



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

El lenguaje filosófico-político en la obra de Platón

El mito de la caverna, política y filosofía
en la *República* de Platón

Antonio Alegre Gorri



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- Compartitqual 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - Compartitqual 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-ShareAlike 3.0. Spain License.**

U N I V E R S I D A D D E B A R C E L O N A

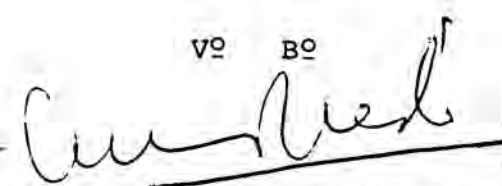
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA Y DE LA CIENCIA

TÍTULO : EL LENGUAJE FILOSÓFICO-POLÍTICO EN LA OBRA DE PLATÓN

SUBTÍTULO : (EL MITO DE LA CAVERNA: POLÍTICA Y FILOSOFÍA EN
LA REPÚBLICA DE PLATÓN)

VO BO


Dr. Emilio LLEDÓ ÍÑIGO

R. 93

Tesis para acceder al
grado de Doctor de:
Antonio ALEGRE GORRI

Director de la Tesis:
Dr. Emilio LLEDÓ ÍÑIGO

BARCELONA SEPTIEMBRE 1983

Volume I

CAPÍTULO V. 6. LOS MODELOS Y EL AGONALISMO.

"Le thème agonal veut que nous recherchions également l'essence de l'Injustice. Ainsi nous saurons qui, de Thrasymaque ou de Socrate, avait raison et laquelle, de la Justice ou de l'Injustice mérite l'éloge."

(V. Goldschmidt, Les dialogues de Platon, Paris, P.U.F., 1971, p. 274) (298)

El agonalismo, transmutado en dialéctica, genera unas ideas, unas entidades, unos universales de valor absoluto que, buscados a partir de unos modelos (Modelos 1, los llamaremos) ofician y fungen, a su vez, de modelos (Modelos 2) para todas las cosas y, a la luz de los cuales, todo debe ser analizado.

Los modelos (1) serían: las técnicas artesanales, la pintura, la religión, la literatura, la medicina, las matemáticas y la geometría y los modelos económicos.

Los modelos (2) serían las Ideas y toda su doctrina racional.

"Ἄρ' οὖν, ἢν δ' ἐγώ, εἰ γινωσκέμεν πᾶσι θεασκόμεθα λόγῳ, καὶ τὴν δικαιοσύνην ἀδελφῆς ἕδομεν ἢν γινωσκέμεν καὶ τὴν ἀδικίαν;"

("Entonces -seguí-, si contempláramos en espíritu

cómo nace una ciudad ¿podríamos observar también cómo se desarrolla con ella la justicia e injusticia?" (Rep. 369a) (De la mencionada traducción.) (299)

"Si edificamos una ciudad desde sus cimientos (... τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν -Rep. 369c-). (He dejado sin traducir la palabra λόγῳ, véase nota 299), nos percataremos de que ésta se basa, a lo que parece, en nuestras necesidades (ἢ ἡμετέρα χρεία)." (300)

"Ninguno de nosotros es autosuficiente y necesita de muchas cosas (... ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ἐνδεής ."

Las primeras civilizaciones (οἰκῆς), aún no Estados, ya se basaban en este principio de la necesidad y la organización que tales necesidades generaba.

"Así, pues, cada uno va tomando consigo a tal hombre para satisfacer esta necesidad y a tal otro para aquélla; de este modo, al necesitar todos de muchas cosas, vamos reuniendo en una sola vivienda a multitud de personas en calidad de asociados y auxiliares, y a esta cohabitación le damos el nombre de "ciudad". (Rep. 369c) ("... ταύτην εἴς συνουσίαν ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα").

El principio de la necesidad está completado con otro: el del beneficio. Todos los intercambios se hacen en vistas al beneficio. ¿Cuáles son estas necesidades? La provisión de alimentos para mantener la vida y la existencia.

" Ἀλλὰ μὴν πρώτην γε καὶ μέγιστην τῶν χρειαῶν ἢ τῆς τροφῆς παρασκευῆ ἐστὶν εἶναι καὶ ζῆν ἐνεκεν "

(Rep. 369 d).

La habitación, la segunda; el vestido y cosas semejantes, la tercera. Y en cuarto lugar estipula un principio de gran importancia: la división del trabajo. Este principio económico se justifica por dos razones: la eficacia y las diferencias innatas de las personas. El mencionado principio se formula así en República:

"Una ciudad constará, como mínimo indispensable, de cuatro o cinco hombres... y es preciso que cada uno de ellos dedique su actividad a la comunidad entera, por ejemplo, que el labrador, siendo uno solo, suministre víveres a otros cuatro y destine un tiempo y trabajo cuatro veces mayor a la elaboración de los alimentos de que ha de hacer partícipes a los demás... y al hablar tú me doy cuenta de que, por de pronto, no hay dos personas exactamente iguales por naturaleza, sino que en todas hay diferencias innatas que hacen apta a cada una para una ocupación... Una sola persona dedicada a un

oficio solamente trabaja mejor que dedicada a muchos oficios." (Rep. 359 e - 370 b) (Parafraseo de la mencionada traducción) (301)

He hablado, poco ha, del modelo económico en la filosofía de Platón. Desarrollaré este tema. Si hemos de creer a Platón -y parece que hay que creerle, pues en esto coincide con Jenofonte, cfr. Memor. III, 9, 3, 15 y Cirop. VIII 2, 5- también Sócrates defendió el principio de especialización y diferencias innatas.

No me resisto a transcribir lo que dice Jenofonte:

"Y otra vez, al preguntárse del valor si era cosa de aprendizaje o de nacimiento: Creo yo -contestó- que, así como un cuerpo es por naturaleza más resistente que otro para las fatigas, así también resulta de naturaleza más fuerte un alma que otra frente a los peligros. Pues veo que hombres que se crían en las mismas leyes y costumbres mucho difieren unos de otros en valentía. Mas tengo, sin embargo, por cierto que cualquier naturaleza con el aprendizaje y ejercicio se acrecienta en el valor... Y así veo yo también igual en todas las demás cuestiones tanto ser los hombres por naturaleza diferentes los unos de los otros como dar mucho de sí por el esfuerzo y el cuidado. Con que de aquí resulta claro que todos, así los de más generoso natural como los peor dotados por naturaleza, en aquello en que quieren

gozar de buen renombre, en ello tienen que aprender y ejercitarse." (III, 9, 1 a 3) (302)

Las semejantes formulaciones socráticas son evidentemente una crítica a la sociedad ateniense y al gran radicalismo igualitario de la democracia. La diferencia con Platón radica en que éste confiere al principio un vuelo teórico-mo-
déllico más importante que Sócrates.

L. Robin ve muy bien cómo este principio tiene una enorme importancia por cuanto se erigirá en paradigmático, como poco ha he afirmado, para teorías más importantes y decisivas en la doctrina.

"C'est l'idée (habla de clarificar una importante idea en la filosofía de Platón) que la división du travail doit s'accompagner d'une attribution des Idées qui soit en rapport avec les aptitudes naturelles de chaque individu. Il s'agit donc d'harmoniser la fonction, en elle-même et dans ses effets, avec la nature, de manière à réaliser dans chaque cas la perfection telle qu'elle résulte de l'exercice d'une fonction naturelle." (L. Robin, op. cit., p. 212)

¿De dónde emerge el concepto de Justicia?

"La vertu par excellence, la justice, le bien

bien moral, c'est de faire chaque cas ce à quoi on est naturellement propre; dans ce cas, c'est, selon la formule du IV^e livre de la République (432 b- 433 c) "la propriété de l'action" (ὁμοεισότης) la principale affaire dans une société bien organisée, c'est donc de mettre chacun à sa place et d'assigner à chacun sa fonction." (L. Robin, op. cit., p. 212)

Uno de los principios generales de Platón es el que se adquiere en una de sus obras de madurez más logradas, a saber, El Sofista. Dicho principio es el de lograr la unidad en la multiplicidad, o la unidad de la multiplicidad, o los principios de inteligibilidad de todo, los cinco grandes géneros. Estamos en plena descripción de qué sean las Formas:

En un espléndido recordatorio del Mito de la Caverna (Sofista 254 a-b), Platón distingue al sofista del filósofo. ¿Cuál es la diferencia?

"El sofista se refugia en la obscuridad del No-Ser, donde está, gracias a la costumbre, hábilmente acomodado como en su casa; y es la obscuridad del lugar lo que hace que se vuelva tan difícil de percibir... Mientras que al filósofo, cuyos pensamientos tienen que ver constantemente con la naturaleza de la realidad, es difícil verlo porque su región es demasiado brillante, y porque el ojo del alma común no puede resistir, con mirada fija, la

de lo divino."

(He usado la traducción de F. M. Cornford, La teoría platónica del conocimiento, Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 240)

F. M. Cornford en la mencionada obra (p. 241) ataca las pretensiones de Taylor (Plato, 1926, p. 387) de identificar dialéctica con lógica formal. La dialéctica estudia las Formas y las relaciones entre ellas, y las Formas son los significados de los nombres comunes y los verbos y tales significados denotan y constituyen una ontología, es decir, la ciencia que estudia la estructura de la realidad.

¿Qué formas se consideran? Platón dice (Sofista 254 b) :

"No consideremos a todas las formas por temor a sentirnos confundidos en una multitud semejante, sino que elijamos algunas de aquellas que son reconocidas como las más (o muy) importantes, y consideremos en primer lugar sus diversas naturalezas y luego en qué medida son capaces de combinación con otras." (De la traducción de Cornford.)

Estos géneros o Formas son Existencia, Movimiento, Reposo, Diferencia y Mismidad, por este orden.

La Existencia, que es idéntica a sí misma como significado, adquiere su pleno significado en las determinacio-

nes. Cada forma es la misma (Identidad) que sí misma, pero diferente de las otras (Diferencia).

Así, podríamos establecer las siguientes correlaciones:

La Existencia se mezcla con la Mismidad.

La Existencia se mezcla con la Diferencia.

El Movimiento se mezcla con la Mismidad.

El Movimiento se mezcla con la Diferencia.

El Reposo se mezcla con la Mismidad.

El Reposo se mezcla con la Diferencia.

(cfr. Sofista 254 d - 255 e).

No creo que Platón haya dejado nunca de considerar como una Forma la Justicia y, en general, las entidades morales. Desde Parménides parece que Platón no confiere el rango o estatuto de Formas a ciertos nombres denotadores de ciertos objetos (303).

¿Qué deseo mostrar con esta incursión en el Sofista? Algo muy importante y decisivo y que no se ha tratado muy a menudo: La relación intensa -dialéctica- entre las Teorías políticas de Platón que estamos comentando y sus doctrinas más depuradamente lógico-metafísicas.

Cuando Platón habla de las posibilidades de comunicación o no entre las Formas en el Sofista yo puedo rastrear una lectura política muy coherente. Soy consciente, no obs-

tante, de que este ejercicio que realizo necesita una más pausada comprobación y contrastación.

El Académico ha atacado a los materialistas. Pero también tiene que introducir correcciones al inmovilismo de Parménides. Unas Formas pueden mezclarse con otras, otras no.

"Extranjero: Supongamos que ellos (los idealistas) dicen, si quieres, primero que nada tiene ninguna posibilidad de participar en manera alguna de nada. ¿No sucedería que el movimiento y la quietud no participarían en modo alguno del ser?

Teeteto: No existirá."

(Sofista 251e 10 - 252a 4) (Traducción de A. Tovar.)

Si los distintos grupos sociales y sus respectivas funciones (especificadas en las obras políticas) están separados entre sí de manera total, entonces es imposible pensar incluso -y sobre todo- la polis, el Estado o cualquier organización civil. ¿Cómo puede pensarse que haya algunas Formas (o grupos sociales) si no se referencian o adquieren su existencia y significación por el Ser? El Estado confiere sentido a los grupos. O, aliter, si faltan esos principios o funciones esenciales -poco ha se trataba de la división del trabajo y las innatas diferencias: principios esenciales a todos grupos o clases que hacen que éstas se conviertan en Estado (luego estos principios serán ampliados, es decir, en el Estado existen más esencialidades que las hasta ahora vistas)-

"no existirán los grupos, al menos como ordenados". Pero ¿es posible pensar la existencia de grupos acósmicos? No. Eso equivale a la inexistencia de la sociedad.

"Pues, con esta conclusión, inmediatamente todo queda destruido."

(Sofista 252a5) (De la traducción de A. Tovar.)

Veamos la otra hipótesis:

"¿Y qué ocurriría si permitiéramos que todo tuviera poder de participar lo uno con lo otro?"

(Sofista 252 d 5) (De la traducción de A. Tovar)

Hablando, como está, del Movimiento y del Reposo, se concluiría:

"que el movimiento mismo siempre estaría quieto, y a su vez la quietud se movería, si pudieran aplicarse el uno al otro." (Sofista 252 d 5)

Pero esto es un absurdo lógico (el Sofista es un ejercicio de clarificación lógica): *Ἀλλὰ μὴν τοῦτο γέ που ταῖς μέγισταις ἀνάγκαις ἀδύνατον, κίνησιν τε ἕσταισθαι καὶ στάσιν κινεῖσθαι;*

(Sof. 252 d 10). ¡Pero nada nos impide aplicar la lógica a la política!

Si todo se mezcla, no puede funcionar la polis, ob-

viamente.

Si no existe una división del trabajo, no puede funcionar la sociedad ni el Estado.

La conclusión que se impone es que unas Formas pueden mezclarse y otras no. La lectura política que tras esto late es: se recrea la polis, el Estado, como una Totalidad, formada de partes interrelacionadas con específicas funciones y que tienden a una situación de equilibrio. Sabemos que esta situación existía, más o menos -y digo más o menos porque los egoísmos intentaban impedirlo- desde que se fundó la polis. Pero en la época platónica la tendencia al desmembramiento del Todo era muy acusada. De ahí que se haya dicho, y con razón, que la filosofía política de Platón es un magno intento de evitar el cuarteamiento de la polis. Cuando poco ha he afirmado que Platón inventó la Filosofía del Estado me refería a esto. Se trata de la filosofía justificadora de la eunomía.

