS JÓVENES

(II, 374e-III, 412a)

a) SELECCIÓN (374e-376c)

Ya hemos señalado, que, a pesar de su presentación poco prometedora, los militares (llamados ahora «guardianes») representan el tipo más elevado de ciudadano. Evidentemente, dadas las cualificaciones exigidas, los políticos no podrían ser elegidos de ninguna otra clase. En cuanto defensores de la ciudad, deben ser físicamente fuertes y rápidos y dotados de un espíritu altamente valeroso. No obstante, los caracteres de esta naturaleza son propensos a ser fieros y agresivos. ¿Qué sucedería si tendieran a atacarse entre sí y al pueblo al que se supone que deben proteger? Llamémosle los perros guardianes de la ciudad y penetremos en el corazón fijándonos en sus réplicas caninas. Hay seres que son salvajes para unos y amables para otros, y el criterio es el *conocimiento*, porque los perros atacarán a un extraño, aunque no les haya hecho ningún daño, y recibirán bien a todo el que les es familiar, aunque no les haya mostrado ninguna amabilidad. En esto evidencia el perro los rudimentos de una naturaleza filosófica³⁷, porque la filosofía no es sino el amor del conocimiento

³⁷ Espero que no sea necesario recordar que Platón tenía sentido del humor.

y el saber, y nuestros guardianes tienen que poseerlo si van a comportarse pacíficamente en relación con sus vecinos. El buen guardián debe combinar, por ello, estas cualidades: salud física, espíritu elevado y naturaleza filosófica.

Este pasaje contiene, en apretado capullo, mucho de lo que se abrirá en flor conforme la conversación avance, que es cuando aparecerá su sentido pleno. Dicho brevemente, implica que el guardián perfecto es el hombre perfecto, porque su carácter tiene que ser un delicado equilibrio de lo que luego se describirá con pormenor, los tres tipos principales de impulso que se dan en la *psyché*: el físico, «el fogoso» (para el que Platón usa ya el mismo término, θυμοειδές, que en la exposición sistemática) y el intelectual.

b) EDUCACIÓN DE LOS JÓVENES (II, 376c-III, 412a)

¿Cómo hay que educar a estos modelos? Ésta es la cuestión siguiente, con tal de que, les recuerda Sócrates, ayude «al propósito de la totalidad de la investigación» (376c), es decir, al descubrimiento de cómo se engendran en una ciudad la justicia y la injusticia. Adimanto espera que les sirva de ayuda, así que ellos continúan, como expresa Sócrates de un modo un tanto sorprendente (376d): «Como gentes ocupadas en narrar historias (*mýthoi*), bajo la forma de una historia y en tiempo de ocio, para educar a estos hombres con palabras (es decir, mediante una conversación, de modo imaginario, no real)»³⁸.

La educación esbozada sigue la división tradicional griega en física (*gymnastiké*) y cultural (*musiké*), aunque se presta la mayor atención a la reforma de la segunda. Los principios en los que se basa, resumidos por Platón al final (400c-402e), representan una asociación de ideas característicamente griega, tipificada mediante la palabra *kalón* (págs. 176 y sig., *supra*): es decir, la asociación de valores estéticos, especialmente las cualidades formales de la simetría, la proporción y el ritmo, que a los ojos de los griegos proporcionaban unidad a una totalidad compleja de partes y satisfacción al ojo y al oído, con la excelencia moral. Al someter a consideración las drásticas y concretas propuestas platónicas es esencial tener en la mente estos objetivos primarios, que, por ello, merece la pena citar.

De manera que, por lo tanto, la excelencia de la forma y el contenido en el discurso y de la expresión musical y el ritmo y la gracia de la forma y el movimiento, armoniza en su totalidad con... una naturaleza en la que se ha establecido perfecta y verdaderamente la bondad de carácter. De manera que, si los jóvenes deben llevar a cabo su labor propia en la vida, tienen que perseguir estas cualidades doquiera puedan hallarse. Y se las puede hallar en todas y cada una de las formas de arte, tales como la pintura, el arte

³⁸ Traducir griego a una lengua moderna, con palabras como μυθολογοῦντες, μύθω, no es fácil, pero he intentado representarlo del modo más exacto posible.

de tejer, el bordado, la arquitectura, la fabricación de muebles; también en el cuerpo humano y en todas las obras de la naturaleza: en todas ellas se hace presente o ausente la gracia y el atractivo. Y la ausencia de gracia, de ritmo y de armonía está casi unida a la bajeza de pensamiento y expresión y a la bajeza de carácter, mientras que su presencia acompaña a esa excelencia moral y autodominio del que ellas son la encarnación... Debemos buscar a esos artesanos cuyo instinto les guía a todo lo que es amable y gracioso; así es como nuestros jóvenes, viviendo en un clima sano, pueden beber en el bien de todas partes, de donde, como una brisa que trae la salud de las regiones felices, algún influjo de las acciones nobles (*kaldá*) constantemente afecta al ojo y al oído a partir de la niñez y les mueve imperceptiblemente a la simpatía y la armonía con la belleza (*kalón*) de la razón, cuyas impresiones ellos toman.

De aquí la importancia decisiva de la educación en la poesía y la música: *el ritmo y la armonía se introducen profundamente en lo más íntimo del alma* y se hacen fuertes en ella, proporcionando esa *gracia corporal y mental* que sólo puede hallarse en quien ha recibido una educación adecuada³⁹.

I) Educación cultural (II, 376e-III, 403c)

a) Leyendas (= poesía), (377a-398b)

Tema (τὸ λεκτέον), (377a-392c). — Los niños reciben su primera educación mediante la narración de leyendas, cuyo vehículo más frecuente en Grecia es la poesía. Con muchos ejemplos de Homero, en adelante pone Platón en evidencia de qué manera deben ellas purificarse, para que tengan un efecto bueno sobre el carácter en la edad que es más impresionable. En primer lugar, su teología es mala. La naturaleza divina es buena y no puede ser la fuente del mal; tampoco puede cambiar, porque todo cambio sólo podría ser para peor, de modo que las leyendas que pintan a los dioses como inmorales y crueles y adoptando disfraces diversos tienen que desaparecer. Tampoco debe verse a los héroes, considerados como modelos de nobleza, dando rienda suelta a emociones tales como el miedo a la muerte, o el dolor y la alegría desmedidos⁴⁰. Las leyendas deben inculcar la verdad, el autodominio, el valor y el

³⁹ 400d-401a, 401c-e, en la traducción de Cornford. (La bastardilla es mía.) A algunos lectores les servirá de alivio escuchar que, aunque no se mencione aquí, los cálculos y la geometría se iniciarán también en la niñez (VII, 536d-e, pág. 505, *infra*). Mas, en un libro posterior, Platón explica que esta educación tendía a la excelencia moral más que al conocimiento. Las disciplinas puramente intelectuales se reservan para los guardianes adultos que ya han pasado otras pruebas (pág. 500, *infra*).

⁴⁰ Nettleship (pág. 96) observa que, para que la censura de Platón no parezca absurda, debemos recordar cuán proclives eran sus compatriotas a las emociones violentas, a la falta de autorrespeto y a la tendencia a olvidarse de sí mismos. ¿No es más bien cuestión de la diferencia entre una ética heroica y la de una época posterior? Nosotros tampoco consideramos que Aquiles esté ofreciendo un espectáculo edificante cuando, a la muerte de su amigo, llora, se tiende retorciéndose en el polvo, lo derrama sobre su cabeza y cara y se arranca el cabello (II. XXIV, 10 y sig., XVIII, 23-27, citado en parte en 388a-b). Nosotros no expurgamos a Homero porque no considera

aguante, y no fomentar la avaricia y la arrogancia. Esta sección finaliza con otro recordatorio de que el objetivo fundamental es descubrir la justicia y la injusticia. La discusión hasta ese momento se ha limitado a los dioses, los semidioses y los héroes, porque, si la aplicamos a la conducta humana, nuestro instinto natural es prohibir a los poetas que indiquen que la injusticia compensa y la justicia no; con todo, nosotros no podemos hacer eso hasta que no hayamos decidido por nuestra cuenta la cuestión descubriendo la naturaleza de ambas.

Forma (ὅς λεκτέον), (392c-398b). — Aquí contrapone Platón los métodos narrativos y dramático, o mimético, de presentar una leyenda. Pueden aparecer mezclados, como en Homero, que narra las leyendas con sus propias palabras salpicadas con lo que pretende que sean las palabras reales pronunciadas por sus personajes. La tragedia y la comedia se componen enteramente de representación directa (en griego, *mimesis*). El principio sobre el que basa su hostilidad contra las artes miméticas (la interpretación, la mimesis, hacer el payaso, etc.) se enuncia en 395d: «Los actos de *mimesis*, si se persevera en ellos desde la niñez en adelante, se atrincheran en nuestros hábitos y en el carácter —del cuerpo, de la voz y del estado mental por igual—. Uno llega a parecerse a lo que hace, o incluso a lo que ve que se hace⁴¹. La versatilidad de proyectarse uno mismo en muchas partes es en sí contraria a la especialización estricta ordenada para el nuevo Estado, y por supuesto un guardián potencial no debería representar el papel ni de un personaje malo, ni de alguien que estuviese empeñado en una ocupación inadecuada a su estatus. El tratamiento platónico de la poesía depende tanto de la práctica educativa normal y de la típica respuesta griega a las representaciones rapsódicas o dramáticas, que es difícil para nosotros comprender sus motivos. Lo que no le puede dejar de sorprender a uno son los términos halagadores en los que, a pesar de todo, habla de estas artes. Todo visitante versado en ellas, y que desee poner en evidencia su habilidad, debe ser tratado con reverencia como siervo de un dios, y, del

a sus héroes como modelos para nuestra propia conducta. Lo que debemos recordar, para comprender el arranque de Platón, es la supervivencia en su época de la concepción de los poetas como educadores morales. (*Vid. págs. 201 y sig.*) Si todos y cada uno de los niños estaban familiarizados con leyendas como la castración de Crono por Urano, no parece demasiado aventurado establecer una comparación con las protestas que se hacen hoy en día contra la descripción de la violencia y el sexo en el cine y en la televisión.

⁴¹ Sobre el modo en que un recitador griego y su auditorio se entregaban ellos mismos a los personajes y acontecimientos del poema, *vid. Ion* 535b-e (mencionado en la pág. 199, *supra*). Un rapsoda era tan actor como un actor trágico. (La televisión puede ofrecer un nuevo paralelo.) A la inversa, uno puede dirigir la mirada a 466c, donde Platón aboga por llevar a los niños al campo de batalla para ver lo que acontece, apoyándose en la analogía de los hijos de los artesanos que empiezan a aprender el oficio viendo cómo se hace y ayudando en pequeña medida. La imitación se convierte en identificación. Es interesante leer en relación con esto el cap. cuarto del libro de Margaret Mead, *Continuities in Cultural Evolution* (sobre el aprendizaje por empatía, invitación e identificación).

mismo modo que un suministrador de maravilloso placer, ungido con mirra y coronado (398a). Sólo después se le escoltará hasta la frontera, explicándole que el entretenimiento de un hombre como él no está permitido. Cuando vuelve a tratar el tema en el libro décimo, Platón llega a comparar esta actitud con la de un enamorado que se obliga a sí mismo a renunciar a una pasión que comprende perfectamente que no le está haciendo bien (607e), y esto parece que representa su propia posición.