Mediante la dialéctica -método omnicomprensivo y omniabarcador- el filósofo, que no el eidólico sofista, puede discernir los géneros y sus relaciones.

"Entonces el que es capaz de hacer esto, puede percibir una figura en muchas, estando cada objeto separado, extendida a todos ellos, y otras muchas figuras diferentes entre sí comprendidas por por una exterior; y a su vez una en la que se reú-

nen muchos conjuntos; y muchas perfectamente definidas; esto en lo que cada una de las cosas puede tener en común y en lo que no, es saber dividir por géneros." (Sofista 253 d-e)

(De la traducción de A. Tovar. Siguiendo a Cornford he traducido *γενῶν γένους* por géneros, en vez de clases, como traduce A. Tovar.)

Añade Tovar en nota 61a, muy adecuadamente:

"El pasaje señala en precisión la tarea de la dialéctica: no sólo asciende, sino desciende; no sólo unifica, sino separa, como señala Arangio - Ruiz siguiendo a Stenzel."

Véase cómo el Mito de la Caverna es un perfecto ejemplificador, utilizando la imagen, del quehacer dialéctico. Quehacer dialéctico que se aplica fundamentalmente a las relaciones y separaciones entre ideas -aquí los cinco muy importantes omniabarcadores y ejemplificadores géneros- pero que, descendientemente, y a la luz de los cuales se clarifica e ilumina la Caverna de las falsas concepciones del Estado. El hilo conductor del Mito de la Caverna, nada forzado, es quien me ha posibilitado la lectura política de los lógico-metafísicos pasajes del Sofista. (304)

El Ser es la figura desparramada en muchas (por ejemplo movimiento y Reposo) que están separadas (movimiento y reposo son contrarios); a la inversa, muchas otras figuras

diferentes (el Movimiento y el Reposo) se ven comprendidas por una exterior superior. Estos géneros son diferentes, distinguibles, pero tienen algo en común: la predicación de su existencia.

La lectura política diría: El filósofo, que posee la dialéctica, es el único que puede reconstruir ($\lambda\sigma\tau\epsilon$) realmente qué es el Estado. ¿Y qué es el Estado? La figura total donde se da una forma onniabarcadora, el Ser, los principios esenciales reguladores y constitutivos del Estado -por ejemplo, las diferencias innatas y el principio técnico decisivo de la división del trabajo, que es lo que estamos comentando; y he dicho, por ejemplo, porque, a medida que avanza la República, iremos viendo otros substantivos principios- que son siempre idénticos a sí mismos (Mismidad) y no varían, a pesar de los diferentes pueblos o póleis (Reposo), y que se extiende, recorre, a otros géneros, como las clases sociales e individuos (que han de estar regulados por tales principios, si no queremos caer en una anarquía acósmica, es decir, en la anarquía negativa, disolvente del Estado como organización necesaria -no me refiero al concepto de anarquía como modelo político-histórico, que todos conocemos, pues ésto no es acósmico, sino ordenado, sólo que de manera distinta, y mejor, diría yo, que las ordenaciones que la historia ha cristalizado-, que son diferentes entre sí (Diferencia), pero con diferencias, unas veces substantivas, las diferencias innatas y las funcionales, otras accidentales (Movimiento, ya que el Estado no es ni utópico, ni acróico, sino que deviene -iy

mal a veces!- en el Tiempo.

"... τοῦτο δ' ἔστιν, ἢ ἅπαντων ἐκείνων
 δύναιτο καὶ ὅτι μὴ, διακρίνειν κατὰ γένος
 ἐπιστάσθαι"

"esto, en lo que cada una de las cosas puede tener en común y en lo que no, es saber dividir por clases." (Sofista 254e1)

Es ésta una correcta, científica explicación, desde el reino de las Formas de qué sea el Estado. Explicación de la que no cabe hablar de reaccionarismo. Creo haber efectuado una muestra y un desarrollo de las líneas encabezadoras del capítulo V E, a saber, "sin embargo, la teoría platónica de las ideas y el conocimiento no contradicen, en absoluto, a un ideal democrático." (E. Lledó, op. cit., p.90 - 91)

El antidemocratismo platónico, que también lo hay, vendrá de otras variables, como ya mostraremos.

En República, y otras obras políticas, ese Ser, ese Estado, exhibe una forma superior, la Justicia, que curiosamente, cuando de ella se habla, se define como el resultado del correcto orden, de forma muy parecida a como se habla aquí del orden lógico-ontológico de los géneros que se pueden mezclar o no.

Las Formas diferentes son complementarias. Las fun-

ciones asignadas a los grupos sociales de la República son funciones de asignación necesaria. Y responden al modelo que estamos comentando.

CAPÍTULO V. 7. EL DISCURSO DEL NO-SER Y EL PARRICIDIO.
O DE LA CONTINUACIÓN DEL MITO DE LA
CAVERNA. LA ALTERIDAD.

La continuación del Mito de la Caverna es patente. En la alegoría se nos decía que los engañados deberían ser enseñados. Una variante del Mito: ¿y los engañadores? Deberían ser expulsados de la Polis.

Los sofistas son peligrosos porque enseñan el error, la apariencia, el no-ser. Pero, si según el Padre Parménides, el no-ser es impronunciable, entonces el sofista se puede atrincherar en un "inaccesible refugio". Sólo resta una salida: la comisión del parricidio filosófico. Si existe la oposición total entre ser / no-ser nos moveríamos dentro de un modelo autoritario, basado en la dialéctica de la radical separación. Y así no se puede articular un modelo político racional.

Ya Sócrates había proclamado, en el plano gnoseológico-educativo la oposición ser / no-ser, como saber / no-saber, pero dentro de una dialéctica integradora y de liberación y aprendizaje, y no en una dialéctica de radical separación o total antítesis. Al proclamar el dictum de la necesidad de conocerse a sí mismo, basa tal conocimiento en el conocimiento de la propia ignorancia, defendiendo un tipo de conocimiento no basado en la polimatía, sino en la toma de conciencia de la propia ignorancia. Se trata de un saber del no saber. Pero esto no es admitir el no-ser radical o el no-saber radical o la nada. La dialéctica del saber / no-saber impulsa al conocimiento. El ser vive insito en el no-ser. Al discípulo hay que hacerle tomar conciencia de su no-saber (del no-ser) para que ascienda al conocimiento. Se trata, pues, de

una dialéctica liberadora y no autoritaria. Es lo expresado en el Mito de la Caverna: el filósofo tiene la misión de iluminar, es decir, liberar a los prisioneros. Desde esta perspectiva cobra pleno sentido la interpretación jaegeriana de enfocar la filosofía platónica bajo la perspectiva de la educación.

El no-ser es visto, no como opuesto al ser, sino como existente áltero. A nivel del lenguaje permite las predicaciones negativas, la superación de Parménides y la clarificación de qué sea y dónde radica la verdad y el error.

"Cuando decimos el no-ser, según parece, no decimos algo contrario al ser, sino simplemente otro."

" Ὅποταν τὸ μὴ ὄν λέγωμεν, ὡς εἴηκεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον "

(Sofista 257 b 5) (De la traducción de A. Tovar)

Y más adelante, precisando el parricidio, matiza que, mientras el Padre eléata dijo "porque jamás en modo alguno es posible que el no-ser sea, antes bien, de este camino de búsqueda aparta el pensamiento"

" οὐ γὰρ μὴ ποτε τοῦτο θαμῆ, εἶναι μὴ ὄντα, ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀρ' ὁδοῦ διζήσιος εἴρηε νόησθαι "

(Sofista 258 d)

"nosotros no sólo hemos demostrado que los no seres

existen, sino que hemos puesto en evidencia la forma que precisamente es la del no-ser, ya que al haber demostrado que el ser de lo otro existe, y dividido entre todos los seres, en su mutua relación contraponiendo cada parte de aquélla al ser, nos hemos atrevido a decir que esto es realmente el no ser." (Sofista 258 d 5 - e 4) (De la traducción de A. Tovar.)

Y más adelante afirma:

"que los géneros pueden mezclarse entre sí, que el ser y lo otro, según van penetrando todas las cosas y mutuamente, lo otro participa del ser y existe debido a tal participación, pero no es aquello de que participa sino otro, y siendo otro que el ser, existe con toda certeza y por fuerza como no ser; y, por el contrario, el ser, al participar de lo otro, será otro respecto de las otras especies, y siendo otro que todas ellas, no es ni cada una de ellas, ni todas las demás, excepto él mismo; de manera que el ser, de modo indudable, no es millares y millares de veces, y los otros, tanto individualmente como en su conjunto, son de muchas maneras y de muchas maneras no son." (Sofista 259 a 5 - b 8) (De la traducción de A. Tovar. Pongo género en vez de clases.) (305)

Este esquema de interrelaciones entre los géneros nos permite crear un Discurso interrelacionado entre el Estado, los grupos sociales y el individuo.

La existencia de la Diferencia garantiza la existencia del Estado, pero no de un Estado homogéneo, pregnante, tiránico. Lo individual, y los grupos sociales, son en tanto que existen en su individualidad. Son diferentes al Estado. "Pero son en virtud de la participación en la Existencia", es decir, adquieren sentido por el Estado o, aliter, llevan en sí prefiguradas las marcas o principios que generarán el Estado. Por eso E. Chambry en nota 1 al párrafo 370 b de República ("Les Belles Lettres") dice:

"Ces vues si nettes sur la différence des aptitudes et sur la division du travail sont les fondements sur lesquels Platon établira les différentes classes de citoyens dans son Etat."

Pero ni hay el uniformismo de que cada individuo sea igual a otro (evitación de un Estado totalitario-tiránico-uniformador) ni cada clase o grupo social igual a otro, ni los individuos ni grupos son el Estado. ("Pero por otra parte no es -la Diferencia- esa Existencia de la que participa.")

Así el Estado que da sentido a los individuos y grupos no impone la tiranía de lo absoluto uniforme porque "la Existencia, que tiene una parte en la Diferencia, será dife-

rente de todos los Géneros que quedan y porque es diferente de todos ellos, no es ninguno de ellos, ni siquiera todos los otros reunidos (el Estado no es, sin más, un agregado de voluntades como querían los contractualistas), sino que es sólo él mismo; con la consecuencia, indiscutible, de que la Existencia no es una y mil veces (no hay, en lo esencial multiplicidad de Estados; hay un solo posible Estado racional coextensible con la Forma de Justicia), y que, análogamente, los otros Géneros, ya sea que los tomemos en forma separada o reunidos, desde ciertos aspectos son y desde otros no son.

Se ha dicho muchas veces que los griegos no distinguían entre ética y política.

"A better historical explanation is the wider one, well expressed by Jacques, that "for the Greek, ethics and politics were one and the distinction we make between them would have seemed artificial to him. The goodness of individuals was closely related to the goodness of the state in which they lived; the good life demanded the good society in which to express itself and the good society promoted and made possible the good life". It is this Greek conception which Plato here carries to its logical conclusion in the idea of the "organic state", "an artificial man", as Hobbes called it, "though of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defence it was

intended"; an idea which underwent some remarkable developments in later Europe."

(W. K. C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, vol. 4, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p.445)

Es cierta la idea de tal fusión ética-política en los griegos hasta cierto punto y momento. Ciertas teorías sofísticas y la situación internacional que he narrado pormenorizadamente desbarataron tal fusión. Y la metafísica del Sofista nos muestra la cabida que la ética tiene para Platón, idea ya prefigurada por Sócrates. Sólo que Platón, si bien es verdad que intenta fusionar ética - política, desea hacerlo desde la racionalidad de nuevos presupuestos. El discurso de la Diferencia y del No-Ser en Platón culminan el parricidio del homogéneo discurso parmenídeo desde una perspectiva política. Para el eléata,

"Das Nichtseiende ist für ihn undenkbar. Er stellt den Satz auf: Sein und Nichtsein kann nicht zweierlei sein; es kann auch nicht dialektisch verbunden werden, denn nur Sein ist." (Erik Wolf, Griechisches Rechtsdenken, Vorsokratiker und Frühe Dichter, I, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 293)

¿Cómo puede surgir de este lenguaje una separación Estado / individuo o Estado / sociedad civil o Ética / política? La separación y unión dialéctica son debidas a Platón. Y la

lectura política de la metafísica y lógica del Sofista se puede ampliar de manera muy substantiva. Claro que la visión de Parménides sería diferente estudiando tanto la vía de la Verdad como la de la opinión. Véase Antonio CAPIZZI, Introduzione a Parmenide, Roma-Bari, Laterza, 1975.

Contra lo que Popper ve, de manera muy radical, que el Mito de las Razas es expresión de su racismo y de que Platón establece castas ininteraccionadas (la única interacción sería de arriba abajo) -cfr. op. cit., pp. 142-43- si tenemos en cuenta que no existe una separación absoluta entre los géneros, sino que se mezclan entre sí, al no existir una separación absoluta entre los grupos sociales, no se trata de castas, sino de grupos sociales, cuya definición de función viene dada por la función. Bien es verdad que esta definición de función viene dada por las diferencias innatas, pero ¡quién no reconocerá la existencia de diferencias innatas! El autoritarismo del Estado de Platón no viene de ahí. Son otras las adherencias, como ya veremos. Una visión bien diferente a la de Popper nos la ofrece Cornford, cuando dice:

"La primera lección que este mito aporta es que los ciudadanos han de pensar que su tierra patria es una madre que es menester defender de todo ataque, y que sus conciudadanos son hermanos del mismo suelo. En segundo lugar, el simbolismo de las razas de Oro, Plata y Hierro de Hesíodo se emplea para ilustrar la tesis fundamental de que todos los hombres no nacen con las mismas capacidades. La sociedad, por

consiguiente, ha de estar estratificada de tal suerte que los más sabios -sea cual fuese el estrato social en que nacieron- han de estar en la cumbre como gobernantes, y los demás hallarán su nivel en los estratos inferiores, llevando a cabo las funciones útiles de las que, para el bien del conjunto, resulten capaces." (306)

Ahora bien, este modelo metafísico del Sofista (ya iniciado en los ejercicios lógico-metafísicos del Parménides) surge paulatinamente y los primeros balbuceos acaecen en República. Quiero decir, que en la filosofía de la política ya se iban perfilando las posteriores teorías lógico-metafísicas del Sofista. Por eso he hablado antes del modelo social y económico que incide en la teoría de las ideas. Sucede así una realación dialéctica de modelos: los socio-económicos (los técnicos también y los matemáticos) influyen en los modelos de la teoría de las ideas y éstos, a su vez, offician y fungen como paradigmas a la luz de los cuales puede comprenderse a la perfección su teoría política.

En la tensión, nunca resuelta en Platón, entre ser y deber ser, él piensa que la naturaleza humana posee tendencias negativas -los cómodos prisioneros instalados en las eidólicas visiones de la caverna y los engañadores-, disgregadoras. Por ello las funciones del Estado consisten en conseguir la armonía. La fuerza o persuasión del Estado radica en la teoría de la Educación que tantas páginas ocupa en República.

¡Hay que evitar, pues, la ΓΕΛΕΙΑ ! He aquí el lema platónico.

Platón bascula entre el heraclitismo y el parmenidismo. Ya hemos visto cómo efectúa el parricidio, y, por tanto, su idealismo, no es el rígido y tiránico que podría deducirse del eléata. Pero Platón ataca en el Sofista a los materialistas. ¿Quiénes son estos materialistas atacados como prisioneros de la Caverna?

Mas mi teoría, acordemente con la lectura política que vengo realizando es que con el rótulo de materialistas Platón desautoriza a las gentes corrientes. A la filosofía mundana. (307)

F. M. Cornford en Teoría Platónica del conocimiento, pp. 212 - 213, dice:

"Pero la observación de Teeteto de que él ya ha encontrado a muchos de estos materialistas, señala más bien el corporalismo vulgar e irreflexivo del hombre común, un tipo de materialista que, sin duda, hay que tener en cuenta. Por otra parte, esta batalla de Dioses y Gigantes es una batalla filosófica, no una batalla de una escuela de idealistas contra el hombre común que no piensa. Los Gigantes incluyen a todos -filósofos u hombres comunes- que creen que el cuerpo tangible es la única realidad. Así

es, precisamente, como se los define, y no hay necesidad de buscar ningún grupo de personas que sostengan esa creencia, con exclusión de otras."

No creo que sea muy descabellada mi interpretación, si digo que el materialismo posee un alcance mayor que el de simple escuela filosófica, como apunta Cornford, basándose en la confesión de Teeteto. Y ese alcance mayor se extiende a todos los prisioneros de la Caverna que toman lo ficticio por lo real. Y, efectivamente, quienes no reconocen un análisis científico como el que Platón realiza respecto del Estado, sino que piensan que éste es lo que se ve (lo que se toca, lo que se palpa), a saber: o un puro contractualismo, o la ley del más fuerte, o la imposición de los naturalmente más fuertes, o una continua lucha de clases inevitable e inacabable -lo cual supone aceptar el reino de la necesidad de la lucha, y la imposibilidad de imponer el deber ser, es decir, el Estado moral-. ¿Quiénes son éstos? Obviamente los sofistas y teorías filosóficas como la de Heráclito, que permite sin esfuerzo, una lectura política bien distinta a la platónica. (308) Y, adelantándose, Platón reflejaría muy bien a Epicuro, el erigido en gran enemigo de Platón, tanto metafísicamente como política y moralmente. "Esa inacabable batalla" se incrusta incluso en nuestros días. ¿Es que hay algo más groseramente materialista y egoísta que el tecno-burocratismo de las relaciones políticas internacionales imperialistas y de conquista que el de hoy día? ¿Quién habla hoy verazmente de Ideales de Justicia? Ciertamente se habla mucho, pero de manera tan cínica

que tal hablar produce repulsa. Con las ideologías oficiales "on arrive au point où le mensonge sonne comme la vérité, la vérité comme le mensonge". (Adorno) Y hoy todo son ideologías oficiales.

"Hablas de una gente tremenda; en verdad que yo también me he tropezado con bastante de éstos"

le dice Teeteto al Extranjero.

(Ἡ δεινὸς εἰρημὸς ἄνθρωπος ἦδη γὰρ καὶ εἰς τοῦτων
συχνοῦς προσέειπεν - Sofista 246 b 5)

A esta gente hay que mejorarla. ¿Qué quiere decir mejorarla? Sacarlos de la Caverna. ¿Cómo? Haciéndoles comprender la teoría de las Ideas. Ahora bien, tal teoría tiene fundamentalmente dos vertientes: una metafísica y otra moral. ¿No es el Estado una entidad que exhibe la Justicia? (309) Y, ciertamente, el Extranjero lleva -o trata de llevar- a los materialistas reformados -aquellos más razonables- a la admisión de la existencia de entidades no materiales. ¿Cuáles? ¡Oh, sorpresa! (Aunque no tanta, para el buen conocedor de Platón.) Las entidades morales, innegables, porque podemos advertir su presencia o carencia en el alma.

"Extranjero. - ¿No dicen (los materialistas) que un alma es justa, y otra injusta, una prudente y otra imprudente?

Teeteto. - ¿Y qué han de decir?

Extranjero. - ¿Es que no será cada una de ellas

lo que es por participar de la justicia y por la presencia de ésta, y lo contrario por la de los contrarios?

Teeteto. - Sí, también reconocen esto.

Extranjero. - Entonces lo que es posible que se presente o que falte en otra cosa, afirmarán que es en absoluto algo.

Teeteto. - Lo afirman, pues.

Extranjero. - Pues existiendo la justicia y la prudencia y las restantes virtudes y sus contrarios, y también el alma en la que éstas están, ¿dirán que algo de estas cosas es visible y tangible, o que todo es invisible?

Teeteto. - Es verdad que casi nada de esto es visible." (Sofista 247 a-b) De la traducción de A. Tovar.)

¿No reconocemos aquí las entidades morales y políticas de República?

Mi tesis es, pues, que la justicia como división del trabajo, basada en las diferencias innatas y en la división funcional de las clases funge como modelo, en gran parte de las Ideas, pues, al menos, oficia como modelo de UNA IDEA: LA JUSTICIA. Estipulada la existencia de una idea, no hay razón para no hablar de Ideas o Formas, en plural.

"La principale affaire dans une société bien organisée, c'est donc de mettre chacun à sa place et

d'assigner à chacun sa fonction, ou, en d'autres termes, de faire que, tout comme l'attribution des travaux, la répartition des fruits du travail soit fondée sur la justice. Pour Platon, le problème se pose comme il se posera plus tard à l'esprit de notre Rousseau: tout le mal social vient de la distinction du tien et du mien, et ce qui fait naître cette idée ce n'est pas seulement que le tien et le mien sont distingués, c'est qu'ils sont très injustement partagés. Est-ce à dire que ce soit à ses yeux uniquement un problème pratique et non un problème scientifique? Ce serait se tromper lourdement que de le soutenir: il faut reconnaître en effet que la réforme platonicienne s'appuie sur une étude positive du fait de la répartition des biens, envisagée sous le double point de vue de ses conséquences économiques et de sa signification historique."

(L. Robin, op. cit., pp. 212-213)

Creo, por todo lo antedicho, y esto sirva como un intento de solución a un difícil problema de la filosofía platonica, a saber, el de la participación entre las ideas y las cosas, que la Justicia -como otras- es una idea o Forma extramental, a la que se tiende y que se desea y que oficia de modelo -nosotros podemos, mediante el Estado ejemplificarla- y que vemos ínsita en aspectos de la naturaleza. La naturaleza humana tiende a mancillarla, y de ahí el valor racional y liberador del Estado. Que ese ideal existente es difícil

-¿imposible? (310) de realizar en esta vida es algo obvio. Y, por ello, "la ciudad ideal posee el drama" de su futura degeneración. Y esta es la razón de por qué Platón inicia una andadura mística, visible, sobre todo, en sus últimas obras.

"Pero si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, todos, sin embargo, no proceden de ella... Es, por tanto, a lo menos, una de las primeras y más necesarias cuestiones, y que no puede resolverse a la simple vista, la de saber si hay algún conocimiento independiente de la experiencia y también de toda impresión sensible. Llámase a este conocimiento a priori." (311)

CAPÍTULO V. 8.

ἀνάμνησις - ἔργον - ποιήσις - δύναμις - γεωμετρία.

Podemos dar por sentads, a estas alturas, varias proposiciones:

- que Platón creía en ciertos a priori (formas de esencia moral),
- que, por mor de las influencias órficas, pudo pensar que provenían de otro mundo,
- y que esa justicia no se realizaba ni ejemplificaba en los Estados históricos conocidos. El Estado por él planteado era, por una parte, una corrección a los históricos existentes,
- y que ese imperativo moral de la Forma Justicia se concretó a causa de otros modelos que influyeron en el pensamiento platónico.

En primer lugar, la ya reseñada situación política de injusticia en la época imperialista griega y posterior, así como el desequilibrio entre las clases sociales, indujéronle a Platón a establecer una corrección. La justicia es, ya lo hemos visto, armonía entre las clases, y justicia es la evitación de toda *στέρσις*.

Y tal armonía no existía en su época. Así, nos dice (República IV, 422 e y VIII, 551 d y 557 a) que el Estado, la polis histórica, encierra en su seno dos poleis, la de los pobres y los ricos. Tal estado de cosas supone un desprecio total del bien general (cfr. Leyes 715 b y 832 c) (312).

Unos pocos trazos más y quedará completada la ciudad.
Recordemos:

"por consiguiente, cuanto más, mejor y más fácilmente se produce es cuando cada persona realiza un solo trabajo de acuerdo con sus aptitudes, en el momento oportuno y sin ocuparse de nada más que de él". (Rep. 370 c)

Se requieren, pues, los trabajadores básicos y los artesanos que proveen de herramientas a los trabajadores.

"Por consiguiente, irán entrando a formar parte de nuestra pequeña ciudad y acrecentando su población los carpinteros, herreros y otros muchos artesanos de parecida índole" (Rep. 370 d. De la mencionada traducción).

Esta ciudad pequeña, agrícola in nuce, no lo es tanto como parece.

"Pues ya no será una ciudad tan pequeña -dijo- si ha de tener todo lo que dices" (Rep. 370 e)

Hay que tener en cuenta el necesario comercio y por ello hay que ubicarla en adecuado lugar.

"Ahora bien -continué-, establecer esta ciudad en un lugar tal que no sean necesarias importaciones, es algo casi imposible" (Rep. 370 e)

Se necesitan los comerciantes (ἐμπόροι): "Estos son los encargados de importar y exportar cada cosa" (Rep. 371 a).

Dada la especificidad geográfica de Grecia, gran parte del comercio se realizará por mar por lo cual "serán precisos otros muchos expertos en asuntos marítimos" (313).

El fin de la polis y del Estado es la justa regulación -justicia económica y social- de los productos. Ello implica una legislación sobre la compra-venta. Y aquí se muestra la utilidad del dinero (véase nota 313):

"En el interior de la ciudad ¿cómo cambiarán entre sí los géneros que cada cual produzca? Pues éste ha sido precisamente el fin con el que hemos establecido una comunidad y un Estado... Está claro que comprando y vendiendo... Y esto nos traerá consigo un mercado y una moneda como signo que facilite el cambio." Ἀγορὰ δὴ ἡμῶν καὶ νόμισμα σύμβολον τῆς ἀλλαγῆς ἕνεκα γενήσεσθαι ἐκ αὐτοῦ (Rep. 371 d)

Un principio racional, de eficacia, a saber, evitar la pérdida de tiempo genera el nacimiento de los mercaderes.

"Y si el campesino que lleva al mercado alguno de sus productos, o cualquier otro de los artesanos, no llega al mismo tiempo que los que necesitan comerciar con él ¿habréis de permanecer inactivo en el mercado desatendiendo su labor?

"En modo alguno -respondió-, pues hay quienes, dándose cuenta de esto, se dedican a prestar ese

servicio. En las ciudades bien organizadas suelen ser por lo regular las personas de constitución menos vigorosa e imposibilitadas, por tanto, para desempeñar otro oficio (314). Estos tienen que permanecer allí en la plaza y entregar dinero por mercancías a quienes deseen vender algo, y mercancías, en cambio, por dinero a cuantos quieran comprar. He aquí -dije- la necesidad (ἡ ἀνάγκη) que da origen a la aparición de mercaderes en nuestra ciudad. ¿O no llamamos así a los que se dedican a la compra y venta establecidos en la plaza, y traficantes a los que viajan de ciudad en ciudad? (Rep. 371 c/d).

Y aparece otra especie inferior, pero necesaria: los δεικνόντες, llamados también asalariados (μισθωτοὶ), es decir, los no especializados; su definición es absolutamente sorprendente por la terminología -y concepto, por supuesto- tan parecidos a los actuales trabajadores no cualificados.

"Pues bien, falta todavía, en mi opinión, otra especie de auxiliares cuya cooperación no resulta muy estimable en lo que toca a la inteligencia, pero que gozan de suficiente fuerza física para realizar trabajos penosos. Venden, pues, el empleo de su fuerza y, como llaman salario al precio que se les paga, reciben, según creo, el nombre de asalariados. ¿No es así?

"-Así es.

"- Estos asalariados son, pues, una especie de complemento de la ciudad, al menos en mi opinión" (Rep. 371 e. De la mencionada traducción)".

¡En la polis ideal no existen esclavos! (315).