β) *Música* (398c-400c)⁴². Se la trata bajo los dos epígrafes del tono y el ritmo. Sócrates, que no es músico, le pide a Glaucon que le diga los nombres de los tonos y sugiere que consulte a Damón⁴³ sobre los ritmos apropiados. Las cuestiones fundamentales son, en primer lugar, la creencia general griega en el efecto de la música sobre el carácter y, en segundo lugar, que aquí se le asocia con las palabras —es una poesía cantada la que Platón tiene en su mente— y, por tanto, es natural que la música deba ajustarse a las palabras. Esto determina ya los tipos preferidos. La limitación de los tonos y los ritmos trae la limitación de los instrumentos, que se reducen a la clase más simple de los de cuerda. Se rechazan los instrumentos de cuerda más elaborados y todos los de viento (asociados con los ritos orgiásticos)⁴⁴.

Esta sección concluye con un rechazo enfático de los placeres sexuales, cuyo carácter violento y frenético está en el extremo opuesto de la disciplina, la moderación y la superioridad del intelecto que buscamos en nuestros guardianes⁴⁵.

II) *La educación física, con un apéndice sobre los médicos y los abogados* (403c-410b)

Un cuerpo sano no produce por sí mismo una *psyché* buena, mientras que una *psyché* buena buscará la excelencia del cuerpo. Esto es una excusa de Sócrates para no presentar, pura y simplemente, más que las líneas generales y dejar los detalles para aquellos cuyas mentes hayan sido ya entrenadas. Esta importancia suprema de la *psyché* se resalta de nuevo al final (410c): la dualidad establecida de la educación, cultural y física, no tiende realmente a la mente y al cuerpo respectivamente, sino por entero a la mente.

Se prohíbe la embriaguez⁴⁶ y recurrir a prostitutas. La dieta debe ser simple, pero no la de un atleta profesional, que lleva al embrutecimiento y al

⁴² En el *Gorg.* (501e-502c) se condena la música (de flauta y lira), la danza coral y la poesía (ditirámbica y trágica), juntamente con la retórica, considerándolas «adulación» (*κολακεῖαι*).

⁴³ Sobre *Damón*, vid. vol. III, pág. 45, n. 18.

⁴⁴ Sobre este tema hay un libro de M. Moutsopoulos, *La musique dans l'oeuvre de Platon*.

⁴⁵ El contexto deja bien claro que se refiere a la moda corriente de las relaciones homosexuales. Platón no pretende ciertamente impedir a los guardianes la reproducción, aunque su relación con las mujeres está muy estrictamente regulada (págs. 462 y sig., *infra*).

⁴⁶ La palabra *μέθη* (403c) puede significar bebida o embriaguez. Si Platón está ordenando la abstinencia total, su opinión cambió en las *Leyes*, donde aboga en favor de los banquetes,

peligro de mala salud cuando el entrenamiento estricto se relaja. Los soldados tienen que ser fuertes para resistir los cambios de comida, agua y clima. La austeridad en las cosas físicas produce la salud del cuerpo, del mismo modo que la simplicidad de las armonías y ritmos musicales produce un carácter disciplinado. El libertinaje moral y la enfermedad van juntos y atestan los tribunales y las consultas del médico —un signo seguro de una mala educación—. Es repugnante ver a la gente haciendo el mal y recurriendo luego a la ley para evitar las consecuencias. De un modo semejante, la medicina debería ser para las heridas y las enfermedades menores e inevitables, no para aquellos cuyos hábitos les han hecho incapaces de ser miembros útiles de la sociedad: un buen médico no es partidario de prolongar una vida inútil. De la misma manera, los moralmente incurables deberían ser enviados a la muerte⁴⁷. Una observación un tanto extraña añade que, mientras que la experiencia de la enfermedad en sí mismo puede probar que es útil para un médico, el juez o el jurado no se hará mejor por haber compartido la debilidad de los malos, sino que debería ser de una edad que le hubiera permitido haber observado una gran cantidad de flaqueza en otras personas. Educados adecuadamente, pues, los guardianes raras veces necesitarán de médicos, y nunca de abogados.

RESUMEN (410b-412a)

El objetivo primario de esta educación completa es estimular el elemento «fogoso», cuya preponderancia es la marca de la clase de los guardianes como un todo. Pero no debe escaparse de las manos. Los guardianes tienen que ser valientes sin ferocidad, filosóficos sin blandura, habiéndose armonizado estas cualidades contrarias para producir una naturaleza verdaderamente civilizada —un eco notable (deliberado o no) de la idealización por parte de Pericles del carácter ateniense: «amor de la belleza sin extravagancia, de la cultura (*philosophía*) sin blandura» (Tuc., II, 40, 1).

adecuadamente supervisados, considerados como mecanismo educativo y como prueba del carácter. Incluso allí, sin embargo, aunque la alternativa era la satisfacción sin restricción alguna, prohibía estrictamente beber a los magistrados en el poder y a los soldados de servicio (el equivalente de los guardianes) y a otras clases (674a-b). Otros traductores, no obstante, limitan la prohibición a la intoxicación, y esto es muy probable, porque en su aparición anterior (398e), a la que el mismo Platón vuelve a referirse, aquélla acompaña a las otras dos abstracciones, la blandura y la holgazanería.

⁴⁷ Murphy observa (*Interpr.*, pág. 29) qué la compasión no se halla entre las virtudes platónicas. Yo supongo que lo más próximo a ella es esa cualidad de la amabilidad que los guardianes tienen que exhibir en relación con el resto de los ciudadanos y para la que Platón usa la palabra πολός y ὑπερος.

ALGUNOS PROBLEMAS QUE PUEDEN CON-
FUNDIR AL LECTOR DE ESTA SECCIÓN

I) *¿La educación está pensada sólo para los guardianes?* — Como una parte de su punto de vista general (con el que yo coincido) de que el Estado es un elemento sólo auxiliar en la discusión de la justicia en el individuo, Hoerber (*Theme*, págs. 57-59) argumentó que

el discurso sobre la educación es más bien un tratamiento de los principios de la educación elemental en general que un esbozo de una educación específica para una clase especializada en un Estado particular... Habiéndose propuesto, al parecer, esbozar la educación de la clase guerrera, su interés por el Estado no es lo suficientemente grande como para obligarle a ceñirse a su objetivo pretendido.

No obstante, no hay ninguna duda respecto de la intención de Platón. Que los discípulos tienen que ser los guardianes no sólo se hace patente al principio, se repite muchas veces a lo largo de la sección⁴⁸. Indudablemente habrá una superposición. Platón no podría haber visto con indiferencia la perspectiva de que a los hijos de los artesanos y los comerciantes se les atiborrara de nociones falsas y dañinas sobre los dioses y los héroes, y de hecho son los guardianes quienes supervisarán la educación de todos los demás⁴⁹. El argumento principal de Hoerber de que Platón habla de que los poetas y los demás deben quedarse fuera de la totalidad de la ciudad, mientras que, si estuviera ocupándose sólo de los guardianes potenciales, bastaría con especificar las áreas que se les reservan especialmente, no es muy convincente. Incluso después de que se les asignen estas áreas (lo cual no sucede todavía), nunca se dice que estarán todo el tiempo confinados en cuarteles, y algunos de sus deberes, qué duda cabe (por ejemplo, en educación y disciplina, 415d-e) parecerían imponer la presencia, entre los demás ciudadanos, al menos de quienes se hacen gobernantes; y una ciudad llena de poetas y rapsodas declamando sus herejías podría ser peligrosa incluso para un guardián. Platón es el único que es demasiado consciente de su capacidad de seducción. Y es indudable que el guardián oiría los tipos de música prohibidos, de manera que la flexibilización de la prohibi-

⁴⁸ Para ser precisos, la palabra, «guardián», aparece diez veces, en 378c, 387c, 388e, 394e, 395b, 398e, 401c, 402c, 403a, 410a; en 404a usa la perifrasis «atletas marciales». Además, la referencia se hace a su comportamiento en el combate y a su entrenamiento para el mismo (386b, 404b) y se dice que ellos son los que no tienen nada que ver con el trabajo manual (396a-b). Hoerber no dice nada de estas referencias. Ni tampoco Vlastos, quien sostiene también que la educación (o «condicionamiento psicológico», como la llama él) va dirigida a todos los ciudadanos (*Plato*, II, pág. 93). Puede tratarse de una falta de decisión de Platón en persona.

⁴⁹ 424b-c, οἱ ἐπιμεληταὶ τῆς πόλεως. La referencia a la conducta adecuada en las transacciones de los negocios privados evidencia que aquí se está pensando en el cuerpo total de los ciudadanos.

ción sobre los instrumentos de viento en favor de la flauta simple del pastor (Hoerber, pág. 58) no significa que la totalidad del esquema educativo esté pensado para todos y cada uno de los ciudadanos. En favor de su tesis menciona Hoerber también 389b-d, donde Platón dice que los guardianes deben tener un elevado respeto a la verdad. La falsedad la pueden usar exclusivamente los gobernantes en interés del Estado. Para otro ciudadano, mentir a un gobernante es tan perjudicial como para un paciente mentir a su médico sobre su condición, o un marinero a su capitán sobre cuestiones importantes para el viaje. Si un gobernante, pues, coge «a uno de un oficio, adivino, o político, o trabajador en la madera»⁵⁰ mintiendo, le castigará. Los gobernantes, por supuesto, serán escogidos de entre los guardianes y se les debe enseñar naturalmente no sólo sus propias normas de verdad, sino también las que ellos tienen que imponer al pueblo.

La respuesta a nuestra cuestión, pues, sigue siendo la ofrecida en los pasajes citados en la n. 48 de pág. 437, *supra*, a pesar de que una consideración, aunque no la mencione Hoerber, podría ser meditada de un modo aún más serio. La educación se inicia en la infancia; pero si ellos⁵¹ tienen que «escoger a personas con el tipo de naturalezas adecuado para la defensa de la ciudad» y aptas para ser entrenadas como tales (cf. págs. 431 y sig., *supra*), ¿la selección no tendría que esperar hasta que ellos sean un poco mayores? Desgraciadamente, Platón parece confuso sobre esta cuestión, y lo más benévolamente que puede decirse es que deseaba dar a la conversación un aire de naturalidad permitiendo que de vez en cuando a Sócrates se le ocurriera nuevas ideas que podrían modificar lo que ha precedido. Una idea de este tipo que se nos lanza después es que la sociedad entera se compondrá, en sus comienzos, de niños menores de diez años, aunque de algún modo existirán ya gobernantes-filósofos que organicen su educación (540d-e). ¿Puede haberse proyectado todo esto realmente, como han pensado muchos, como política práctica?

II) *La actitud de Platón para con la verdad.* — Lo primero que hay que decir es que la palabra griega *pseúdos* («falso» y «falsedad») no tiene necesariamente la implicación peyorativa de nuestro «falso» o «mentiroso». Su uso neutro se exemplifica al principio de la sección sobre la educación (377e): empezamos por contar a los niños leyendas (*mýthoi*), que son en general *pseúdos* («ficticias», Jowett; «ficción», Cornford y Lee), aunque contienen algo de verdad. Lo que Platón exige es que, aunque un mito sea inventado, pueda ser cierto en el sentido más profundo de no desvirtuar el carácter divino o heroico.

⁵⁰ Cita de Homero, *Od.* XVII, 383.

⁵¹ Quiénes podrían ser «ellos» es en realidad cómodamente impreciso. Sócrates habla a veces de «vosotros» (es decir, Glaucon, y Adimanto) como si lo organizaran todo y, a veces, de «nosotros». Ésta es una de las múltiples indicaciones de que el esquema en su totalidad es un ejercicio puramente teórico (págs. 463 y sigs., *infra*).