Tenemos ya la ortiva y modélica ciudad fundada. Por ello es adecuado preguntarse en qué consiste la justicia.

"Pues bien, ¿dónde podríamos hallar en ella la justicia y la injusticia? ¿De cuál de los elementos considerados han tomado su origen?

"- Por mi parte -contestó-, no lo veo claro, ¡Oh Sócrates! Tal vez, pienso, de las mutuas relaciones entre estos mismos elementos.

"- Puede ser -dije yo- que tengas razón. Mas hay que examinar la cuestión y no dejarla" (República 372 a).

Llegados aquí podemos decir: la Justicia es la armonía del Estado en sus correctas relaciones entre las clases, tal y como se ha mostrado. Pero la última frase: "Hay que examinar la cuestión y no dejarla", nos muestra varias cosas:

1) Que el Estado no es sólo esto. Tiene otras funciones que luego veremos.

2) Lo cual nos lleva a un espinoso problema. ¿Creía

Platón realmente que esta ciudad dibujada era la ideal o usa un recurso dramático, un rigodón, para luego efectuar la ampliación? Me decanto por lo último, a causa de la frase reseñada. Si la ciudad se limitase a lo dicho, la justicia sería lo afirmado y no tendría sentido decir "que hay que seguir examinando la cuestión" (316).

Platón, resumiendo lo dicho respecto de la primera ciudad ideal basada, como hemos visto, en la división del trabajo, pretendía llevar a la práctica dos idearios de notoria importancia:

1) Mantener en lo posible la autarquía de las poleis que cada vez se iba cuarteando. Y tal mantenimiento sólo era posible mediante un principio de eficacia, que se logra con la división del trabajo. Se trata de una corrección de la economía y política de las poleis.

Dice Cambiano: "... la divisione del lavoro è giustificata soprattutto dal fatto di facilitare la produzione di un maggior numero di oggetti e di migliori qualità. Mentre l'autarchia, per essere efficiente, richiede l'esercizio da parte di un solo individuo di una molteplicità di tecniche o la soppressione di una serie di bisogni, la divisione del lavoro, facilitando l'esercizio di ogni tecnica, la rende al tempo stesso più efficiente" (317).

2) Crear un principio sólido enhebrador de toda sociedad, principio que trasciende lo puramente económico, -o,

aliter, muestra la importancia de principios económicos correctos como generadores de correctas superestructuras- al cual no puedan escapar los individuos. Aliter, el Estado se constituye así, usando una expresión fuerte, en el dador óntico de sentido al individuo. La moral superadora de egoísmos sólo tiene cobijo en el hecho del Estado.

"La instalación en la sociedad supone que ésta es la única posibilidad de desarrollo individual; pero esta instalación ha sido entorpecida por las inevitables pero superables tensiones entre el egoísmo del individuo -la presión ciega de la naturaleza- y el sentimiento de pertenencia a una comunidad -la presión lúcida de la comunidad" (318).

Tiene que haber, como decíamos a propósito del Sofista, interrelación de géneros. De lo contrario, el discurso político y la felicidad del hombre serían imposibles.

"Ma la riunione in gruppi, secondo Platone, non è una alternativa possibile per il singolo: in realtà essa è l'unica alternativa, perché l'individuo sopravvive soltanto se fa parte di un gruppo e dire gruppo, per Platone, significa divisione del lavoro" (G. Cambiano, op. cit., p. 177).

Con lo cual creo que tenemos solucionado el problema que antes planteáramos sobre el significado de las relaciones en-

tre individuo y sociedad. En este sentido hay que afirmar que la filosofía platónica del Estado es una filosofía naturalista. La $\psi\omega\sigma\iota\varsigma$ estaría vista como un entramado de reglas o normas de racionalidad de acuerdo a las cuales emerge el Estado y lo político. La $\psi\omega\sigma\iota\varsigma$ no es concebida según modelos divinos, ni según modelos estrictamente biológicos, como quería Popper (319). Platón intenta eliminar lo que Lledó llamaba "la presión ciega de la naturaleza". (320)

CAPÍTULO V. 9. LA δευτερά πόλις Y LA CIUDAD SELECTA.

La llamada *δευτέρα πόλις* (II 372 e - IV) -que se continuará en la ciudad selecta (V-VII)- comienza con la denominación de Glaucón a la ciudad hasta aquí reseñada como "ciudad de cerdos" (*ὄρνι πόλιν*)

"Y si estuvieras organizando, ¡oh Sócrates!, una ciudad de cerdos, ¿con qué otros alimentos la cebarías sino con estos mismos?" -pregunta Glaucón 372 d. Se refiere a los elementos vegetarianos anteriormente mencionados.

"-¿Pues qué hace falta, Glaucón? -pregunté.

"-Lo que es costumbre -respondió-. Es necesario, me parece a mí, que si no queremos que lleven una vida miserable, coman recostados en lechos y puedan tomar de una mesa viandas y postres como los que tienen los hombres de hoy día" (Rep. 372 d/e. De la mencionada traducción) (321)

"¡Ah! -exclamé-. Ya me doy cuenta. No tratamos sólo, por lo visto, de investigar el origen de una ciudad, sino el de una ciudad de lujo (...*ἀλλὰ καὶ τραφῶσαν πόλιν*). Pues bien, quizá no esté mal eso. Pues examinando una tal ciudad puede ser que lleguemos a comprender bien de qué modo nacen justicia e injusticia en las ciudades. Con todo, yo creo que la verdadera ciudad es la que acabamos de describir, una ciudad sana, por así decirlo (*ἡ μὲν οὖν*

ἀληθινὴ πόλις δοκεῖ, καὶ εἶναι ἢ διὰ τὸ ὄψασθαι
ὡς περὶ ἑρῆς εἰς].

Pero, si queréis, contemplemos también otra ciudad atacada de una infección; nada hay que nos lo impida. Pues bien, habrá evidentemente algunos que no se contentarán con esa alimentación y género de vida; importarán lechos, mesas, mobiliario de toda especie, manjares, perfumes, sahumerios, golosinas, y todo ello de muchas clases distintas. Entonces ya no se contará entre las cosas necesarias solamente lo que antes enumerábamos: la habitación, el vestido y el calzado; sino que habrá que dedicarse a la pintura y el bordado y será preciso procurarse oro, marfil y todos los materiales semejantes. ¿No es así?

"- Sí -dijo-.

"- Entonces hay que volver a agrandar la ciudad. Porque aquella que era la sana ya no nos basta..." (República 372 e - 373 b. De la mencionada traducción.)

Este pasaje es decisivo y, en primer lugar, -véase nota 321- muchos se han inspirado en él para hablar del organicismo platónico: la ciudad es un organismo similar al organismo individual que sufre y padece enfermedades o puede estar sano. Pero tales afirmaciones tienen que matizarse. Yo enfocaría el problema de otra forma: lo que realmente sorprende es la utilización del lenguaje médico. En seguida hablaré de ello.

Antes, deseo puntualizar un par de cosas:

Yo creo que Platón se mueve aquí entre el desideratum óptimo de perfección originaria -¿se me permitirá decir ecologista?- y el reconocimiento de que no se puede ir contra la historia -pero se puede transformar la nuda y egoísta realidad.. La buena y sana ciudad es la primera. La vida de esa primera ciudad basada en la división del trabajo es una vida agradable (322). Platón busca siempre la felicidad del individuo. Evidentemente a través del Estado.

Ahora bien, Platón es muy consciente de lo negativo del hombre. Ello le lleva a Platón a ser un agudo analista de su época. El Académico vive siempre en la tensión entre lo real y lo ideal. El desgarró es una de las características del género humano. Platón lo describió muy bien con la teoría del Eros. En el pasaje que estamos comentando hay una frase de gran importancia:

"Pues bien, habrá evidentemente algunos que no se contentarán con esa alimentación y género de vida."
(República 373 a)

Aquí se demuestra una faceta del Estado importante, como mantenedor de la armonía, que es la que produce la felicidad, y, por tanto, el Estado es corrector de los desórdenes y desarmonías.

Por tanto, el problema que se plantea ahora es el siguiente: ¿Cómo puede mantenerse el Estado armónico? ¿Cómo

en el Estado agrandado se puede mantener la división del trabajo? Pues es evidente que todo el esfuerzo de Platón va a consistir en mantener un tipo de Estado basado firmemente en la división del trabajo.

Creo que Platón no es un utopista ni mucho menos. Y creo que no piensa que el tipo de Estado diseñado pueda existir en la historia. Aun cuando también piensa que sería deseable un tipo de Estado así. Creo que lo que Platón ha hecho es fijar los principios básicos de todo Estado.

"Algunos no se contentarán con ese género de vida." ¿Qué hacer? Por supuesto, no se va a caer en lo criticado, a saber, en la teoría contractualista del equilibrio, en la teoría del contrato social. A partir de aquí la investigación platónica seguirá por los siguientes cauces: analizará el Estado histórico, intentando introducir en él las correcciones pertinentes, dimanantes de la aplicación estricta de los principios ya descubiertos, a saber, la división del trabajo, basada en las diferencias naturales. Ello supondrá una transvaluación de la concepción del Estado. A esa transvaluación he llamado yo la Filosofía del Estado (323). Y, en efecto, Platón afirma en varios lugares de República que la polis transvaluada es también una polis buena. (324).

He mentado ciertos modelos que inciden en la concepción política de Platón y ya es hora de que de ellos tratemos: La filosofía política de Platón obedezca, en mi opinión, al si-

guiente esquema conceptual: El Estado es un $\epsilon\rho\gamma\omega\nu$, una obra, un resultado que es reinfluenciado, a su vez, por otros modelos, en su continuo devenir. No es estático sino que evoluciona de acuerdo a una $\delta\upsilon\nu\kappa\lambda\iota\varsigma$ que deberemos controlar, para que no viole ciertos principios racionales. El control mantendrá al Estado dentro de sus propias finalidades, dentro de su propia $\chi\rho\epsilon\tau\eta$. Mas dicho $\epsilon\rho\gamma\omega\nu$, centro de una correlación de fuerzas, es, en parte técnico -obedece a ciertos principios propios de las técnicas (la palabra $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$ posee un halo semántico un tanto distinto al actual) y a cierta tecnicidad lógica ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, que, a veces se opone a $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$, a veces no) constitutiva o cobijada en el lecho de la $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ (modelos, sobre todo, matemático-geométricos).

Entre los modelos técnicos hay unos que deben ser rechazados o superados y otros aceptados. Esto nos obligará a efectuar un rodeo fundamentador y necesario. He hablado de la medicina y de la presencia y pregnancia de dicha actividad en la confectio platónica y en su vocabulario, como hemos visto (325).

Pues bien, la medicina era una de las técnicas más racionales de la época, una actividad que se definía bajo los términos de $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$ y $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$, y por ello Platón se inspira en ella.

La influencia de las técnicas en la obra política -y en el pensamiento, en general- de Platón es decisiva. E

insisto en ello porque muchos, a la vista del programa científico que Platón diseña en el libro VII de la República, pueden creer que el Académico deja de lado las técnicas por considerarlas "banáusicas". Lo que sucede es algo bien diferente. H. Joly lo resume a la perfección:

"Ce que Platon révèle, au contraire, tout au long de son œuvre, c'est que la technique doit être associée à la science et dissociée de l'expérience (cfr. Gorgias 462 c, 463 b; Fedro 270 b, Leyes IX, 938 a). Dans tous ces textes, la réhabilitation de la techné par sa dissociation d'avec l'empirie va de pair avec la dégradation de l'empirie que signifie son association avec la routine (ἐμπειρία καὶ ἰσχυρῆ)... Cette synthèse rationnelle d'épistémé et de techné commande, pour ne prendre que quelques exemples, la rationalité artisanale, médicale et mathématique et détermine trois niveaux d'une hiérarchie qui compose le rationalisme épistémologico-technologique de Platon" (op. cit., p. 218).

Desde Homero, la técnica -frente a la acusación frecuente de puro pragmatismo- era un modo de saber ordenador de la vida humana. Aunque la palabra ἐπιστήμη esté ausente de los poemas homéricos, existen expresiones semánticamente equivalentes (por ejemplo: ἐπιστάμενος, ἐπισταμέουσι, εἰδώς ἐὺ εἰδώς ἰδοῖα). Y el campo de referencia denotados por las técnicas abarcan casi todos los intereses del hombre: la ciencia

de los combates, del habla correcta, ajustada y del pensamiento, la ciencia de los trabajos domésticos, etc.

Los especialistas en dichas técnicas son los demiurgos, que poseen una función social relevante. K. Murakawa, Démiurgos, Historia, Zeitschrift für alte Geschichte, Band VII, 1957 (Citado por H. Joly, op. cit., p. 225, nota 97) muestra la doble figura del demiurgo homérico como artesano, pero también como magistrados, funcionarios públicos en virtud de la técnica de la palabra.

Evidentemente este esquema, con los nuevos conocimientos, es recogido por Platón:

"Ainsi le *δημιουργός* d'Homère, de par son statut professionnel et social laisse présager la compétence artisanale et la division des fonctions, la spécialisation technique et la répartition du savoir et du pouvoir qui, par opposition aux tâches moins différenciées de l'*οἶκος*, feront l'originalité du travail social dans le cadre de la *πόλις*. Ces présages, Platon les recueille, plusieurs siècles plus tard, sous forme de leçon" (H. Joly, op. cit., p. 225)

¿Cómo no ver la teoría del filósofo-rey prefigurada?

Éste puede ser uno de los canales de filtración de

la ideología denotada por el título de este capítulo "las trampas de la razón", es decir, la formación de un modelo político elitista en la mente y pluma de Platón.

Así el Demiurgo de Timeo sería el gran sapiente, el filósofo rey par excellence. Me parece que la filosofía de Platón responde a un modelo demiúrgico dignificado mediante la racionalización. Adrados ha hablado del paso de la ideología de la aristocracia a la polis. Pues bien, Platón creyó que la democracia y ciertas de sus formas obstaculizaban la fluida circulación de tal ideología aristocrática y, por eso, reaccionan contra tal forma de gobierno.

Sabemos por Apología (22 d) la importancia que Sócrates confería a los artesanos por encima de los políticos y los poetas; a Sócrates le avergüenza hablar del resultado de su investigación entre estas dos últimas clases, ¡tanta era la ignorancia que ellos poseían como su engrèvement! Los artesanos, empero, "sabían cosas que yo ignoraba y, en esto, ellos eran más sabios que yo". Sin embargo, también incurrían en un defecto, a saber, el de poseer la pretensión de que su saber artesanal era un saber universal.

"Por el hecho de que ellos practicaban excelentemente su arte, se creen muy sabios a propósito de los grandes temas" (Apología 22 d) Debemos, pues, imitar a los artesanos en cuanto que debemos conocer y hacer a la perfección nuestras obras. Diferimos, empero, en el objeto de ese hacer. ¡Noso-

tros somos artesanos de cosas nobles!

El artesano divino -el demiurgo de Timeo, el filósofo-rey de República- hace bien una gran obra.

"Le démiurge chez Platon occupe par contre une fonction plus haute et s'entend souvent au sens figuré; par exemple l'homme juste est désigné comme le démiurgos de la justice (Prot., 327 c: *δημιουργὸν τοῦτο τοῦ πράγματος*), et la rhétorique comme 'l'ouvrière de la persuasion' (Gorg., 453 a *πειθοῦς δημιουργός*); le terme désigne aussi le pouvoir causal (Phil., 27 b: *τὸ... πάντα ταῦτα δημιουργοῦν... τὴν αἰτίαν*). C'est que la démiurgie platonicienne, à la différence du simple artisanat, signifie une maîtrise sur l'ouvrage qui implique référence à un modèle extérieur et supérieur, et communication à la copie des vertus du modèle. Ce n'est donc pas un hasard si le dieu cosmique selon Platon, prend les traits du démiurge: il contemple et utilise le modèle éternel, en reproduit forme et puissance et fait l'œuvre belle -Timeo- 28 a-, tout en usant des schémas et des procédés de l'imitation, de la procréation et de la fabrication, et en utilisant les procédures du calcul et de la construction mathématique. Car le divin démiurge œuvre tout autant qu'il travaille et qu'il engendre. Ce n'est pas un hasard si le démiurge est aussi désigné comme Le poète et Le père de tout ce

qui existe, Timeo 28 c: ποιησὴν καὶ πατέραν (H. Joly, op. cit., p. 227).

Los artesanos cometen según Sócrates (Apol. 22 d) la extrapolación o la falacia de universalizar, pero nuestra filosofía, diría Platón, debe ser una demiurgia o, aliter, una técnica de las cosas excelsas, ampliada dicha técnica con los modelos de la nueva epistemología.

Nuestra tarea, a partir de ahora, consistirá en ir detectando cómo Platón construye su filosofía del Estado en República a la luz de los supramentados modelos. (326)

Pues bien, existen modelos aceptables y otras rechazables, técnicas buenas y "técnicas invasoras". " εἰ δ' αὖ βούλεσθε, καὶ φλεγμαίνουσάν ποδὶν θεωρήσωμεν " (Rep. 372 e)

Dicha frase exenta y exonera a Platón de cualquier inculpación precipitada de filósofo totalitario (327). Su ciudad anterior, idílica, regida de acuerdo a las necesidades y la división del trabajo, no poseía las infecciones de ésta, "que si queréis, podemos contemplar, atacada de una infección". ¿Cuál es esta nueva? La históricamente necesaria, la polis del imperialismo ateniense, ya lo he dicho antes. Pero, como ésta es necesaria, es decir, por la historia ha devenido así, vamos a analizarla críticamente (destrucción, prisioneros de la caverna, teorizadores de lo histórico) para corregirla en lo posible. ¿Qué la caracteriza? El lujo frente a las necesidades de la

primera polis.

Aparecen fusionados dos conceptos, el del lujo (τετρη) y el de la imitación (μιμησις). La ciudad construida -ampliada, recogiendo lo dado histórico- de acuerdo a estos modelos es una ciudad atacada de una infección (φλασματικὸν πάλιν).

El concepto de μιμησις, pues, es definido como una técnica negativa en el sentido de que se define, a su vez como lujo y generador de todos los males, que en seguida veremos, y que habrá que corregir, según Platón.

Todo el resto de República es un ingente esfuerzo del Académico por limitar el crecimiento desmesurado, es decir, la ciudad histórica (sobre todo, el descarado imperialismo ateniense) de acuerdo a los criterios -o teniéndola in mente como modelo- de la primera ciudad diseñada.

A este propósito dice G. Tozzi:

"Tanto para la República cuanto para las Leyes, vale lo que ya ha sido puesto en relieve por otros; es decir que en Platón no existe ninguna preocupación, como por otra parte en la generalidad de los otros pensadores griegos y romanos, acerca del acrecentamiento del bienestar y de la riqueza colectivos, desde un punto de vista material. Bajo este aspecto, Platón se encuentra en las antípodas de la actual concepción económica de la vida, que implica

una constante aspiración hacia el progreso material. Sin embargo, observándolo detenidamente, también el punto de vista platónico -por más opuesto que pueda parecer al de la ciencia actual- posee un valor con relación a ésta: el anhelo de que el individuo sea un pensador o un hombre de vida simple, equilibrada, serena, sin esfuerzos y sin inquietudes, ya es un particular ideal económico o, cuando menos, presupone una base económica" (op. cit., p. 44) (328)

Llevado, pues, por su ideal de ascetismo y equilibrio y unidad de la polis, hay momentos en que Platón, que piensa que el deseo desmesurado de riqueza genera ineluctablemente la guerra, afirma que la riqueza es un mal en sí mismo y que está reñida con la virtud. Ahora bien, leyendo los textos de nostadores de la riqueza, se observa que el Académico la critica por el peligro que entraña de desordenes y desmesura. Pero de aquí no debe concluirse la proposición contraria, a saber, una exaltación de la indigencia. Como antes he afirmado, está modelando una aurea mediocritas -aunque con un élan más elevado desde el punto de vista intelectual, por supuesto, que el del autor latino acuñador de tal expresión-, por usar una expresión virgiliana.

Véanse República VIII, 550 e y VIII, 10, 555 d. En ellos siempre se critica a los "adoradores" de la riqueza (329)

Platón efectúa una transvaluación de un concepto pregnante de toda cultura griega, el de $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$.

Virtud agonal, de triunfo, de aceptación social, a causa de las gestas y heroicos actos de los protagonistas, pero también a causa de las posesiones, significaba el concepto de *τιμῆ* para el mundo homérico.

Virtud cívica, pero basada en el censo económico, significaba a partir de Solón y dominio del ecúmene significaba en la época de Pericles (330).

Platón transvalúa dicho concepto y, por ende, transvalúa toda la concepción que iba siguiendo la polis.

El concepto de *τιμῆ*, en el Académico, significará *ἡ ἀρετή*. Y creará las condiciones estatales para que ella se produzca. Crear el marco estatal es una tarea objetiva, basada en principios y normas de regulación exteriores. Pero no basta sólo eso. Hay que crear una conciencia. La transvaluación de la conciencia: ello implica una paideia. He aquí resumido el sentir y la intención del Mito de la Caverna, a la luz del cual estamos analizando la obra de Platón.

Lo histórico no es estático. Está surcado de la *δύναμις*. Y no es que Platón desee detenerla, sino esencializarla, es decir, reordenarla de acuerdo a principios Racionales y Morales.

El lujo supone la ampliación de la polis y la necesidad de nuevos habitantes para subvenir a necesidades y deseos

superfluos. Toda clase de imitadores, entre los que se cuentan: los pintores, los músicos, los poetas y sus auxiliares, a saber, rapsodas, danzantes, empresarios, fabricantes de la inmoralidad, preceptores, camareras, cocineros, médicos, etc., etc. (Cfr. Rep. 373 b/d)

¡Aquí radica el origen de la guerra! La guerra surge como una necesidad de acaparar nuevos mercados para subvenir a las necesidades no necesarias, sino superfluas.

"¿Habremos, pues, de recortar en nuestro provecho el territorio vecino, si queremos tener suficientes pastos y tierra cultivable, y harán ellos lo mismo con el nuestro si, traspasando los límites de lo necesario, se abandonan también a un deseo de ilimitada adquisición de riquezas? (Rep. 373 d/e. De la mentada traducción. Los subrayados son nuestros).

Hay que batir una pluma en favor del gran dialogante ateniense en estos pasajes donde se ven dos cosas:

- el repudio de Platón de la guerra (he insistido mucho en este punto, y no creo que de manera innecesaria)

- La perspicacia de análisis o la cara de Platón sociólogo.

" καὶ μηδέν γέ πω λέγωμεν, ἢν δ' ἐγώ, μήτ' εἴ τι κακὸν μήτ' εἴ ἀγαθὸν ἢ πόλεμος ἐργάζεσθαι, ἀλλὰ τοσοῦτον μόνον, ὅτι πολέμου

αὐ γένεσιν ἠόρηκαμεν. ἔξ ἄν καλίστα αἰῶς
 πόλεσιν καὶ ἰδίᾳ καὶ δηλοσίᾳ κατὰ γίγνεται,
 ὅταν γίγνηται" (Rep. 373 e)

Es decir: "No digamos aún -segui- si la guerra produce males o bienes, sino solamente que, en cambio, hemos descubierto el origen de la guerra en aquello de lo cual nacen las mayores catástrofes públicas y privadas que recaen sobre las ciudades" (331) La guerra en esta ciudad es necesaria. Y, de acuerdo a los principios antes mentados para la primera ciudad, a saber, la división del trabajo, se impone la necesidad de un Ejército Profesional.

"Además será preciso, querido amigo, hacer la ciudad todavía mayor, pero no un poco mayor, sino tal que pueda dar cabida a todo un ejército capaz de salir a campaña para combatir contra los invasores en defensa de cuanto poseen y de aquellos a que hace poco nos referíamos.

- ¿Pues qué?, arguyó él - ¿Ellos no pueden hacerlo por sí?

- No -repliqué-, al menos si tenía valor la consecuencia a que llegaste con todos nosotros cuando dábamos forma a la ciudad; pues convinimos (recuérdese el párrafo 370 b), no sé si lo recuerdas, en la imposibilidad de que una sola persona desempeñara bien mu-

chos oficios.

- Tienes razón -dijo.

- ¿Y qué? -continué- ¿No te parece un oficio el del que combate en la guerra? (ἢ περὶ τὸν πόλεμον ἄγωνα οὐ τεχνικὴ δόξα εἶναι.)

- Tienes razón, dijo" (República 374a/b. De la mencionada traducción).

Deseo puntualizar algo importante. La figura del guerrero, del oficio del que combate en la guerra, se impone como una necesidad si aplicamos a la ciudad agrandada los criterios científicos de la división del trabajo. (332) (333)

Platón, lo hemos visto en muchos momentos, rechaza la guerra, Pero una vez que la historia nos la ha traído, ¿qué hacer? Moralizar a los φύλακες. Es digno de tenerse en cuenta este proyecto platónico de moralizar a los guerreros. El Académico afirma que los guardianes son una clase realmente importante, más que las otras. ¿Por qué? Porque, no se olvide, Platón les confiere una misión defensiva, custodios de la polis. Luego tendrán una más alta misión: regir la polis, porque los selectos de entre los guardianes serán magistrados.

Esta visión antimilitarista que estoy ofreciendo de Platón me parece la adecuada. Sin remontar el vuelo de la especulación, limitándome a un análisis muy pormenorizado de República, teniendo siempre in mente el contexto griego, libre, en lo posible, de prejuicios, creo que apporto algo a la compren-

sión del gran dialogante ateniense, a quien bandera de tantas banderías se le ha hecho y tan incorrectamente tantas veces.

En este contexto y dentro de las mencionadas intenciones aparece por vez primera en República el controvertido concepto platónico de guardianes (*φύλακες*).

"Por consiguiente, según diciendo, cuanto más importante sea la misión de los guardianes, tanto más preciso será que se desliguen absolutamente de toda otra ocupación y realicen su trabajo con la máxima competencia y celo" (República 374 e. De la mencionada traducción).

En un trabajo histórico, de investigación y académico no me gusta efectuar extrapolaciones a la modernidad. En primer término pueden ser peligrosas desde un punto de vista metodológico, pues los contextos son realmente diferentes. Las construcciones y respuestas a los problemas también distintos. Por otro lado, sí que pueden emerger ideas ambihistóricamente idénticas. Pero la memoria histórica y colectiva que somos ya se encarga de verlas, sin necesidad de que sean explícitamente formuladas en un trabajo de este estilo. Ahora bien, mi insatisfacción sería grande, si no formulara la siguiente pregunta: ¿Alguien podría decirme qué Estado en qué época se ha preocupado de ofrecernos una visión tan humana -no represiva, sería una expresión más exacta- de la policía o del ejército como la de Platón? Pienso que los Estados se

han ocupado -desde el momento que son estados de clase- de lo contrario: de profundizar el lado represivo de sus instituciones militares. Con lo cual se han olvidado de la educación verdadera, de la formación (*παιδεία*, en el sentido noble de la palabra). He de haber dos precisiones a lo dicho: puede haber alguna excepción y me atengo a los pasajes que estoy comentando. Pues la filosofía política de Platón posee muchas matizaciones que iré mostrando.

"¿Pero no hará falta también un modo de ser adecuado a tal ocupación?

- ¿Cómo no?

- Entonces es misión nuestra, me parece a mí, el designar, si somos capaces de ello, las personas y cualidades adecuadas para la custodia de una ciudad" (Rep. 374 e).

Y aquí comienza uno de los más importantes temas de República, el tema de la educación.