En 382a, Sócrates dice que todos los dioses y los hombres detestan «la falsedad cierta (o real)», mediante lo cual no pretende indicar «nada altisonante», sino simplemente la ignorancia o la equivocación en nuestra propia mente (que algunos comentaristas dramatizan exageradamente como «la mentira en el alma»). En contraposición, «decir algo falso» puede ser útil en los asuntos humanos, por ejemplo contra un enemigo o para salvar a un amigo de su locura. En tales casos se puede comparar la falsedad con los medicamentos o la medicina, analogía que se desarrolla en 389b: del mismo modo que sólo un médico puede administrar la medicina, así también sólo el gobernante entrenado puede emplear la falsedad y para el bien del Estado. Un ejemplo aparece mucho después, cuando se tienen que manipular en secreto los matrimonios por fines eugenésicos. Para obtener los mejores resultados, los gobernantes necesitarán hacer uso «de la falsedad y el engaño frecuentes... para el bien del gobernado: dijimos que todas las prácticas semejantes eran útiles como las medicinas»⁵².

Estos pasajes han originado naturalmente gran cantidad de comentarios morales desaprobatorios⁵³. El más interesante es el de Alvin Gouldner, quien, como sociólogo, no tiene intereses personales clásicos o platónicos. Los extractos siguientes pueden estimular al lector a leer lo demás (*EP*, pág. 332):

Aunque el sabio se ocupa sólo de la verdad, es concebible que su búsqueda puede, en un momento determinado, perjudicar a su búsqueda continuada en momentos posteriores... Si, no obstante, acepta otros valores como trascendentales a la verdad, tales como la supervivencia humana o la cohesión social, ¿no se siente presionado, como lo está Platón, a ocultar las verdades que están en desacuerdo con estos otros valores, y quizás a afirmar incluso cosas falsas porque fomentan tales valores? En la medida en que el sabio acepta la responsabilidad de mantener o fomentar cualquier sistema social, sea uno que existe ya o uno que se contempla, su compromiso con la verdad tiene que ser limitado y condicional. La verdad no puede ser, pues, un valor absoluto. En la medida en que el sabio adquiere un compromiso incondicional con la verdad, sin embargo, debe estar preparado para soltar o renunciar a su vínculo con cualquier sociedad dada, para limitar o rechazar su responsabilidad en la búsqueda de su bienestar y para reducir o liquidar su contribución en sus otros papeles sociales.

Gouldner menciona el dilema moderno de los físicos cuya búsqueda del conocimiento puede conducir al desarrollo de armas que aniquilarán su sociedad y, con ella, la oportunidad de continuar su investigación. Platón se ahorró

⁵² V, 459c-d. La «noble ficción» o «gran mito» de 414b-c está en una categoría diferente (págs. 443 y sigs., *infra*).

⁵³ Una condena rotunda y contundente de la actitud platónica respecto de la verdad puede verse en Popper, *OS*, vol. I, esp. la pág. 50 y el cap. 8.

ese problema moral, y nunca habría admitido que la responsabilidad indudable del filósofo en relación con la sociedad pudiera limitar de cualquier manera su propia dedicación al descubrimiento de la verdad. Esto es lo que tiene en mente cuando, mucho después (VI, 485c), dice que el gobernante-filósofo se caracteriza por la veracidad⁵⁴ y por su falta de disposición a tolerar la falsedad, que odia del mismo modo que ama la verdad. En 490a-c se repite que su pasión por la verdad le hará odiar la falsedad, que debe buscar la verdad «por doquier y de todas las maneras» y que donde la verdad guía no pueden seguirse males. Platón está pensando en la resuelta búsqueda de la realidad por parte del filósofo, en su personal liberación de «la falsedad cierta». No obstante, uno no puede evitar preguntarse si, cuando escribe estas palabras conmovedoras, sigue teniendo en su mente la distinción entre falsedad intelectual y de palabra y la propiedad de un uso médico de la segunda.

III) *¿Las Formas en el libro tercero?* — Los siguientes pasajes son relevantes.

En 401b-c, Platón pide que los poetas deberían implantar «la imagen del carácter bueno» y que habría que buscar otros artesanos «que puedan seguir las huellas de la naturaleza (*phýsis*) de lo bello y gracioso».

402b-c. «Ni nosotros ni los guardianes a los que tenemos que educar seremos hombres cultivados (*musikoi*) hasta que reconozcamos las formas (*eídē*) del autodominio, el valor, la liberalidad, la magnanimidad y las virtudes afines y sus contrarios, en los ejemplos en lo que ellas son inherentes, así como en sus copias (*eikónes*)».

La importancia de estos pasajes es servirnos de recordatorio de que el lenguaje de la doctrina platónica de las Formas es un lenguaje normal y puede tener un sentido normal no platónico⁵⁵, de manera que no siempre es fácil ver cuándo está pensando en su propia doctrina desarrollada y cuándo no. Aquí hay tres posibilidades: (a) Platón está hablando sobre las Formas inmutables, que existen separadas, de su propia doctrina; (b) está usando *eídōs* en uno de sus sentidos corrientes como rasgo, carácter, tipo o clase; (c) como la considera Grube (*P.'s Th.*, pág. 235, n. 3), «aunque el lector que no está familiarizado con las Formas platónicas podría entender εἰδῆ σωφροσύνης [*eídē* del autodominio] en la forma usual de clases de virtud e «imágenes» sin ningún sentido especial, Glauco, que conoce todo sobre la teoría (475e), y todo lector que se encuentre en la misma posición, está sobre aviso de que la μουσική [*musikē*] real vendrá luego y no se olvida de ello. Para él, εἰκόνες αὐτῶν

⁵⁴ En realidad ἀψεύδεια, ausencia completa de *pseúdos*, que es incluso más contundente que su doble ἀλήθεια.

⁵⁵ Inmediatamente después del segundo, en 402d, usa εἰδός en su sentido radical de «apariencia externa».

—imágenes de la virtud— tiene que referirse a estas virtudes tal y como aparecen en los actos particulares»⁵⁶.

Cornford se mostró favorable a (*a*), interpretándolo a la luz de la doctrina completa de las Formas, pero Adam se inclinó por (*b*)⁵⁷. No debemos interpretar el libro segundo, dijo, a la luz del libro séptimo, donde en cualquier caso la doctrina de las Formas se reserva a los filósofos. Las «imágenes» o «copias» (*eikónes*) son las representaciones de las virtudes en la poesía y las bellas artes, de manera que si *eídē* son las Formas, la poesía tiene que ser una imitación directa de ellas, lo cual contradice al libro décimo (595c-598d)⁵⁸. Sin seguir necesariamente los argumentos de Adam, debemos conceder que Platón no está hablando aquí sobre las Formas de su propia filosofía. Dudo que haya pretendido incluso un *double entendre*, aunque ello es posible. La gran mayoría de los guardianes (y mucho menos los poetas y los artesanos) nunca «reconocerán» las Formas en el pleno sentido platónico. Esto tiene que ser el objetivo de una minoría muy selecta después de un entrenamiento riguroso de quince años en la matemática y la dialéctica (537c, 539e y págs. 500 y sigs., *infra*). La cuestión que está ocupando ahora a Platón es el tipo de obra que los poetas y los artistas tienen que llevar a cabo para la formación de los niños de la clase de los guardianes en su totalidad. Ellos no deben representar el carácter malo o la fealdad, sino que tienen que ser capaces de reconocer y reproducir la belleza y el bien en todas sus variedades (*eídē*). Éstas deben reflejarse en su obra, para que los guardianes jóvenes puedan aprender a apreciarlas. Esto es un lenguaje meridiano y comprensible, y yo indico que esto es lo que Platón pretende que veamos en sus palabras. Si hubiera estado dirigiendo un semina-

⁵⁶ Cf. Solmsen, *P.'s Th.*, pág. 74, n. 8: «εἶδον puede entenderse perfectamente en el sentido que tiene en la teoría técnica de las ideas, cuya explicación reserva Platón para los libros posteriores. Al mismo tiempo, ofrecería un sentido perfectamente satisfactorio para el lector no iniciado».

⁵⁷ Cornford, *Rep.*, pág. 86, Adam I, pág. 168. Según Adam, Zeller (2, 1, 560, nota) también entendió εἶδον que aparece aquí como las «Ideas» platónicas, pero lo que él dijo es que Platón, cuando escribió los libros anteriores, había desarrollado ya la teoría (como había hecho indudablemente), pero no alude a ella aquí de una forma definida «porque éste no era el lugar para ello». Es notable cuán a menudo la referencia de un especialista a otro necesita ser comprobada por una inspección de primera mano.

⁵⁸ Al parecer, es totalmente acertado interpretar el libro tercero a la luz del libro décimo. (Grube hace lo mismo.) Los puntos flacos en la nota de Adam son su dependencia de la oración «en las que ellas son inherentes» como si evidenciara que las formas en cuestión son inmanentes, no trascendentes (cf. pág. 119 y sig., *supra*), y su rechazo a conferir a τὰ τῆς σωφροσύνης εἶδον su significado natural (clases o variedades), que tiene, por ejemplo, en 424c, εἰδος καὶ νὸν μουσικῆς, sin dar razón alguna de por qué una virtud no debería aparecer en más de una variedad. Esto es precisamente lo que origina la perdición del interlocutor de Sócrates en alguno de los diálogos primeros, que menciona una variedad (o especie) cuando se le pregunta que define la totalidad (o género). La ἀνόρετα, por ejemplo, puede ser física o moral (*vid. Laques*); la ἀρετή, en general, puede mostrarse en sí de un modo diferente en un hombre o en una mujer, en un gobernante o en un súbdito, aunque siga siendo susceptible de una definición genérica única.

rio sobre la teoría de las Formas y un discípulo le hubiera preguntado cómo un simple poeta o escultor podría «reconocer la Belleza», habría dicho por supuesto que ellos tenían sólo una creencia cierta sobre las múltiples cosas bellas, no un conocimiento de la Belleza en la que todas ellas participan. Pero no estamos en un seminario, y, para el propósito que nos ocupa, esto es suficiente.

IV) *La teología y el problema del mal.* — Los dioses griegos no eran modelos de virtud y, en particular, eran capaces de toda suerte de cruelezas para con un individuo o comunidad que se diera el caso de que les hubiera ofendido. Todo esto, enseña Platón, es invención de poetas mentirosos. Dios es bueno —esto es axiomático—, y todos sus actos son buenos y beneficiosos. «Dios⁵⁹, pues, que es bueno, no puede ser respondable de todas las cosas, como la mayoría de la gente dice, sino, en los asuntos humanos, sólo de unas pocas, porque encontramos mucho más mal que bien. El bien debemos asignárselo a Dios, pero para el mal tendremos que hallar otras causas» (379b-c). Aquí plantea explícitamente la cuestión de las fuentes del mal. No está empeñado en darle una respuesta precisamente en ese momento, pero se la debería tener presente cuando nos le encontramos en una vena más filosófica y menos pedagógica. Señalemos, pues, en primer lugar, que no niega, ni parece probable que explique, la existencia del mal y, en segundo lugar, que, cualesquiera que sea su causa, no se debe a Dios⁶⁰.