"...der Staat braucht Verteidiger, Krieger. Auch diese müssen nach dem Prinzip der Arbeitsteilung nichts als Krieger sein, und so erhebt sich von selbst die Frage: wie müssen diese Krieger, muß dieser Herrenstand an Charakter und Temperament beschaffen sein, wie machen wir ihn für seine Aufgabe tüchtig? Das Thema der Erziehung ist erreicht" (334) (335).

No hay nada de momento, que sea represivo. Los guar-

dianes han de ser como los canes de raza. Es decir, han de ser "vivos para darse cuenta de las cosas", veloces y vigorosos. Y valientes. (καὶ μὴν ἀνδρείου γέ, εἴτερ εἴ μὴ χεῖτερι) (Rep. 375 a)

He aquí un momento importante de la República. Asistimos, en primer lugar, a la transvaluación del concepto de ἀνδρεία . El valor ya no es la τιμή homérica ni, en general, la del prestigio individual dentro de la polis. Es el prestigio del servicio a la totalidad, al Estado.

En segundo lugar, asistimos también a un rasgo típico del razonar platónico: cada concepto va quedando subsumido bajo otro de rango más elevado. Comienza un ascenso hasta las entidades ideales más elevadas. Cuando se analiza la teoría platónica de las ideas, no es conveniente comenzar de manera abstracta; sino que conviene seguir, paso a paso, el ascenso que es una elevación desde lo práctico o empírico. Aliter, la filosofía en Platón, ya lo hemos dicho reiteradamente, es una conjunción teoría/praxis. "Conocer es hacer" se ha dicho acertadamente a propósito de la filosofía de Platón.

Toda la República es una palmaria muestra o ejemplo del mito de la Caverna. El fundador y sociólogo abre los ojos a los prisioneros que creen en la teoría contractualista del Estado, y nos va mostrando la verdad en un proceso dialéctico ascendente, tal vez como intento clarificarlo en este trabajo.

Así, el concepto de valentía debe entrar a formar parte del más amplio de fogosidad *θυμοειδής*.

"¿Pero podrá, acaso, ser valiente el caballo, perro u otro animal cualquiera que no sea fogoso? ¿No has observado que la fogosidad es una fuerza irresistible e invencible, que hace intrépida e indomable ante cualquier peligro a toda alma que está dotada de ella? ... E igualmente por lo que al alma toca: ha de tener, al menos, fogosidad" (Rep. 375b)

¿Para qué sirve la fogosidad? Para oponerse al enemigo. ¿Para qué la mansedumbre? Para que los guardianes sean amables con sus conciudadanos.

"Ahora bien, hace falta que sean amables para con sus conciudadanos, aunque fieros ante el enemigo"

Ἄλλὰ μέντοι δεῖ γέ πρὸς μὲν τοὺς οἰκείους πρῆξουσ αὐτοὺς εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς πολεμίους χαλεπούς (Rep. 375c)

Esa característica de la fogosidad, de consuno con la contraria, la mansedumbre, tiene su cobijo en el concepto de filosofía. He aquí, pues, una definición de filosofía bien práctica: la filosofía como discernimiento y dentro de un contexto político.

¿Qué significa *φιλόσοφος τὴν φύσιν*?

"Que se enfurecen al ver a un desconocido, aunque no hayan sufrido previamente mal alguno de su mano, y en cambio, hacen fiestas a quienes conocen, aunque jamás le hayan hecho ningún bien. ¿No te ha extrañado nunca esto?

- Nunca había reparado hasta ahora en ello -dijo-...

Pero no hay duda de que así se comportan.

- Pues bien, ahí se nos muestra un fino rasgo de su natural verdaderamente filosófico?" (Rep. 376 a/b. De la mencionada traducción).

Luego los guardianes tendrán que ser filósofos, fogosos, veloces y fuertes por naturaleza. Este será su carácter.

¿Cuál será la educación que les daremos?

" τῆς οὖν ἧ παιδείας, (Rep. 376 e)

El programa educacional que aquí se inicia y que recorre los libros II y III intenta sanar la τροφῶσα πόλις. Con este sistema educacional se diseña la segunda ciudad ideal de Platón.

Notemos que con esta educación se intenta formar más bien el carácter y la voluntad. Luego, con la educación superior (libro VII) se educará la inteligencia. Como vemos, mediante la educación se atiende al carácter y a la inteligencia, conjunción bien socrática. (336)

He hablado del modelo elitista que Platón crea en su

República. Aquí puede parecer que nos hallamos ante el primer escalón de las diferencias: la esmerada educación es otorgada a los guardianes y la posterior más esmerada aún es reservada a los gobernantes.

Pero hay que efectuar varias puntualizaciones:

Primero, que no es necesariamente elitista un programa educacional en el que la educación superior no sea extensible a todos. El elitismo adviene cuando se impide el acceso a la educación a los que son capaces y desean acceder a ella. Hay mucha gente, y esto acaece en todos los regímenes y en todas las épocas, que no desea acceder a ciertas formas de educación o no son capaces. Platón sostiene esta teoría y en ello no hace sino seguir su ortiva teoría de las diferencias innatas de las gentes.

Segundo, que la importancia que concede a las técnicas, al trabajo de los artesanos, puede hacer pensar en una dignificación del trabajo manual. Éste es un aspecto que muy a menudo olvidan los comentaristas de Platón.

Tercero, que la selectividad educativa no conlleva un elitismo socioeconómico, ni aquella es fruto o consecuencia de éste.

Cuarto, que Platón, gran sociólogo y analista, así como gran reformador, se percata de que toda revolución o guerra civil se genera a causa de la división de la polis en clases sociales. ¿Cómo se evitará la *stasis*? Cuando no haya opresión ni oprimidos. Y no es opresora la República del Académico. Frente a las clases sociales existentes, que

se interfieren a causa de la acosmia de la opresión, Platón propone una serie de reformas en la ciudad-estado que impide toda colisión para evitar la opresión.

Si comparamos la vida humana a una olimpiada -como narraba una vieja parábola- veremos que los asistentes adoptan tres posturas: hay quienes, llevados del móvil de la ganancia, tomaban la olimpiada como un mercado; los competidores en el juego iban llevados por otro móvil bien diferente: el afán del honor y la fama o nombradía; estaban finalmente los contempladores, los verdaderos espectadores.

Pues bien, ateniéndose a tal parábola, Platón esboza una teoría de los tipos o temperamentos: el tipo adquisitivo, el amante del poder y el de la sabiduría.

¿Por qué existe la *στῆσις* ? Porque el poder va unido a la riqueza.

"Lo que a Platón le parecía fallido en la sociedad existente era que todos esos tipos humanos no se mantenían en el lugar que les era propio. Los tipos del emprendedor y el ambicioso siempre tratan -y con éxito- de controlar la vida del Estado y de dirigir su acción hacia las metas que ellos valoran. De aquí que la sociedad sea gobernada por hombres a quienes no es posible concebir fin más alto que hacer de su país el más rico y el más poderoso. Por

desgracia, la riqueza y el poder son lo que Aristóteles llama "bienes por los que se puede luchar"; ni el individuo ni el Estado pueden condescender ante un ilimitado apetito hacia ellos si no es a costa de los demás" (337).

A mi me parece muy adecuado este planteamiento del profesor F. M. Cornford. Y el mismo F. M. Cornford resume con notable agudeza la solución platónica del problema social:

"Si es verdad que los hombres pueden ser aproximadamente agrupados de acuerdo con esas variedades temperamentales de su móvil predominante, y si la sociedad puede servirse de este medio natural, entonces existe la posibilidad de que estos tipos divergentes persigan cada uno su propia satisfacción, sin competición ni conflicto. Tal es la clave de la solución platónica al problema social. No propone convertir a todos sus ciudadanos al ideal de un solo tipo humano, sino más bien reclutar a los individuos de cada tipo, tan pronto como sus disposiciones puedan averiguarse, para el puesto que les es propio, y asegurarse de que permanezcan en él y cumplan su función" (338)

La propuesta platónica de solución a los endémicos y eternos problemas de la lucha de clase es revolucionaria y supone una transvaluación total en la teoría y práctica políti-

cas de Grecia: romper la fortísima fusión dinero/poder. Hay que decir que cuando se habla del comunismo platónico no hay que entenderlo en sentido moderno: no propugna el Académico una distribución igualitaria de las riquezas. Platón propone una ciudad de crecimiento económico moderado -como ya hemos visto-. Platón entrega la riqueza material a quien la desea, es decir, al tipo adquisitivo.

¿Qué hacer para que los ricos no deseen 'empuñar las palancas de la máquina política' por usar la expresión de F. M. Cornford? ¿Qué hacer para disociar dinero y poder, usando de mi propia expresión?

"Los amantes del dinero no querrán gobernar, si ser gobernante significa vivir con austeridad monástica en una desnuda subsistencia. En consecuencia, este modo de vida se exige para las dos clases superiores" (339)

Para que los gobernantes no deseen poseer el dinero, se les privará de la propiedad privada y de la familia, como veremos.

¿Cuál es la función de la educación? Dice Cornford:

"...Cualquier esquema práctico ha de contar con que los hombres no han nacido iguales, sino con diferencias temperamentales que están lo suficien-

temente marcados como para agruparlos según tipos distintos. No pertaÑe a la educación el borrar tales diferencias y en igualar a todos, sea bajando o subiendo el nivel de cada uno, según los mismos modelos. La educación habría de desarrollar en cada tipo la vida más completa de la que fuese capaz y el armazón social le tendría que proporcionar un puesto en el que ese tipo humano pudiera realizar su contribución a la vida de toda la comunidad, sin sacrificar el cumplimiento de sus propios deseos característicos." (340).

Y la quinta puntualización: que aunque la propuesta platónica sobre la educación surge y emerge en un contexto político y con unas finalidades políticas, como acabamos de ver, adquiere una importancia técnico-cognoscitiva, una importancia in se que tendrá enorme influencia histórica.

"Il reste que l'œuvre pédagogique de Platon s'est trouvée dépasser de beaucoup en importance historique le rôle proprement politique qu'il lui avait assigné" (341).

Antes de seguir con el gran tema de la educación, retomemos brevemente los modelos antes mentados para ver cómo influyen en la filosofía política de Platón. Platón desea hacer de la política una ciencia racional y, en ese sentido, busca modelos de racionalidad en las técnicas y cien-

cias de su época. Pero al buscar en las técnicas históricas, y en un proceso ascensional que mostraremos, clarifica los fundamentos de las técnicas y las supera, en lo que tienen de superables, en una teoría específica de la ciencia. Así, Platón nos ofrece un esquema racional e interpretativo de la técnica y la ciencia de su época.

"Il faut chercher, à partir de là et par un jeu d'images, de comparaisons, voire de paradigmes en miniature, le parti que Platon peut tirer de ce premier élément de rationalité pour établir, au moins à grands traits, les préliminaires d'une recherche portant sur la rationalité politique. Dès les premiers dialogues en effet la question de la politique se trouve abordée en termes de science et de technique et reçoit d'une confrontation avec les structures simples de la rationalité artisanale et d'une comparaison avec les métiers souvent les plus humbles, sa première clarté métaphorique et le sens de ses premières exigences". (342)

¿Qué es lo fundamental de cada técnica? Que trata un objeto determinado y con una finalidad precisa. Así, la definición de justicia es buscada a la luz de modelos técnicos, tales como el arte de pilotar, la agricultura, las construcciones náuticas, etc. Así, la justicia es definida, por ejemplo (cfr. Rep. I, 332 c y 332 d), como el arte de dar ventajas a alguien - ή οὖν εἴ τις ἐστὶν τί ἀποδιδούσα τέχνη ἐπικαιοσύνη ἢ καλοῦτο;

"Les métiers fournissent donc des modèles pour le déchiffrement de l'art politique, mais ne sauraient être le modèle de cet art. La recherche porte sur la technicité supposée de la politique et s'interroge sur l'objectivité et la finalité propres à cette technique, donc sur sa spécificité. C'est assez dire que si le déchiffrement se fait par référence, il se fait aussi par différence et par opposition aux métiers qui ne sauraient, comme le montrent le Gorgias, la République et le Politique, occuper la place du politique. Par là sont conciliées deux vérités platoniciennes et résolue leur antinomie apparente; l'une selon laquelle l'art politique trouve dans les arts et les professions ses premiers modèles de rationalité, l'autre qui veut qu'un homme de métier ne puisse prétendre au métier politique." (343)

Hay que ascender en la escala de las técnicas y llegar a la medicina. La medicina ofrece un concepto de racionalidad más elevado y superior que las artes antes mentadas.

La técnica médica se caracteriza por la estrecha fusión entre teoría y praxis. Se asiste también a una sistematización y clarificación teórica sobre el método y el discurso médicos, siguiendo una corriente general de la época. Manuales, conferencias, tratados están a la orden del día. Dice P.-M. Schuhl:

"De toutes parts, des traités paraissent où les techniques les plus différentes sont exposées et réduites en système; des recettes de la cuisine aux prescriptions de l'hygiène, toutes les règles sont codifiées"(344).

Hipócrates rechazará la medicina exclusivamente teórica criticando a Empédocles. Una medicina así sería abstracción que, olvidando lo particular, no curaría. Este modelo es recogido por Platón, cuya teoría de las ideas no es un abstracto constructo, sino que, como vamos viendo, se genera desde la praxis y , sobre todo, para la praxis. Estas reconstrucciones o visiones del cosmos sólo y exclusivamente a través de la razón son criticadas por Platón, como sabemos, en Sofista 246 b-c, 248 a-c, cuando critica a los amigos de las Formas (345). Pero también se critica una experiencia sin base teórica: eso sería una empiria errática. Quienes se acogen a esta horra empiria son charlatanes, como los sofistas lo son en política y educación. Pretenden enseñar lo que no saben. Son IMITADORES.