4) LOS GUARDIANES Y LOS AUXILIARES: LOS PRINCIPIOS DE GOBIERNO

(III, 412b-IV, 427c)

Hasta aquí las funciones de los guardianes se han limitado a la defensa y la seguridad interna, pero, dado que son los individuos más excelentes que hay en la ciudad, es natural que se los elija para gobernarla. En cualquier caso, Sócrates se limita a decir (412b) que la cuestión siguiente es quiénes de ellos gobernarán. Deben ser de más edad que los demás, sabios y capaces, y tienen que convencernos de que durante toda su vida mirarán por los intere-

⁵⁹ O «lo divino». Platón usa el singular y el plural «con una indiferencia sorprendente para el monoteísta moderno» (Cornford, *Rep.*, pág. 66). No sólo esta práctica, sino también la incredulidad en los olímpicos pendencieros e inmorales, estaban probablemente extendidas entre sus amistades. Glaucon conviene en ello de inmediato.

⁶⁰ La cuestión de si hay Formas de los males se menciona en las págs. 478 y 486 y sig., *infra*. Como se observó antes, el tema del mal aparece más en los diálogos posteriores (esp. *Teet.* 176a y sigs., *Leyes*, libro X, y *Tim.*), y un estudio más completo será más apropiado cuando lleguemos a ellos.

ses de la ciudad como si de los suyos propios se tratara. Para este fin, los guardianes, desde su más tierna infancia, deberán ser puestos a prueba en punto a su resistencia a la violencia, a la persuasión y a la seducción de los placeres y los temores. A quienes mantengan su equilibrio en estas pruebas a través de la niñez, la juventud y la madurez, se les conferirá la autoridad y se les honrará en la vida y en la muerte. A ellos es a quienes se les debería llamar Guardianes en el pleno sentido de la palabra (414a6 y b1)⁶¹, y su función es defender el Estado contra los enemigos externos y preservar la unidad interna, de manera que nunca surja motivo alguno para una discordia civil. El resto de los llamados hasta ahora guardianes son más propiamente auxiliares que ayudan a los gobernantes a llevar a cabo sus decisiones.

EL GRAN MITO

Ahora necesitamos, dice Sócrates, una de esas «falsedades necesarias» a las que hemos aludido antes. Aunque ella se atendrá a los cánones tradicionales («nada nuevo», 414c), tiene razonables dudas de que se le vaya a prestar crédito, pero a él le gustaría lo primero de todo persuadir a los Guardianes y a los soldados, y luego a los demás ciudadanos, de dos cosas. En primer lugar, su crianza y educación a nuestras manos fue completamente un sueño. En realidad, ellos se formaron y criaron, y sus armas y demás posesiones se aprestaron, en el seno de la tierra, que sólo les envió a vivir sobre su superficie cuando estuvieron completamente formados. En términos prácticos, deben considerar a su tierra natal como a una madre que hay que querer y defender y a sus conciudadanos como a sus hermanos. En segundo lugar, dirá el mito, aunque todos son hermanos, «el dios que los moldeó» pone oro en los gobernantes, plata en los auxiliares, y hierro y bronce en los campesinos y artesanos. De manera que sus diferentes capacidades son innatas y en general persistirán, pero, puesto que todos ellos están estrechamente relacionados, padres áureos pueden tener un hijo con aleación de plata o bronce, y viceversa. Esto hay que vigilarlo y los travases entre las clases los deben disponer los gobernantes cuando sea necesario.

Este *pseūdos* (414b), en forma mítica (415a), satisface la condición que Platón exige para que un mito sea aceptable, es decir, que, aunque en sí mismo sea una ficción, debe ilustrar una verdad, porque él mismo estaba convencido (como mostrará detalladamente después) de que la clasificación que simbolizaban los metales reflejaba la naturaleza humana y era psicológicamente correcta. Los elementos esenciales del mito, como dice el mismo Sócrates, están en-

⁶¹ De ahora en adelante se los llamará con frecuencia así aquí, con G. mayúscula. En ocasiones alude Platón a ellos como los gobernantes (*ἄρχοντες*). Respecto del significado de *ἐπίκουροι* (auxiliares), *vid.* Taylor, *PMW*, pág. 276.

raizados en la tradición griega. El epíteto «fenicio» que él le aplica (414c) sugiere que estaba pensando especialmente en la leyenda de Cadmo⁶² y de los tebanos como descendientes de los hombres nacidos, adultos y completamente armados, de la tierra en la que sembró los dientes de la serpiente. Pero la idea de los hombres como nacidos literalmente de la tierra (*gēgenēis*) estaba extendida en la literatura griega y, en la forma más general del origen de toda la vida de la misma fuente, halló un hueco en la filosofía natural, así como en el mito⁶³. Aunque, como cualquier otra hembra, la Madre Tierra necesitaba un esposo (el dios-cielo), la mención de «los dioses que los moldearon» parece más una especie de combinación del mito del parto con la leyenda de que Prometeo u otros dioses *moldearon*⁶⁴ del barro a los primeros hombres. Según el *Protágoras* de Platón (320d), este proceso tuvo lugar en el interior de la tierra.

El mito de Platón se entronca con su propia patria. La idea de que *toda* la vida humana se originó de una Madre, la tierra, idea genuinamente griega, conduciría lógicamente a una creencia en la hermandad universal. Pero Platón fue ateniense, y los atenienses fueron los únicos que se aplicaron a sí mismos la orgullosa pretensión de ser literalmente autóctonos, nacidos del suelo en el que vivían. «Somos los únicos griegos que podemos llamarla [al Ática] no sólo tierra natal, sino madre y aya»⁶⁵. Sin embargo, a mediados del siglo quinto, la costumbre ateniense de llevar en el cabello cigarras doradas (símbolo de la autoctonomía, *In the B.*, pág. 114, n. 16) era ya obsoleta, y no es sorprendente que tanto el mismo Sócrates como Glaucón sintieran serias dudas sobre las posibilidades de imponer el mito a sus imaginarios ciudadanos, aunque Glaucón piensa que podría introducirse en la segunda generación y en las siguientes. Puede ser que ellos sean pesimistas, porque esto no es algo que Sócrates desee que impongan a los demás los Guardianes y los gobernantes dotados de una sabiduría que todo lo ve: a él le gustaría sobre todo saber que ellos mismos lo creen (414c y d). No obstante, se trata de hombres a los que se les ha escogido ya (entre otras virtudes) por su inteligencia y que, en los libros sexto y

⁶² Hijo del rey de Tiro. La referencia más temprana a la leyenda de los dientes del dragón es Eur., *Fen.* 657-675. La sugerencia alternativa de Eisler (citada por Popper, *OS*, pág. 272) es demasiado especulativa.

⁶³ Los detalles pueden verse en Guthrie, *In the B.*, capítulos 1 y 2. Respecto de la palabra (usada por Platón en 414e6 y 415d7) en Esq., Eur. y demás, *ib.*, págs. 22 y sig. Normalmente, por supuesto (como dice el mismo Sócrates en 414c) ella alude al pasado distante y así la toma Platón cuando la usa de nuevo en *Pol.* 269b, sin ningún móvil propagandístico. Platón mismo relaciona después (VIII, 546e) los metales con las cuatro razas sucesivas de Hesíodo. *Vid.* también Frutiger, *Mythes*, págs. 235 y sigs.

⁶⁴ La palabra πλάττω que se usa aquí (415a4), con sus derivados, es la normal en leyendas semejantes. *Vid.* *In the B.*, págs. 27 y sig. y 116 y sig., n. 21.

⁶⁵ Isócr., *Paneg.* 24 (cf. περὶ μητρὸς καὶ τροφοῦ en *Rep.* 414e); también el mismo Platón, *Menéx.* 237d (págs. 306 y sig., *supra*). Sobre la autoctonomía local y universal, *In the B.*, págs. 23-26, y respecto de la creencia general en tiempos antiguos y más recientes, Johnson, en *JHI*, 1960, págs. 465 y sigs.

séptimo, van a ser los filósofos que poseen el conocimiento en el pleno sentido platónico de contraponerse a la mera creencia y cuya pasión por la verdad no les permitirá albergar ninguna forma de falsedad. Aunque puedan tener cabida en el mito, es evidente que no han alcanzado aún esa estatura, ni, cuando la alcanzan, Sócrates se digna dirigir una mirada retrospectiva a su esperanza anterior en su credulidad. Pero esto está de acuerdo con el carácter de toda la conversación. Como él dijo realmente a propósito de una pregunta anterior (394d), «No lo sé aún: debemos ir donde el argumento nos lleve».

LOS TRASVASES EN RELACIÓN CON EL MÉRITO

Cada una de las partes del mito tiene su propia moraleja. La moraleja de la alegoría de los metales no es que ella sea necesaria para mantener a las clases separadas como castas basadas exclusivamente en el nacimiento. «El primero y fundamental mandato del dios» es que los Guardianes vigilen a sus propios hijos más cuidadosamente que a ninguna otra cosa y, si ellos detectan signos de bronce ó hierro en su composición, los rechacen sin remordimiento enviándoles a la clase campesina y trabajadora y, si un miembro de esa clase demuestra que contiene plata u oro, debe ser elevado a la categoría de los auxiliares o de los Guardianes. Esta importante salvedad se minimiza a menudo en la idea de que no se dijo en serio⁶⁶ por el hecho de que Platón o nunca prevé llevarla a la práctica o porque, como piensan otros, prescinde de ella, o sólo permite la degradación, no la promoción. Aquí se aducen algunos textos que evidencian, al menos, que él no la olvidó.

IV, 423c-d. Como mencionamos antes, si un Guardián tiene un hijo indigno, debe ser expulsado y, si uno bueno nace de los otros, debe ser admitido entre los Guardianes. La idea que hay detrás de esto era que a cada uno de los demás ciudadanos se le debería asignar también un trabajo único que es verdaderamente el suyo propio y sea así un hombre, no muchos, y la ciudad como un todo, por este procedimiento, se suelde en una unidad.

Esta tarea formidable, coinciden ellos, debería ser factible para los Guardianes, una vez que han recibido la educación planeada para ellos:

V, 468a. A los cobardes y a los desertores en la guerra hay que hacerlos obreros o campesinos.

Respecto de la viabilidad de estas operaciones, uno suele ser propenso a olvidar cuán diminuta, desde nuestra perspectiva actual, será la totalidad de

⁶⁶ En dicha minimización no incurren Taylor (*PMW*, pág. 275), Cornford (*P.'s C., U. Phil.*, pág. 61) ni Grube (*P.'s Th.*, pág. 269). Aristóteles la criticó como una propuesta expresada en serio (*Pol.* 1262b24), y el mismo Platón la incluye en el resumen, muy breve, con el que inicia el *Tim.* *Vid.* además págs. 462 y sig., *infra*.

la ciudad-estado y que esta circunstancia las haría más fáciles. De hecho, sin embargo, si la falta de un plan detallado es un signo de que Platón no hablaba en serio, los ejemplos (y no son exhaustivos) que aparecen en el capítulo segundo del libro de Hoerber, *Theme of the Republic*, cap. 2, son suficientes para poner en evidencia que no hay que tomar en serio ninguna de las propuestas políticas de la *República*, las cuales, al menos en el sentido de que su objetivo era derramar más luz sobre la naturaleza humana y los principios morales y que él no tenía intención de poner en práctica su Estado imaginado, yo creo (como Hoerber) que son verdaderas.

Para apoyar la tesis de que Platón después prescinde realmente de esa exigencia se han citado los pasajes siguientes⁶⁷:

IV, 434a-b. (Sócrates acaba de decir que, si quienes trabajan en oficios diferentes, en el seno de su propia clase, intercambian las herramientas e intentan llevar a cabo los trabajos de cada uno de los demás, o un hombre intenta dos trabajos, la ciudad no sufrirá ningún perjuicio grande.)