De ahí, como hemos visto, que la ciudad agrandada era una ciudad atacada de infección (ἡ δὲ μεγαλήτης πόλις Rep. 372 e) que se basaba en la imitación, falsa técnica propia de los deseos innecesarios y superfluos. El vocabulario filosófico-político de Platón es en gran parte una trasposición del vocabulario médico. H. Joly ha visto magistralmente los pres-
tamos:

"Les catégories médicales de nature, de cause, de genre de vie et de milieu sont alors transposées à l'âme; celle-ci perd sa simplicité et l'unité qu'elle possédait pour un autre type d'analyse, par exemple dans Le Phédon, et se caractérise désormais par la pluralité et la diversité: il y a des âmes et des parties de l'âme, comme il y a des corps et des parties du corps. Bref, "l'âme, présente conformément au corps, une pluralité de types" - Phèdr., 271 a: ψυχὴν ... κατὰ σώματος μορφὴν, πολυειδῆς. Du même coup, comme la médecine, et à la différence de la rhétorique, la politique doit connaître l'âme dans sa naturalité c'est-à-dire en sa pluralité et en sa multiplicité" (346).

Pero las técnicas y vocabulario médico no sólo pasan a definir la realidad del alma, sino también del proceso político, como hemos visto, y de la legislación. (347) En este sentido, toda la teoría de la educación que aquí comienza y que se extiende a través de muchas páginas de la República hay que entenderla como una terapéutica legal-político-moral en dos sentidos:

- Terapéutica a las desviaciones generales de la naturaleza humana que han generado malos estados y malas constituciones.

- Terapéutica a la evolución de la política ateniense y a sus expositores, los sofistas.

Dicha terapéutica político-legal-moral adquiere su

punto álgido en la metáfora de la caverna y, obviamente, hay que entenderla unida a la educación. Por ello, la tan referida metáfora es mostrada como un paso de la incultura a la educación.

"A travers l'œuvre entière de Platon court ce même thème: le Protagoras, et déjà les premiers Dialogues Socratiques, nous font découvrir que l'ἀρετή la noblesse spirituelle, présuppose, si même elle ne s'identifie pas avec elle, la connaissance, la science du Bien; au VII^e livre de la République -514 a ss.-, le mythe fameux de la Caverne proclame la puissance libératrice du savoir qui affranchit l'âme de cette inculture, ἡ πικροδυσία, que le Gorgias déjà dénonçait comme le plus grand des maux -527 e-" (348).

CAPITULO V. 10. παιδεία VERSUS ἀπαιδευσία ;
LOS DOS POLOS DEL MITO DE
LA CAVERNA

¿Cuál es la educación que Platón prescribe para los guardianes. Nos la diseña a partir de 376 e. Se trata de una educación de base, de una *πρωτοβάθμια*, cuya finalidad no es la de ofrecernos la verdadera ciencia, sino la de situar a quien la recibe en un estadio tal que, luego, pueda acceder a la otra y más elevada educación. Hay que notar que la educación es selectiva y así tiene que serlo, pero la solución es una relación entre la dificultad de la educación y las capacidades del individuo: nunca una selección económica.

El estatalismo de Platón posee inconvenientes y ventajas.

¿Ventajas? Citando a H. I. Marrou, resaltaré dos:

"D'abord l'exigence fondamentale: l'éducation doit, dit-il, devenir chose publique; les maîtres seront choisis par la cité, contrôlés par des magistrats spéciaux (Leg. VI, 754 c-d; 765 d; VII, 801 d; 804 c; 813 e; 809 a)... De son temps, ce vœu n'était guère réalisé que dans les cités aristocratiques comme Sparte; partout ailleurs, l'éducation était libre et chose privée. Or, nous le verrons, la Grèce hellénistique devait adopter, très généralement, un régime fort analogue à celui que recommandent les Lois. De même, l'égalité rigoureuse qu'il exige entre l'éducation des garçons et celle des filles - Rep. V, 451 d / 457 b, Leg. VIII, 804 d / 805 b; 813 b- (éducation parallèle, mais non co-éducation: à partir de six ans, les deux sexes ont des maîtres et des classes distincts -Id. 794 c; 802 e; 813 b-) a sous sa plume l'outrance d'un paradoxe: elle ne fait que refléter un fait très réel, l'émancipation des femmes dans la société du IV^e siècle et, là aussi, anticipe sur les réalisations de l'époque hellénistique" (349).

La primera educación platónica no rompe, ni mucho menos,

con la tradición: es la educación tradicional, purgada de lo que considera sus errores. Lo expresa el Académico con meridiana claridad:

"Pues bien, ¿cuál va a ser nuestra educación? ¿No será difícil inventar otra mejor que la que largos siglos nos han transmitido? La cual comprende, según creo, la gimnástica para el cuerpo y la música para el alma." (República 376 e)

Se debe a la brillante pluma del Académico, en gran parte, el habernos transmitido esa cultura tradicional griega. Pero, como hemos visto, con la teoría de la educación Platón intenta sanar la *τραφῶσα πόλις*; por ello expurga, como veremos, la tradicional paideia de sus aspectos negativos.

Lo primero que siempre contamos a los niños son fábulas (*πρωτων τῶν παιδῶν μύθους λεγομεν*, Rep. 377 a); los niños, moldeables, aceptan cualquier impresión.

"No hemos de permitir, pues, tan ligeramente que los niños escuchen cualesquiera mitos, forjados por el primero que llegue, y que den cabida a las que creemos necesario que tengan inculcadas al llegar a mayores." (República 377 b)

Alguien podría decir que comienza el dirigismo o la orientación estatalista de la educación. Y es cierto, mas con puntualizaciones. Pero no hay que escandalizarse en exceso.

Todo régimen político, o todas las clases sociales, sobre todo las pudientes, si de una democracia formal se trata, controlan ideológicamente la educación. Las luchas feroces por conservar sus modelos educativos, generalmente de las clases más reaccionarias contra el Estado, que observamos en nuestros días y en nuestro país, harían palidecer el dirigismo de Platón. El control de la educación por parte del Estado, control que suponga la libertad de un freno a las intolerancias de los grupos reaccionarios que pretenden mediante la educación preservar su ideología y sus privilegios, control basado en la tolerancia y en la eliminación de ideologías preservadoras de diferencias, egosismos y desigualdades, control anclado en el fomento de los ideales de justicia y de la creatividad y no precisamente en la conservación de pequeños ideales de lucro, sería, en mi opinión, el ideal educativo. Aun a riesgo de que mi lenguaje sea maniqueo, diré que hay sistemas educativos buenos y malos.

Como no deseo hacer una Defensa de Platón en el sentido de R. B. Lewinson (350), sino explicar en profundidad la filosofía del gran dialogante ateniense, no me extenderé en consideraciones personales, sino que pasaré a mostrar un tema decisivo en el sistema educativo platónico, a saber, los presupuestos doctrinales -políticos y filosóficos- del Académico que motivaron su teoría de la educación. Pues no hay propuesta ni proyecto que no se deduzca de una Weltanschauung.

Pues bien, lo primero que llama la atención es el rechazo de los aspectos atinentes a la religión que Platón criti-

ca en la educación tradicional. Desde la concepción que Platón posee de la divinidad crítica las visiones anteriores de la misma.

Como el mobiliario celestial suele ser con frecuencia una proyección de nuestras casas y enseres, las domésticas reordenaciones generan divinos cambios. ¿Hasta qué punto, y tómese la pregunta como tal, es decir, como hipótesis, la concepción platónica de un Estado fijo no influyó en su concepción de la inmutabilidad y simplicidad de la divinidad?

Es cierto que la Weltanschauung antigua lo era fundamentalmente religiosa. Las cosmogonías eran urdimbres teogónicas. Además de lo que sabemos por la historia, Platón nos reafirma en tal aserto.

Los mitos mayores, constitutivos del "conglomerado heredado" eran aquellos que, ortivos en Homero y Hesfodo, criticados ya por Jenófanes, Pitágoras y Heráclito, dibujaban la cultura de la polis ateniense.

Los mitos mayores eran "aquellos que nos narraban Hesfodo y Homero, y con ellos los demás poetas. Ahí tienes a los forjadores de falsas narraciones que han contado y cuentan a las gentes." (*Ὅς Ἡσίοδος τε, εἴποι, καὶ Ὅμηρος ἡμῶν ἐλεγέσθην καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταὶ οὗτοι γὰρ ποιοῦσι τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συλλεβήτους ἐλέγους τε καὶ λόγους* - Rep. 377 d)

¿Qué crítica Platón de la ancestral cultura, de la Weltanschauung de los padres? La concepción de la divinidad narrada por Homero y Hesíodo es criticable porque nos ofrece una visión de los Olímpicos antropomórfica; y ese antropomorfismo muestra una falsa imagen de la naturaleza de dioses y héroes, "como un pintor cuyo retrato no presentara la menor similitud con relación al modelo que intentara reproducir." (... ὡς περ γράφεις μηδὲν ἐοικότα γράφει εἰς τὴν πόλιν βουλητῆ γράφει - Rep. 377 e)

Ni las hazañas de libidinosidades entre dioses pueden reflejar qué sea la divinidad -Platón se esfuerza en construir una polis moral cobijada en la decencia-, ni puede dibujarse la naturaleza de la divinidad si creemos que los dioses luchan entre sí, guerrean entre sí y se tienden acechanzas, pues eso supondría una concepción antropomórfica de los dioses y además sería reflejo de una sociedad guerrera. Y Platón pretende evitar, por todos los medios, la στῆσις . . .

"Ni tampoco -seguf- se debe hablar en absoluto de cómo guerrean, se tienden acechanzas o luchan entre sí dioses contra dioses -lo que, por otra parte, tampoco es cierto-, si queremos que los futuros vigilantes de la ciudad consideren que nada hay más vergonzoso que dejarse arrastrar ligeramente a mutuas disensiones." (República 378 c. De la citada traducción.)

Es muy normal lo que Platón postula: si se desea una

polis sin guerras civiles, sin *ἄνεμος*, no hay que sembrar vientos de disensión, sino "viento de libertad".

"Al contrario, si hay modo de persuadirles de que jamás existió ciudadano alguno que se haya enemistado con otro, y de que es un crimen hacerlo así, tales y no otros deben ser los cuentos que ancianos y ancianas relaten a los niños desde que éstos nazcan." (República 378 d) (351) (352)

En la filosofía griega existía un espinoso tema para cuya explicación muchos mitos se habían confeccionado: la dualidad humana, el tema del bien y del mal. Y se hacía con frecuencia a Dios responsable del bien y del mal (353). La tesis de Platón es que la divinidad es sólo causa del bien y no del mal. Éste es achacable a los hombres.

"Entonces, lo bueno no es causa de todo, sino únicamente de lo que está bien, pero no de lo que está mal."
 (οὐκ ἄρα πάντως γε αἰτίον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἔχόντων αἰτίον. τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον)

(República 379 c) (354)

"Pero si se aspira a que una ciudad se desenvuelva en buen orden, hay que impedir por todos los medios que nadie diga en ella que la divinidad, que es buena, ha sido causante de los males de un mortal, y que

nadie, joven o viejo, escuche tampoco esta clase de narraciones, tanto si están en verso como en prosa; porque quien relata tales leyendas dice cosas impías, inconvenientes y contradictorias entre sí." (República 380 b-c).

Impías, pues dan una imagen, una imitación falsa de la naturaleza de los dioses; inconvenientes, pues esa visión es subversiva para la nueva polis; y contradictorias entre sí, pues son falsas.

Al tratar de teología, a Platón le interesa el problema de la verdad. Y su concepción de la divinidad es que ésta es buena y simple.

"...Condamne les poètes parce que leurs mythes sont des mensonges, donnant de la divinité ou des héros une image fallacieuse, indigne de leur perfection. Leur art, fait d'illusion, est pernicieux, comme contraire à la Vérité, cette vérité à laquelle toute pédagogie doit être subordonnée, comme détournant l'esprit de sa fin: la conquête de la science rationnelle." (355).

No es la divinidad multiforme, "cual un mago que se manifieste de industria", sino que es simple.

"¿Hay que considerar, acaso, a un dios como una

especie de mago capaz de manifestarse de industria cada vez con una forma distinta, ora cambiando él mismo y modificando su apariencia para transformarse de mil modos diversos, ora engañándonos y haciéndonos ver en él tal o cual cosa, o bien lo concibiésemos como un ser simple, más que ninguno incapaz de abandonar la forma que le es propia?" (Rep. 380 d).

La argumentación platónica para mostrar la simplicidad de la divinidad es sutil e interesante. Cuando algo abandona su forma, lo hace o por sí mismo o por alguna causa externa. Las cosas más perfectas son las menos posibles de transformación o alteración debidas a agentes externos. Esto rige tanto en el reino de la naturaleza como en el reino de las cosas fabricadas. La divinidad es lo óptimo. Luego no es susceptible de cambios a causa de externos agentes. Tampoco es posible la transformación debida a su propia voluntad. Toda transformación es para mejorar o empeorar. Siendo la divinidad lo más perfecto, no puede transformarse para mejorar, pero tampoco para empeorar porque "¿te parece, Adimanto, que puede haber alguien, dios u hombre, que empeore voluntariamente en cualquier aspecto?" (Rep. 381 c).

"Imposible, pues, también -concluí-, que un dios quiera modificarse a sí mismo; antes bien, creo que todos y cada uno de ellos son los seres más hermosos y excelentes que pueden darse y, por ende, permanecen invariable y simplemente en la forma que les es propia" (Rep. 381 c).

La otra posibilidad es que los dioses mientan; que, sin cambiar ellos, "nos hagan creer a nosotros, con trampas y hechicerías, que se presentan bajo formas diversas". Posibilidad a descartar, pues la verdadera mentira es algo odiado por todos los dioses y hombres

"Ὅτι αἰτία, ἢ δ' ἔργω, ἐστὶ τὸ γὰρ ἐς ἀδολῆς ψεύδος, εἰ αἶσα ἐκ τοῦτο εἰπέτω, πάλαι θεοὶ ἐκ κατὰ ἑαυτοὺς μισοῦσιν,"
(Rep. 382 a).