Pero cuando uno que es por naturaleza (*phýsei*) un obrero u otro asalaria-do llega a henchirse de orgullo por la riqueza, o el apoyo popular, o la fuerza física, o por cosas semejantes, y aspira al grupo militar⁶⁸, o uno de los guerreros a la clase asesora de los Guardianes y *estas personas* comparten las herramientas y los privilegios de cada uno de los demás, o cuando el mismo hombre intenta hacer todos estos trabajos inmediatamente, yo espero que estés de acuerdo en que este trastuque cambiante e intromisión representa la ruina del Estado.

VIII, 546a-547a. Aquí describe Platón cómo la decadencia (inevitable en todo lo generado) invadirá incluso a su ciudad-estado imaginaria. Ella se deberá a los errores en la educación. Los Guardianes controlan las épocas y los compañeros para el apareamiento (V, 458d y sigs. y págs. 461 y sig., *infra*), y hay ciertos períodos en los que el alma y el cuerpo están en su mejor momento para la reproducción. Se pueden calcular, pero vendrá un tiempo en que incluso los Guardianes sabios cometan un error humano⁶⁹, que dará como resultado una descendencia menos dotada, cuyo gobierno y la educación de sus sucesores serán menos cuidadosos. Finalmente surgirá una generación que ha perdido la capacidad del Guardián verdadero de juzgar correctamente el

⁶⁷ Popper (OS, pág. 141) y Benson (en *Lectures* de Nettleship, pág. 135, n.º 1) en relación con VIII, 546-7; Popper, pág. 225, n.º 31, en relación con IV, 434b.

⁶⁸ *Eidos*, por supuesto no en su sentido platónico pleno de una realidad fuera de los particulares, pero es un recordatorio de que para Platón ser un soldado o un Guardian significaba poseer cierto carácter estable y definido. No alude a la familia de uno. La aptitud natural se exigé de nuevo en 443c, τὸ τὸν μὲν σκυτοποιικὸν φύσει δρθῶς ἔχειν σκυτοποιεῖν.

⁶⁹ Al ser humanos, tienen que apoyarse en la percepción sensorial falible, así como en la certeza de la razón (546b1-2).

metal de los ciudadanos, y la mezcla de los mismos producirá aleaciones inferiores, que contienen las semillas de la disensión y la guerra.

No veo cómo podría pensarse que el primero de estos pasajes anula la provisión de trasvases. Pone de relieve que las clases tienen que basarse en diferencias de aptitud natural (*phýsis*), lo cual hace aún más importante el tener algún mecanismo mediante el cual pueda detectarse a cualquiera nacido en una clase cuyas aptitudes lo encajan en otra y asignarle a su lugar propio. Platón creyó con toda seguridad en la transmisión hereditaria del carácter y la inteligencia: no habrá matrimonios mixtos entre las clases y el apareamiento entre los guardianes mismos se controlará estrictamente⁷⁰. Aun así, no puede existir garantía absoluta de que un niño se parecerá siempre a sus padres y, en vista de las consecuencias espantosas para la comunidad de una inadecuada clasificación, la provisión de trasvases es absolutamente esencial. Los metales distingüen el carácter, no el parentesco. Aunque los planes platónicos para la educación humana puedan ser repelentes, la clasificación de acuerdo con la habilidad natural no es lo mismo que una casta hereditaria cerrada. Aunque en su Estado no hubiera una educación general exenta de restricción, tampoco un príncipe tonto podría alcanzar el trono por derecho de nacimiento.

Tampoco el segundo pasaje niega los trasvases. De hecho habla de la capacidad de poner a prueba y detectar (δοκιμάζειν) el metal de los ciudadanos que es esencial para ser un guardián, mientras que si lo determinara el nacimiento, esto sería innecesario. Normalmente, como ha dicho Platón, los inadecuados serán escasos y, conforme van surgiendo, los vigilantes Guardianes los pueden enderezar. Pero aquí el caso es diferente. El único modo en que yo puedo interpretar 546c-d es con el sentido de que la totalidad de un festival matrimonial ha sido objeto de un cálculo erróneo⁷¹ y el resultado es una confusión que va más allá incluso de las capacidades de rectificación de los gobernantes.

Por último, la razón de la decadencia del Estado es la ley general de que todo lo que no es esterno, sino que tiene un principio temporal en este mundo cambiante, tiene que perecer alguna vez. Todo lo que se explica aquí es la forma en que se produce esta decadencia en este caso particular. (Cf. pág. 506 con n. 228, *infra*).

⁷⁰ En 459d se admite que, incluso entre los guardianes, unos son superiores y otros de valía menor. Los gobernantes (ἄρχοντες) son una sección de los mejores entre los más ancianos de ellos, que gobiernan por turno (VII, 540b).

⁷¹ Las uniones sólo se permiten en momentos determinados cuando se organizan festivales religiosos al efecto (459c).

LA VIDA DE LOS GUARDIANES

Ahora se establece la estructura del Estado en tres niveles, y del nivel más bajo apenas si se oye algo más⁷². Los deberes militares y de vigilancia de los otros siguen ocupando un lugar preeminente. En primer lugar, deben estar armados; después, cuando, conducidos por los gobernantes, hayan llegado al emplazamiento de la ciudad, tienen que elegir cuarteles para vivir, denominados un «campo» (*στρατόπεδον*), el mejor lugar desde el que dirigir la defensa contra una agresión exterior y el control de la anarquía interna⁷³. Como perros pastores, sin embargo, ellos deben ser amables y pacientes con su rebaño, del mismo modo que son fieros con los lobos que vienen del exterior. Esto lo asegurará principalmente su educación, pero, para eliminar toda posible tentación, su norma de vida será la siguiente: ausencia de propiedad privada más allá de lo escuetamente esencial; acceso libre entre las casas; el Estado suministrará los víveres (adecuados para hombres sometidos a un entrenamiento militar) y se comerá en mesas comunes. Son los únicos ciudadanos que no pueden tocar el oro o la plata, ya en forma de adornos, vasos para la bebida o de cualquier otro modo. Cualquier clase de propiedad privada —tierra, casas o dinero— les convertiría en agricultores u hombres de negocios, engendraría sospecha y antipatía entre ellos y sus conciudadanos y les haría pensar más en la seguridad interna que en la defensa externa.

En este punto objeta Adimanto que los guardianes no serán particularmente felices. En lugar de vivir como los reyes que son, con tierras y dinero, oro y plata de su propiedad, estos gobernantes parecen más una especie de mercenarios contratados. «Sin obtener siquiera la paga del mercenario», concede Sócrates sin inmutarse. A él no le sorprendería que, no obstante, fueran felices⁷⁴.

⁷² Desde un punto de vista histórico, a los lectores bien dispuestos les puede apetecer saber que el germen de la sociedad platónica funcionalmente tripartita se ha pensado que reside en un sistema común originariamente a todos los pueblos indoeuropeos y que sobrevive entre los micénicos, justificando de ese modo la afirmación de Popper (*OS*, pág. 49) de que «Platón está reconstruyendo una ciudad del pasado». Dumézil (*Jupiter, Mars, Quirinus*, *NRF*, 1942) vio que en todos los pueblos indoeuropeos se originan las tres clases de los reyes-sacerdotes, los guerreros y los campesinos, y añadió: «Si les plus vieilles traditions des Doriens et des Ioniens gardaient le souvenir d'une division fonctionnelle de la société tripartite, la cité idéale de Platon ne serait-elle pas, au sens le plus strict, une réminiscence indo-européenne?». Según Palmer, en *Hist. Today*, 1957, pág. 371, la sociedad micénica estaba estratificada en «clases de sacerdotes y guerreros sostenidas por un *dēmos* de productores». (Nilsson, en *Cultes, Mythes, etc.*, Ap. I, sugirió que las tribus jónicas representaban originariamente clases del período de la ocupación, a pesar de que no eran tres, sino cuatro.) Podemos estar plenamente seguros de que la mente consciente de Platón desconocía todo esto.

⁷³ Popper basa exclusivamente sobre esto su descripción del establecimiento del Estado como «el sometimiento de una población sedentaria por una horda guerrera conquistadora» (*OS*, pág. 50).

⁷⁴ De hecho se acaba convenciendo de que serán felices. *Vid. V, 465d-466b.*

pero ellos no están intentando conseguir la felicidad de una clase particular, sino, en la medida de lo posible, de la ciudad entera, porque, bajo un régimen semejante, pensaron que lo más probable es que llegaran a descubrir la justicia —otro recordatorio de que no se ha olvidado el propósito original, respecto del cual la fundación de la ciudad es secundario⁷⁵—. De manera que sus guardianes no deben ser voluptuosos perezosos, sino verdaderos guardianes y los últimos en causar un perjuicio a la comunidad.

LA TERCERA CLASE: EL ESTADO Y LA GUERRA

La tercera clase incluye a todos aquellos a los que se les permite la propiedad privada —obreros, agricultores, propietarios de negocios, banqueros, etc.—, pero aquí, además, los Guardianes tienen que evitar los extremos de riqueza y pobreza, de los cuales «el primero origina el lujo y la pereza, el segundo la mezquindad y un trabajo mal hecho, y ambos tienen una tendencia revolucionaria» (422a). Adimanto interviene de nuevo. Con tan poca riqueza en el estado, ¿cómo puede éste hacer frente a un enemigo rico y poderoso? En primer lugar, unos soldados duros y profesionales pueden medirse muchas veces contra un número de hombres ricos y enamoradizos. En segundo lugar, si nos atacan dos ciudades y decimos a una: «Si unes tus fuerzas a nosotros, puedes quedarte con todo el botín, porque a nosotros no se nos permite poseer oro y plata», en seguida la tendremos de nuestro lado. Pero ¿no es peligroso permitir que un Estado acumule la riqueza de todos los demás? No, porque ya no será un solo Estado, sino, al menos, dos: los ricos y los pobres estarán en su interior echándose mutuamente al cuello del otro⁷⁶. Nuestros propios Guardianes tienen que asegurar que la ciudad no se haga demasiado grande para que siga siendo una unidad.

LA UNIDAD DEL ESTADO⁷⁷

El desdén platónico por las «Dos Naciones» les parece a muchos en sorprendente contradicción con su propia tesis de que la única manera de engendrar el espíritu de armonía y unidad era dividir rígidamente el Estado en tres clases. Pero estas clases no se basan ni en la riqueza ni en el nacimiento, sino en su convicción (que pronto se explicará) de que los hombres individualmente pertenecen por naturaleza a los tres tipos psicológicos básicos, a los que las

⁷⁵ Cf. pág. 416 y n. 2, *supra*. Los últimos puntos, especialmente el recordatorio de 375c y sigs. (es necesario combinar la amabilidad con la fuerza), contribuyen algo a mitigar la impresión que sobre las intenciones de Platón nos produce Popper en la nota 1.

⁷⁶ Este tema se repite en la descripción del Estado oligárquico, pág. 509, *infra*.

⁷⁷ Platón amplía esto en el libro quinto, 462a y sigs. (pág. 462, *infra*).

clases corresponden. «En el Estado tienen que existir las mismas cualidades (o clases, *eídeū*) que hay en cada uno de nosotros. ¿De qué otra fuente se podrían haber originado ellas?» (435e). Y cada tipo halla satisfacción en la ocupación que mejor le viene, uno en el comercio o en la artesanía buena y los bienes materiales, otro en la vida en el ejército⁷⁸. Si alguien tiene motivo de insatisfacción tienen que ser los Guardianes, que deben abandonar periódicamente los deleites de la filosofía por las tareas de gobierno, y Platón tiene que defenderse a sí mismo de la acusación de hacerles una injusticia (VII, 519d-521b), puesto que «quienes tienen el poder no deben estar enamorados de él». No obstante, con la clara visión de hombres a quienes en primer lugar se ha seleccionado con cuidado mediante una serie de pruebas rigurosas y educado luego para comprender las Formas morales supremas, ellos verán la necesidad y la aceptarán.

Éstas no son tanto las maquinaciones de un monstruo totalitario cuanto los sueños de un teórico poco práctico. ¿Podría alguien esperar crear un Estado en el que la simple avaricia que hay en el hombre de grandes negocios predominara⁷⁹ siempre de tal manera sobre cualquier instinto de poder que se contenga con seguir fabricando moneda sin usarla para otras ambiciones más elevadas (especialmente cuando la ley limita estrictamente su cantidad)? Platón está convencido de que esto será cierto respecto de la gran mayoría y que simplemente hay que aplastar todas las excepciones (434a-b). Es cierto que ningún amante de la riqueza y la comodidad codiciaría «la austereidad monástica» de los Guardianes (en frase de Cornford), pero esto puede que no evite una rebelión contra la totalidad del sistema. El ejército, bajo la dirección de los gobernantes, vencería sin duda alguna, pero el ideal platónico es un espíritu genuino de concordia y cooperación. Su sueño de divorcio completo entre política y poder económico nació de su propia experiencia de los malos efectos de la codicia sobre los políticos de Atenas, y es ciertamente un ideal más noble que el de Calicles⁸⁰. No obstante, puede ser que, como escribió Lewis Mumford

⁷⁸ Nunca nadie ha expresado esto tan bien como Cornford, en *U. Phil.*, págs. 61 y sig., por ejemplo (pág. 62): «Ahora bien, aunque es cierto que a los hombres se les puede agrupar más o menos de acuerdo con estas variedades temperamentales del móvil dominante y aunque la sociedad misma puede sacar partido de este hecho natural, luego existe la posibilidad de que estos tipos divergentes busquen por su cuenta su propia satisfacción, juntos, sin competición ni conflicto. Ésta es la clave de la solución platónica del problema social».

⁷⁹ Toda alma contiene los tres elementos, del mismo modo que toda ciudad contiene las tres clases y el carácter de un hombre lo determina el que prevalece.

⁸⁰ Después de escribir esto, me enteré de que la norma de Platón se impone por la fuerza en la Tanzania de Julius Nyerere. Allí, según Teresa Hayter (*Hayter of the Bourgeoisie*, 1972, pág. 68), «A los políticos y a los otros que se encuentran en puestos considerados como responsables no se les permite ninguna iniciativa provechosa propia ni bienes de ningún tipo que no sean para su propio uso personal... Pero allí no se ha lanzado ningún ataque contra la riqueza y los privilegios de los demás; quienes desean conservarlos los conservan, a condición de que no deseen ser políticos o mantener determinados cargos públicos».

(*City in Hist.*, pág. 186), «Manteniendo a la mayoría de los habitantes fuera de la política, del área de la ciudadanía plena, la polis [de Platón] les dio la libertad de ser irresponsables. Y lo que era igualmente malo, no les dio ninguna otra ocupación que la autoestimulación de la actividad económica y les liberó de todo fin u obligación moral, incluso de los asuntos que ellos podrían gobernar». La defensa más persuasiva de Platón se encuentra, sin lugar a dudas, en *Plato's Commonwealth* de Cornford, donde escribe (*U. Phil.*, pág. 58):

El principio que le guiaba era éste. Un orden social no puede ser estable y armonioso a no ser que refleje la constitución inalterable de la naturaleza humana. Con mayor precisión aún, debe aquél proporcionar una estructura en la que los deseos normales de todo ser humano puedan hallar un campo de acción y satisfacción legítimos. Un sistema social que haga pasar hambre o frustre cualquier número importante de los deseos humanos normales será derribado, más pronto o más tarde, por las fuerzas que él ha reprimido y, mientras dure, los deformará y pervertirá.

Por desgracia, es posible pensar en un número de deseos humanos normales que los Guardianes tendrán que reprimir. Pero la verdad es que Platón no está concibiendo una sociedad con la vista puesta en que pueda existir alguna vez. Nos está contando a lo que se parecería si los filósofos llegasen al poder, no porque él crea seriamente que llegarán, sino a fin de revelar su concepción de la naturaleza humana en su mejor condición, o, utilizando sus propias palabras, «la justicia en el individuo»⁸¹.

De manera que nos dice que en la ciudad no debe haber extremos de riqueza y pobreza, pero no da indicación alguna de cómo puede conseguirse este fin admirable⁸², y continúa diciendo que los Guardianes tienen que contener la población en el tamaño en el que una ciudad puede preservar su unidad, sin mencionar ahora tampoco los medios, o incluso alguna guía, para determinar qué clase de tamaño puede ser éste⁸³. Glaucon bromea sobre ello, comentando con ironía que a los Guardianes se les ha dado una tarea muy fácil, pero Sócrates responde que todo se reduce a la educación. Con el beneficio del sistema propuesto, cada generación será mejor que la última, y ellos mismos, como fundadores, pueden dejar confiadamente una legislación semejante

⁸¹ Que ésta es la opinión mantenida aquí se indicó ya en el epígrafe «Tema» (pág. 416 con n. 2, *supra*). Las pruebas pueden incrementarse y luego serán objeto de una consideración más completa (págs. 464-467, *infra*).

⁸² Evidentemente, no mediante los impuestos, los cuales mantendrían baja la riqueza individual, pero no la de la comunidad para propósitos tales como la guerra. Cf. 422a.

⁸³ La afirmación, en 423a, de que una ciudad bien gobernada aventajará a las demás, «aunque sólo tenga mil hombres para defenderla», que se cita a veces en conexión con esto, evidentemente no es una respuesta. Los «medios» sugeridos por los festivales matrimoniales (460a, pág. 462, *infra*) apenas son más específicos.

en manos de los Guardianes, así como otras muchas materias, desde la ley comercial, criminal y civil, las regulaciones mercantiles y aduaneras (425c-d), al comportamiento y el decoro sociales y, sobre todo, el deber supremo de no permitir innovaciones de ningún tipo en los estatutos de la fundación —apoyándose totalmente en el principio de que «Los hombres buenos no necesitan instrucciones: ellos descubrirán con facilidad la mayor parte de la legislación necesaria»⁸⁴.

La sección finaliza con un ataque violento, a la manera del *Gorgias*, contra las ciudades que mantienen a toda costa el orden corrupto presente de la sociedad, elevando al poder a cualquiera que complazca sus deseos, y contra la irresponsabilidad de los políticos que los complacen, y concluye por último con una breve mención de las leyes y las instituciones religiosas, todas las cuales se consultarán a Delfos⁸⁵.

5) EL DESCUBRIMIENTO DE LA JUSTICIA: ESTRUCTURA DEL CARÁCTER INDIVIDUAL

En el cuarto libro de la *Política* (IV, 427d-445b) se aborda la cuestión de la justicia en la ciudad. La justicia es la virtud de la ciudad, y la virtud es la virtud de los individuos que la componen.

LA JUSTICIA EN LA CIUDAD

Una vez fundada la ciudad, Sócrates vuelve metódicamente a su objetivo primordial de descubrir dónde se esconden en ella la justicia y la injusticia y qué felicidad reportará a aquella ciudad que lo ejemplifique, dando de lado toda cuestión relativa a las recompensas o al castigo. Actúa por eliminación, partiendo de la suposición de que la ciudad, tal y como ellos la han planeado, al ser completamente buena, tiene que contener todas las virtudes, enumeradas por Sócrates como sabiduría, valor, *sōphrosyñē* y justicia. Si, por lo tanto, ellos pueden identificar las tres primeras, lo que queda será la justicia. Cross y Woozley (págs. 104 y sig.) rechazan este procedimiento inesperado, considerándolo «inútil», sobre todo porque Platón no ha demostrado que las cuatro formas de excelencia son las cuatro únicas, lo cual priva al argumento de toda validez. Puede, por supuesto, haber estado repitiendo una clasificación general-

⁸⁴ 425d-e. Los deberes legislativos de los Guardianes son seguramente más amplios de lo que Cross y Woozley admiten (págs. 101 y sig.). Téngase en cuenta, a propósito, un posterior *obiter dictum* de Platón: que los Guardianes deben tener la misma concepción (*λόγος*) del Estado que tenía «Glaucón» el legislador original, cuando él lo concibió (497c-d).

⁸⁵ A pesar de la importancia de las mismas en un Estado griego, Platón no está aquí eludiendo sus responsabilidades (o la de los Guardianes), porque ésta era una práctica normal y él era totalmente exacto al describir a Apolo como el Πάτριος ἔξηγητής (427c; cf. Guthrie, *G. and G.*, págs. 186 sig.).

mente aceptada u otra con la que él mismo hubiera familiarizado a sus compañeros, pero hay un argumento *ex silentio* en contra de esto⁸⁶. De ninguna manera ofrece a Sócrates la posibilidad de decirnos dónde hay que encontrar las demás.

Si es una ciudad sabia (*sophēt*), guiada por el buen juicio, tiene que tener conocimiento, no ningún conocimiento técnico o especializado, como el arte de la carpintería, la fragua o la agricultura⁸⁷, sino un conocimiento «mediante el cual pueda pensar no en un interés particular, sino en asegurar al Estado como un todo las mejores relaciones posibles, no sólo en el seno del mismo, sino también con los otros Estados» (428c-d). La contraposición entre las artes especiales y el conocimiento del filósofo (que para Platón es también el arte del gobierno, ese «arte más difícil y más grande»⁸⁸) es un desarrollo familiar del socrático «la virtud es conocimiento». La *República* responderá a la cuestión del *Cárñides* (173d y sigs., pág. 162, *supra*): Para vivir necesitamos el conocimiento; pero ¿qué conocimiento? Allí la respuesta se les escapó, como se le escapó a Sócrates (pienso yo)⁸⁹. No es un conocimiento de los medios, sino de los fines, para Platón un asimiento de las Formas y, finalmente, de la suprema «forma del Bien», que sólo el filósofo puede abordar. En nuestro Estado imaginario, evidentemente está limitado a la clase más pequeña (428e), los Guardianes. Igualmente evidente es que su valor colectivo reside en sus hombres combatientes, *no* porque ellos sean los únicos que lo poseen, sino porque el valor o la cobardía de los demás no es decisiva para el carácter del Estado como un todo (429b). Esto es un oportuno recordatorio de que *todo hombre posee en alguna medida todas las características psicológicas*: el único problema es saber cuál es la dominante. Advertimos también que al valor se le concede el amplio alcance que tenía en la «conclusión camuflada» del *Laques*. Es «la capacidad de conservar en todas las circunstancias un juicio adecuado y válido sobre lo que hay y lo que no hay que temer»⁹⁰. La *sōphrosynē*⁹¹ o autodominio del Estado no se restringe a una parte, sino que

⁸⁶ Los testimonios pueden verse en Adam I, pág. 224. La candidata más firme a una quinta plaza sería la δοσιτης (*Prot.* 329c, 330b, c y sigs.), pero, en *Eutifrón* 12a hay una subdivisión de la δικαιοσύνη y, en *Laques* 199d, a las dos se las agrupa de un modo más ostensible (no mediante ή...ἢ, sino τε καὶ).

⁸⁷ El sentido original y todavía normal de *σοφία* (vol. III, pág. 38).

⁸⁸ *Pol.* 292d, donde Platón repite el argumento de que sólo una pequeña minoría puede alcanzarlo.

⁸⁹ *Vid.* especialmente vol. III, págs. 439-441.

⁹⁰ Págs. 131, 133 y sig., *supra*. Aquí no se está subrayando la distinción entre la δρᾶ δόξα y la ἐπιστήμη, pero por supuesto que los Guardianes deberán instruir al ejército. Ésta es la razón de que Sócrates hable de la πολιτική ἀνδρεία y diga que pueden volver sobre esto en otro momento en que no estén buscando la justicia (430c). En su sentido estricto, el valor tiene que basarse en el conocimiento, que sólo pueden tener los Guardianes.

⁹¹ Respecto del significado de la palabra, *vid.* págs. 156 y sig., *supra*. Aquí (430e) Sócrates la explica como el dominio del yo mejor de uno mismo sobre el peor.

consiste en una armonía de la voluntad entre todas las clases respecto de lo que hay que controlar. Ella permanecerá en nuestra ciudad porque las divisiones corresponden a la realidad psicológica, ya que la clase sometida se compone exclusivamente de quienes no *quieren* gobernar, sino ocuparse simplemente de un oficio o una profesión, de ganar dinero y pasárselo bien⁹². Ya he hecho un comentario respecto de la viabilidad de esto.

En lo que toca a la justicia en sí, de repente Sócrates cae en la cuenta de que la han tenido todo el tiempo delante de sus narices, en el principio original de que cada uno debería hacer su propio trabajo y no el de otro⁹³, «llevando a cabo cada uno en la comunidad la única función para la que está mejor dotado por naturaleza» (433a). Esto parece que la hace muy semejante a la *sōphrosynē*, pero de hecho tiene una posición más eminente. Esta última virtud es «la que da a todas las demás la capacidad (*dynamis*) de nacer en la comunidad y, mediante su presencia, conservarla. La «Justicia» es la esencia y fuente verdadera de la virtud en sí⁹⁴. Nettleship llama la atención sobre el hecho de que para Platón las virtudes son *dynameis*, «capacidades para hacer algo», ajustándose por eso a la *aretē* griega, que traducimos tan lamentablemente mediante nuestra palabra «virtud»; «un hombre de gran virtud significa en griego un hombre con una gran capacidad de hacer ciertas cosas»⁹⁵. Este principio, pues, según parece, es la salvaguardia suprema de la ciudad, y su contrario, la interferencia de los miembros de una clase natural en el trabajo de otra, constituye la injusticia.

⁹² Cross y Woozley (pág. 107) observan con cierta inquietud que su acuerdo «parece implicar la atribución a los dominados... de cierto grado de racionalidad». Por supuesto. Como las demás, τό λογιστικόν es una característica humana universal. Cf. pág. 456, n. 99, *infra*. Respecto de «la interpretación de cómo debería gobernarse la ciudad», basta con tener una idea clara sobre qué lado del pan hay que untar con mantequilla. Cross y Woozley hablan de un modo diferente en las págs. 123 y sig.

⁹³ 433a-b. Platón añade de hecho, y repite, una restricción: este comportamiento «o una forma de él» (*τούτον τι είδος*) es la justicia y «en el caso de que se produzca de una cierta manera» (*τρόπον τινὰ γιγνόμενον*). Es difícil ver en qué podría estar pensando, con excepción de lo que sugirió Murphy (*Interpr.*, págs. 10-12), que hacer el trabajo de uno es justicia si no se impone arbitrariamente, sino que es ese para el que cada uno está «mejor dotado por naturaleza». Esto debilita la afirmación dudosa de Cross y Woozley (pág. 110) de que Platón ha pasado de «atenerse al trabajo propio de uno» a «atenerse a la clase propia de uno», confundiendo «el principio económico de la división del trabajo y el principio político de la división de las clases». Para Platón, las clases se componen de individuos que hacen el trabajo para el que están capacitados.

⁹⁴ *Vid.* pág. 417, *supra*, y cf. 444d13, donde ἀρέτη se substituye de repente por δικαιοσύνη. Así Nettleship (págs. 151 y sig.): Aunque se habla de ella como si de una virtud separada se tratase, la justicia «es realmente la condición de la existencia de todas las virtudes; cada una de ellas es una manifestación particular del espíritu de la justicia, que adopta formas diferentes según la función de un hombre en la comunidad».

⁹⁵ *Lect.*, pág. 149. Sobre el valor como una δύναμις, *vid.* 429b, 430b.

LA JUSTICIA EN EL INDIVIDUO (435d-444a)

Hasta ahora todo va bien, pero el Estado se construyó exclusivamente y se buscó en él la justicia porque «nosotros pensamos que, si intentamos verla primero en algo más grande, percibiríamos más fácilmente su naturaleza en el hombre individual»⁹⁶. El paso siguiente, por lo tanto, consiste en transferir nuestros hallazgos al individuo y ver si ellos encajan con la advertencia de que los métodos utilizados conducirán sólo a una respuesta provisional y aproximada: una respuesta final necesitaría «un mayor rodeo». En el libro sexto (504b), Sócrates vuelve sobre esta salvedad y explica que el «camino más largo» es el que conduce hacia la Forma del Bien en sí, algo más elevado aún que la justicia, lo cual se continúa con detalle en los libros sexto y séptimo⁹⁷. La investigación presente parte del principio socrático, tan vulnerable en el plano lógico, y tan esencial para la creencia socrática en valores morales establecidos, de que, si nosotros aplicamos a dos cosas, diferentes en otros aspectos, el mismo epíteto, la consecuencia es que ese epíteto representa algo idéntico en ambas⁹⁸.

Lo primero que se dice es que los individuos *tienen* que mostrar las mismas características que el Estado, porque un Estado no es sino los hombres que lo componen. Esto parecería zanjar la cuestión de antemano, pero el aspecto que hay que decidir (dice Sócrates) es si las tres formas fundamentales de la actividad psicológica —la intelectual, «la fogosa» y la apetitiva— pueden ser ejercitadas por una *psyché* unitaria única, o cada una de ellas presupone una facultad o elemento distinto. Esto se resuelve apelando a un principio de no contradicción, que se formula así: Una cosa no puede ser al mismo tiempo sujeto agente o sujeto paciente, de modos diferentes, en la misma parte de ella, en relación con el mismo objeto. Ahora bien, la sed es en sí simplemente un deseo de beber como tal; sin embargo, hay circunstancias en las que el mismo hombre tiene sed, pero no está dispuesto a beber. Dado que nosotros no podemos atribuir el deseo y la contención a la misma fuente psicológica, en el alma debe haber, por lo menos, dos elementos, el apetito controlado

⁹⁶ 434d, cf. el libro segundo, 368e-369a.

⁹⁷ Vid. sobre esto Cross y Wootzley, págs. 112-115. Algo de lo que dicen en la pág. 114 puede cuestionarse. Todo, en 435d, no es posible que, en su contexto, se refiera a ninguna otra cosa que no sea la cuestión de los tres elementos del alma, y la contraposición entre el libro cuarto y los libros quinto y sexto no es entre «ser más inteligente y de buen juicio» y poseer *conocimiento*. El conocimiento (*ἐπιστήμη*) es la palabra clave de ambos pasajes, y la naturaleza de φυλακικὴ ἐπιστήμη (428d) no se especifica en ninguna parte del primero de ellos. Cross y Wootzley caracterizan acertadamente los dos métodos como psicológico o empírico y filosófico respectivamente, pero sigue habiendo algunas dificultades. Vid. Adam I, págs. 244 y sig.; Murphy, *Interpr.* págs. 9 y sig.

⁹⁸ 435b. Cf. pág. 426 con n. 27, *supra*, y vol. III, págs. 413 y sig.

por la razón⁹⁹. Una vez más, la razón por sí misma no siempre es suficiente para garantizar la resistencia a un apetito que ella puede decirnos que es malo o perjudicial. Si cedemos a él, sentimos cólera o remordimiento, inspirando un tercer elemento, el fogoso o apasionado, que normalmente lucha como auxiliar de la razón, pero que no es idéntico a ella; una mala educación puede corromperlo, poniéndolo del lado del apetito.

Una vez sentado que el alma tiene estos tres elementos, Sócrates se siente con razones para concluir que las virtudes del ciudadano individualmente (*ἰδιώτης*) son las mismas que las del Estado como un todo. Su sabiduría reside en su facultad racional, la cual como los Guardianes en la ciudad, piensa en el bienestar del hombre en su totalidad, y su valor (físico y moral), por supuesto, en el elemento fogoso, cuya parte específica es obedecer y ayudar a la razón. La educación asegurará su alianza. Su *sōphrosynē* consiste en una aceptación voluntaria de que la razón dene tener el control y mantener los apetitos dentro de los límites, más allá de los cuales no están realizando su trabajo propio y echan a perder la vida entera del hombre. Un individuo dotado de semejante organización natural y entrenado será justo y se manifestará a sí mismo exteriormente en el tipo de vida que suele ser denominado justo o moral, porque es impensable que un hombre semejante pueda malversar dinero, traicionar a los amigos o a la ciudad, cometer robo, sacrilegio, perjurio, adulterio, etc.¹⁰⁰ La justicia en sí, no obstante, no es un modo de acción, sino un estado interior. Ahora se dice que es, no *idéntica* al principio de la división del trabajo, sino *semejante* a él (*τοιοῦτόν τι* 443c) y el principio en sí es una *imagen* o *reflejo* (*εἴδωλον*) de la justicia. Del mismo modo que la salud se origina en una relación armoniosa entre los diversos elementos constitutivos del cuerpo, siendo los buenos los que tienen el control, así también una relación adecuada entre nuestros elementos psicológicos es la condición de la justicia. La búsqueda finaliza, y se da una respuesta final por igual a Polemarco, a Trasímaco y a sus hermanos sofistas. Todos, desde Protágoras a Calicles, buscaban la justicia exclusivamente en el comportamiento externo, y sus sugerencias, si no simplemente erróneas, resultaron ser incompletas. Además, dado que la virtud es una especie de salud o cordura psicológica, y el vicio una enfermedad, deformidad o debilidad (444c), la cuestión siguiente de cuál com-

⁹⁹ A la razón, considerada como característica humana universal, se la denomina aquí *λόγος* y *τὸ λογιστικόν*. De un modo semejante, en el *Fedro* es *λογισμός*, y consiste en la capacidad de formar conceptos generales a partir de la experiencia sensorial (249b, pág. 409-410, *supra*).

¹⁰⁰ 442d-443b. Algunos han visto un problema en la relación de la concepción platónica de la justicia como condición del alma y la concepción ordinaria de la misma como abstención de una acción mala. Incluso se han escrito artículos que discuten seriamente el «problema» sin referencia a este pasaje. Evidentemente, no era un problema para Platón, ni, a la luz de la *Rep.* considerada en su totalidad, hay razón alguna para que haya podido serlo.

pensa más se hace irrelevante, porque nadie (dice Glaucon) sacrificaría de buena gana la salud por algún fin externo como la riqueza o el poder¹⁰¹.

La marca esencial, y la fuerza motriz interna, del alma es *érōs*, la corriente de deseo que puede dirigirse hacia diferentes canales (págs. 407-408, *supra*). En consecuencia, la razón en sí es una forma de amor (como indica su nombre más usual, «el elemento filosófico»), descrito en el libro segundo como ese elemento ínsito en el hombre que le hace encariñarse con lo que comprende y, a su vez, hace que desee comprender aquello que le atrae¹⁰². El elemento fogoso (*θυμοειδές*) abarca tres cosas: (a) el espíritu de lucha, (b) lo que hace que un hombre se indigne ante la injusticia y que un cobarde se indigne cuando él mismo es consciente de su cobardía, (c) la ambición y la competitividad¹⁰³. Para designar al apetito usa Platón el término (*epithymia*) que en ocasiones aplica al deseo en general. Así, en el libro noveno, atribuye una *epithymia* separada a cada impulso psicológico, confirmando al mismo tiempo que aplica el término especialmente a lo más bajo «debido a la intensidad de los deseos de comida, bebida, sexo y demás y a la intensidad del deseo de dinero, que es el modo principal de satisfacerlos» (580e). De manera que, como dice Nettleship (pág. 158), «el conflicto real no se da entre la razón como tal y el deseo como tal, sino entre las diferentes clases de deseos».

¿EN QUÉ SENTIDO ES EL ALMA TRIPARTITA¹⁰⁴?

Este tema es de cierta importancia porque se refiere a la creencia platónica en la inmortalidad. En los tres elementos psicológicos, como ya dije (pág. 405, *supra*), no es difícil reconocer al auriga y a los caballos del *Fedro*, y he argumentado que ellos no representaban división alguna en el seno del alma misma, que, como en el *Fedón*, era inmortal y afín a lo divino, sino que nacían de su asociación con la existencia terrena y la rueda del nacimiento (págs. 405-407).

¹⁰¹ Sobre la analogía socrática omnipresente (y sofística) entre la moralidad y la salud, *vid. también* pág. 164, *supra*.

¹⁰² Nettleship, pág. 157. Esta descripción de las partes sigue muy de cerca a Nettleship. Recordemos que, en el *Fedro*, el mismo conductor de los caballos siente el deseo del amado (págs. 389-390 y 407, *supra*).

¹⁰³ Cross y Wootzley, pág. 123, ofrecen una buena exposición de la cuestión, que responde a la concepción, dicho sea de paso, de que Platón coloca un tercer elemento exclusivamente para equilibrar las tres clases que hay en el Estado.

¹⁰⁴ Para designar lo que la mayoría de los especialistas llaman «partes» del alma, Platón usa por lo general o el artículo con oración de relativo (*tò φ λογίζεται*, 439d) o un adjetivo («lo fogoso»), o los sustantivos *γένη* y *ειδή*, clases o variedades. *Μέρος*, que suele significar «parte», se usa en 442b-c, pero *γένος* es el único substantivo que aparece en el resumen total de la doctrina en 443c-e. El artículo de Cornford, «The Division of the Soul», en *Hibbert J.*, 1930, es esclarecedor sobre este punto.

Esto se apoyaba en gran parte en la concepción del alma como motivada plenamente por *érros*, una corriente única de deseo susceptible de ser canalizada en tres direcciones principales, de las cuales sólo una es conceivable respecto del alma en su pureza. En la misma *República* (libro décimo, págs. 533 y sig., *infra*) repite Platón que el alma, en su estado puro, no es en absoluto tal y como la vemos ahora, impedida por el cuerpo y otros males. Un compuesto tan imperfecto, dice él, difícilmente podría ser inmortal, y sólo cuando la veamos en sí misma conoceremos si es compuesta o simple. Esto parecería solucionar la cuestión, y los especialistas sólo pueden mantener la concepción de un alma tripartita en su propia esencia postulando una «contradicción irresoluble» entre los libros cuarto y décimo (Cross y Woozley, pág. 120). No es ésta mi impresión del modo en que Platón compuso la *República*. Cross y Woozley citan el libro séptimo, 518e, donde se dice que las virtudes diferentes de la razón no están muy distantes del cuerpo, e incluso que la sabiduría puede verse afectada negativamente por la unión temporal del alma con él, como prueba de que Platón vio la dificultad sin reconocer su alcance. Pero citan el texto sólo en parte. De las demás virtudes dice Platón que «no estaban *allí* antes, sino que se han implantado mediante los hábitos y la práctica», y de la sabiduría, que ella es una cualidad de *algo más divino*. Difícilmente podría haber afirmado con mayor claridad que es sólo la asociación con el cuerpo la que exige que las virtudes se relacionen con las partes más bajas del alma.

Para Cross y Woozley, «la plática psicológica de Platón es metafórica» (pág. 126), como es casi siempre, añaden ellos, una plática psicológica. Del mismo modo, Patterson, aunque concluye correctamente que la «división tripartita... afecta sólo a las funciones del alma encarnada, mientras que, en sí misma, el alma es simple», exige la metáfora por esa razón «figurativa» (*P. on I.*, pág. 88). Esto puede ser una impresión errónea. En este punto Nettleship tuvo la respuesta. Cuando Platón pregunta si nosotros buscamos el conocimiento, sentimos cólera y tenemos deseos físicos con cada una de las tres facultades respectivamente, o si la totalidad del alma está implicada todas las veces, la cuestión es importante para él por la estrecha conexión que hay en su mente entre el individuo y la sociedad. Para él,

el carácter de una nación o un Estado es el carácter de los hombres individuales que lo conforman... Si resultase que la totalidad del alma estuviese implicada por igual en cada una de estas actividades diversas (cada una de las cuales es especialmente característica de las funciones de una clase social), se plantearía la cuestión de si a cualquier alma no se la podría emplear igualmente bien en cualquiera de estas funciones sociales y si cualquier hombre no podría ser igualmente un gobernante, o un soldado o un comerciante. La estructura total de la sociedad, tal y como Platón la concibe, se basa en el hecho de que las actividades en cuestión son actividades de las diferentes «partes» del alma y de que, aunque cada una de estas partes está presente en

cierto grado en cada hombre, las partes diferentes se desarrollan de un modo muy diferente en hombres diferentes¹⁰⁵.

Si poner «partes» entre comillas parece una petición de principio, podemos recurrir a la concepción del alma como movida por *éros*, si no *éros* en sí, una fuerza motriz única, que, mediante la asociación con el cuerpo, se desvía hacia tres canales principales. Por supuesto que en sí misma es una unidad, una pasión divina por la sabiduría solamente (libro décimo, 611b-e) y, sobre la tierra, puede llevar a cabo la unión terrestre llevando a los tres impulsos a la armonía o la concordia, exactamente igual que el Estado lleva a cabo su unidad: «...de manera que cada individuo, haciendo una actividad, la suya propia, pueda llegar a ser no muchos, sino uno, y, de ese modo, la ciudad entera pueda llegar a ser una» (423d). Si tomamos también al *Fedro* en consideración, ahora resultaría evidente que, cuando Platón escribió el libro décimo, no había olvidado lo que dijo en el libro cuarto. El único cambio vino después del *Fedón*, donde se atribuían la pasión y el apetito al cuerpo, no al alma encarnada¹⁰⁶. El alma sigue siendo esencialmente lo que era allí, simple y afín a lo divino.

NOTA SOBRE LA RESPONSABILIDAD MORAL

Cross y Woozley (págs. 128-130) plantean una cuestión importante sobre la doctrina del alma tripartita en su relación con la responsabilidad moral. «Si el alma del hombre, o su yo, se compone de estos tres elementos, ¿cómo puede ser algo que esté por encima de ellos? Y si no lo es, ¿cómo se le puede considerar responsable, y menos aún moralmente responsable, de sus acciones?». Es improbable que Platón se haya planteado esta cuestión, dicen ellos, porque «la idea de la responsabilidad personal apenas si fue normal en el pensamiento griego, si es que lo fue alguna vez». Yo sugiero que, como mantuvo Sócrates (véase vol. III, págs. 444 y sig.), el yo es la razón, a la que el mismo Sócrates, y después de él Platón, alude simplemente como *psyché*. La parte filosófica del hombre vivo, la única parte inmortal (como acabo de argumentar), cuando se halla inmersa en el ciclo de la encarnación se siente aturdida por los sentimientos y los deseos que las necesidades y las molestias del cuerpo han inculcado en ella (y que realmente se le atribuyen al cuerpo más que al alma en la doctrina más simple del *Fedón*). En general, el hombre racional es responsable de su control¹⁰⁷, del mismo modo que la mayoría de la gente

¹⁰⁵ Lectt., págs. 154 y sig. Sobre el carácter del Estado como en modo alguno diferente al de los individuos que lo integran, vid. 435e, VIII, 544d.

¹⁰⁶ Págs. 335 y sig., *supra*. Sobre la razón del cambio, pág. 404 y sig., *supra*.

¹⁰⁷ Cf. la explicación socrática de «ser dueño de uno mismo», en 430e-431a, y la descripción del rey-filósofo como βασιλεύων αὐτοῦ en IX, 580c. Andersson pone de relieve que *psyché* y

no diría hoy que carecemos de la capacidad de resistir las tentaciones; pero si deja que tomen la delantera, puede desarrollar una condición patológica (respecto de la analogía platónica con la salud corporal, *vid.* pág. 456, *supra*), en la cual la capacidad de resistencia ya no está en su poder. Aristóteles fue severo con tales personas, argumentando que, al aceptar voluntariamente un modo de vida determinado, ellos eran responsables de su situación presente (*EN* 1114a3-7), pero es posible que Platón haya simpatizado más con la concepción moderna de «la responsabilidad disminuida». Al hombre injusto lo tiranizan sus pasiones. Está loco, trantornado (μανιόμενος, ὑποκεκινηκώς, 573c). Hemos visto también el importante papel que juegan las circunstancias, las familiares y las demás, y en el *Timeo* (86b-87b) son sorprendentes los orígenes psicosomáticos y externos que se atribuyen a los vicios.

6) LAS MUJERES Y LOS NIÑOS EN EL ESTADO PLATÓNICO. CON UN APÉNDICE SOBRE LA DIRECCIÓN DE LA GUERRA

(IV, 445b-V, 471c)

Después de acabar con la justicia, Sócrates iba a completar el plan original volviendo a la cuestión de la injusticia en el Estado y en el individuo y había llegado a citar hasta aquí cuatro tipos inferiores de constitución para la investigación, cuando sus amigos le detuvieron en ¹⁰⁸ scco. Entre la legislación que podía dejarse a expensas de los Guardianes, había mencionado a la ligera «las mujeres, el matrimonio y la generación de los hijos» como cuestiones que deberían acordar siguiendo el proverbial principio de «todas las cosas en común entre los amigos» (423e). Si piensa que puede lograr eso, está equivocado. ¿Qué es lo que quiere decir y cómo se organizará este aspecto vital de la sociedad? Él se queja enérgicamente de que tema tan vasto y difícil conducirá a una discusión sin fin y, en cualquier caso, no está en modo alguno seguro de ello. Puede que su plan no sea viable o, en el caso de que sea viable, no sea deseable. Pero los demás son inexorables: no le perdonarán.

Esta insistencia en volver a discutir el porqué y el cómo de una reforma social radical indica quizás que Platón consideró su Estado como dentro de

«uno mismo» (αὐτός) se usan a menudo como intercambiables (*Polis and Psyche*, págs. 92 sig.), aunque sin señalar explícitamente que esto implica una separación de un elemento de la *psyche* (encarnada) de los demás.

¹⁰⁸ Por eso a veces se dice que esta sección (incluso lo dice el mismo Platón, VIII, 543c) es una digresión, pero no es más que el establecimiento del Estado mismo, respecto del cual es un regreso. Sobre la cuestión de si los libros 5-7 son una inserción posterior, *vid.* la notas a pie de página en el libro de Andersson, *Polis and Psyche*, pág. 123. Que esto pueda ser cierto, referido a los libros sexto y séptimo al menos, parece increíble.