La verdadera mentira es la ignorancia. Y ni los dioses desean engañarnos ni el hombre desea ser engañado; lo que traducido quiere decir: que ni los dioses desean la ignorancia de los hombres, ni estos tampoco la desean para sí y en sí mismos.

"Digo -aclaré- que en mi opinión nadie quiere ser engañado en la mejor parte de su ser ni con respecto a las cosas más trascendentales; antes bien, no hay nada que más se tema que el tener allí arraigada la falsedad... Y lo que quiero decir yo es que ser y estar engañado en el alma con respecto a la realidad, y permanecer en la ignorancia, y albergar y tener allí albergada la mentira, es algo que nadie puede soportar de ninguna manera y que detestan sumamente todos cuantos lo sufren" (Rep. 382 a-b) (356).

Se distingue, pues, entre "verdadera mentira", que es la ignorancia, y la mentira expresada con palabras (ἐν τοῖς λόγοις), que "no es sino un reflejo de la situación del alma

y una imagen nacida a consecuencia de esta situación, pero no una mentira absolutamente pura (ὅτι πᾶσα ψευδὴς λέξις). Esta mentira en palabras no es verdadera mentira, porque quien miente al hablar es porque conoce la verdad.

Mientras la ignorancia debe ser rechazada de plano, la mentira en palabras puede ser útil algunas veces. ¿Cuándo? Contra los enemigos. Cuando algún amigo intenta, a causa de alguna perturbación, hacer algún mal. En ambos casos la mentira puede resultar útil. Actúa en estos casos como una medicina. Y un último caso:

"¿Y en la composición de leyendas mitológicas, como las que poco ha traíamos a colación, no la hacemos útil, cuando, desconociendo la verdad de los hechos antiguos, asimilamos en lo posible la mentira a la verdad? (Rep. 382 d) (357).

Ninguna de estas posibilidades compete a la divinidad: dios no es un poeta embustero, pues conoce a la perfección los hechos de la antigüedad, y no teme a los enemigos, y ningún demente o insensato es amigo de los dioses. (358).

"La divinidad es, por tanto, absolutamente simple (ἁπλοῦς ἔστιν ὁ θεὸς ἑπιφανῶν) y veraz en palabras y obras (καὶ ἀληθὴς ἐν τοῖς ἔργοις καὶ λόγοις), y ni cambia por sí ni engaña a los demás en vigilia ni en sueños con apariciones, palabras o envíos de signos"

(Rep. 382 e).

El camino ascendente y el origen de una moral de la decencia y del puritanismo.

La concepción platónica de la educación supone, sobre todo, la formación del carácter. No pretende el Académico con su teoría de la educación el ofertarnos un cúmulo de conocimientos, sino formar a las personas en lo esencial. Vieja idea heraclítea. Y una concepción especial del saber.

Ciertamente la educación platónica posee la finalidad política de conservar el Estado y garantizar su principio primordial: la división del trabajo. Para ello construye una legislación educativa, es decir, fuertemente ideologizada o interiorizada. Se trata de las normas educativo-sociales que estamos analizando. ¿Por qué se ocupa Platón fundamentalmente de la educación de los guardianes?

"¿Cómo consigue Platón que cada cual haga su propio ser del asunto que le está destinado y que este asunto se convierta en la actividad y la voluntad morales de los individuos todos; que cada cual abraze, con arreglo a la templanza, el puesto que le corresponde? Lo fundamental es educar a los individuos para ello. Platón aspira a producir esta costumbre (costumbre sobre la que descansa toda la comunidad) directamente en los individuos y sobre todo en los

guardianes, cuya formación es, por tanto, la más importante y la base de todo. Estando encomendado a los guardianes precisamente el cuidado de producir esa costumbre mediante la conservación de las Leyes, éstos deben preocuparse también, muy especialmente, de la educación de los gobernantes, así como de la de los guerreros". (Hegel, Lecciones sobre la historia de la filosofía, México, F.C.E., 1977 -1ª reimpresión en castellano- tomo II, p. 228.

Creo que Hegel expone con gran propiedad la transvaluación política operada por Platón: la creación de la costumbre, de unas bases legales, educacionales, sociales, fundamentos de la polis; bases generadas en pugna con las de su época y teniendo in mente para su creación los modelos técnico-racionales de la medicina, las matemáticas, la concepción de la divinidad, etc.

Inicia el Académico (Rep. 386 a) un proceso muy típico en su forma de pensar: el ascenso hacia la definición de entidades abstractas las cuales se definen desde la empiria transvaluados de toda una manera de pensar criticada -los prisioneros de la caverna que deben ser salvados-, entidades abstractas que in nuce son caracteres morales que serán omniaplicables, tanto al individuo como a la polis. El primer concepto a definir es el de ἀνδρεία, valor. (359).

"Τὸ δὲ δὴ εἰς μέλλουσιν εἶναι ἀνδρεία;

"¿Qué hacer para que sean valientes?" (Rep. 386 b).

¿Qué hacer para que los ψύλλαιες sean valientes? En primer lugar, eliminar la visión terrorífica de la otra vida. Y Platón entresaca un florilegio de ideas homéricas que ofrecen la visión tremendista sobre el más allá de la cultura griega (360). Incluso realiza un trabajo filológico muy notable. Muy notable, porque nos recuerda una verdad que tantas veces es negligida: que el lenguaje es ideológico. Así, una cultura de terror generó nombres de terror. Todo un programa a seguir por los intelectuales libres y críticos.

"Además, habremos de suprimir también todos los nombres terribles y espantosos que se relacionan con éstos: el Cocito, la Estige, los de abajo, los espíritus y todas las palabras de este tipo que hacen estremecerse a cuantos las oyen." (Rep. 387 b-c) (De la mencionada traducción) (361)

Por supuesto que existe la otra vida, pero el enfoque y visión platónica de la misma es bien diferente a la aquí criticada: se la ve desde una perspectiva moral, como lugar gozoso para quienes ejercitan en esta vida la virtud y como lugar de castigo en el sentido de necesaria para corregir las injusticias de los malvados en esta vida. (362)

Los rasgos extemporáneos y exagerados del carácter, aquellos que sin pudor muestran su dolor, la risa desenfadada (363) no son dignos de un carácter valiente. Porque ¿qué es la ἀνδρεία? Fundamentalmente el autocontrol. Como vemos, la

~~ἀνδρεία~~ queda convertida en un concepto moral, puritano.

Siguiendo con la teoría de los modelos de las técnicas, se acepta plenamente la medicina y se rechazan las técnicas imitativas.

Así, se afirma que, a veces, la mentira puede ser útil a los hombres a manera de medicamento (... *ἀνθρώποις δὲ φαρμάκων ὡς ἐν φαρμάκων εἶδεν...*, Rep. 389 b).

Se intenta asimilar la política a la racionalidad médica: "semejante droga debe quedar reservada a los médicos, sin que los particulares puedan tocarla" (Cfr. también Leyes 916e).

¿Podemos hablar de una falacia técnica? Creo que sí. Lo fundamental en la política será que cada cual puede y es capaz de decidir, y sabe decidir sobre lo mejor en torno de su vida común. Las cuestiones técnicas deben quedar para un cuerpo de funcionarios, cuyos resultados de sus gestiones pueden ser evaluados por el pueblo. ¿No está Platón creando un cuerpo de funcionarios? Evidentemente. Pero -y de ahí las adherencias elitistas de Platón- tal cuerpo que debería tener funciones sólo gestoras en Platón se convierte en el creador de una dirección ideológica. Y en pureza democrática, lo bueno no se impone, sino que es escogido del elenco de programas o modelos de vida diferentes y libremente ofertados. No se crea que estoy hablando de una democracia formal actual. En el ágora de los griegos se ofertaban diversos y distintos proyectos y modelos de vida. Y podían ser votados unos u otros.

"Si hay, pues, alguien a quien le sea lícito faltar a la verdad, serán los gobernantes de la ciudad, que podrán mentir con respecto a sus enemigos o conciudadanos en beneficio de la comunidad, sin que ninguna otra persona esté autorizada a hacerlo, y si un particular engaña a los gobernantes, lo consideraremos como una falta igual o más grave que la del enfermo o atleta que mienten a su médico o preparador en cuestiones relacionadas con sus cuerpos, o la del que no dice al piloto la verdad acerca de la nave o la tripulación o del estado en que se halla él o cualquier otro de sus compañeros" (Rep. 389 c, de la mencionada traducción).

El otro carácter moral que aparece a continuación es el de la templanza, *σωφροσύνη* (Rep. 389 d). ¿Qué es la templanza?

"Y con respecto a las multitudes, ¿no consiste la templanza principalmente en obedecer a los que mandan y mandar ellos, en cambio, en sus apetitos de comida, bebida y placeres amorosos? (Rep. 389 e).

La templanza es un concepto ramificado: es el concepto que hará que los subordinados obedezcan a los que poseen el conocimiento, el que hará que los subordinados controlen sus apetitos, y el que hará que los gobernantes acepten las drásticas normas de vida que Platón les impondrá. Es el eje entor-

no del cual se ha de construir toda la polis. Es la virtud clave para la comprensión de la moral del puritanismo.

Más adelante (Rep. 391 b-c) se hace una despiadada crítica a la moral del héroe (364).

Explicado cómo hay que hablar de los dioses, démenes, héroes y de las cosas de ultratumba (Rep. 392 a), Platón se aplica en criticar el modelo de la imitación en unos interesantes pasajes demostrativos de la importancia que Platón confería a la literatura. La crítica literaria comienza en Platón de manera rigurosa.

¿Por qué tanta insistencia en el arte, los poetas, los trágicos y la comedia? Porque, sin duda, constituían el vehículo transmisor de la educación. La elección platónica de la racionalidad de las técnicas, las ciencias y la filosofía versus la racionalidad literaria abre una brecha que aún perdura.

"En opposant avec une telle énergie poésie et philosophie (Rsp. X, 607 b), en rompant avec la plus constante tradition, qui situait, nous l'avons vu, Homère à la base de toute éducation, Platon plaçait l'âme grecque en face d'une option difficile: l'éducation devait-elle rester à base artistique et poétique ou devenir scientifique? Problème qui n'a pas cessé, depuis Platon, de se poser à la conscience

de tout éducateur, et qui n'a jamais été résolu de façon définitive: notre propre enseignement n'est-il pas toujours partagé entre les revendications opposées des 'lettres' et des 'sciences'?" (365).

Lo cual constituye, en cierta manera, una paradoja, ya que el Académico expuso tal racionalidad técnico-científica en un corpus depuradamente literario.

"On sait qu'en gros la civilisation antique n'a pas ratifié cette condamnation d'Homère et n'a pas accepté les solutions radicales proposées (id. III, 386 c; 387 b, Leg. VII, 801 d - 802 b; cf. VIII, 829 d-e) par Platon: soumettre les textes poétiques à une sévère censure, les expurger, les corriger, même s'il fallait pour cela les réécrire! L'œuvre même de Platon a témoigné contre lui: ses Dialogues ne sont-ils pas le modèle même d'une poésie magnifique, qui ne renonce à aucun des procédés de l'art, qui finit par se servir du mythe même pour instiller la persuasion par une incantation d'un type quasi magique? De cela, sans doute, Platon tout le premier avait conscience: 'Nous aussi, nous sommes des poètes', s'écrie-t-il en portant aux Tragiques un défi plein de hardiesse -id. VII, 817 b-, et, mi-sérieux mi-plaisant, il propose d'adopter le texte même de ses Lois comme auteur à expliquer dans les classes -id. 811 c-e-. Mais ce n'est pas tout: chaque

page de ses Dialogues témoigne de manière éclatante combien la culture personnelle de Platon avait été nourrie et avait su profiter de l'enseignement traditionnel des poètes: la citation d'Homère, des lyriques, des tragiques, naît spontanément sous sa plume, sert à exprimer sa pensée profonde, qu'elle soutient autant qu'elle l'illustre. Par l'usage qu'il en fait, Platon démontre contre lui-même la fécondité de cette culture littéraire et quel profit l'esprit philosophique pouvait en tirer" (366).

Que, a pesar de su capacidad creativa y transvaluadora, Platón es un hijo de su tiempo lo muestra el hecho de que su concepción del arte sea rígidamente realista e imitativa (367). Como lo era el de su tiempo.

Así se entienden pasajes tales como el siguiente:

"Porque creo que vamos a decir que poetas y cuentistas yerran gravemente cuando dicen de los hombres que hay muchos malos que son felices, mientras otros justos son infortunados, y que trae cuenta el ser malo con tal que ello pase inadvertido, y que la justicia es un bien para el prójimo, pero la ruina para quien la practica. Prohibiremos que se digan tales cosas y mandaremos que se cuente y relate todo lo contrario. ¿No te parece?" (Rep. 392 b).

Visto lo relativo a los temas, veamos "lo que toca a

la forma de desarrollarlos, y así tendremos perfectamente estudiado lo que hay que decir y cómo hay que decirlo" (Rep. 392 d).

En este momento, Platón teoriza sobre la poesía.

"ἄρα οὐ πάντα διαστὰς ἀπὸ μυθολογίας ἢ ποιητικῶς λέγεσθαι
διήγησιν ἢ ἀπὸ συγχρότου ἢ γεγονότων ἢ ἐνόντων
ἢ μελλόντων;

("¿No es una narración de las cosas pasadas, presentes o futuras lo que cuentan fabulistas y poetas?

Rep. 392 d).

La λέξις, el aspecto formal de la poesía, que se ocupa del presente, lo pasado y lo por venir, se cobija en la διήγησις la narración, o relato. Mas la poesía puede ser una simple narración (διήγησις) o también imitación (μίμησις).

"¿Y esto no se puede realizar por narración simple (ἀπλὴ διήγησις), por narración imitativa (διὰ μίμησιν), o por mezcla de uno y otro sistema?"

(Rep. 392 d).

Es una διήγησις cuando el poeta narra. Platón ejemplifica esto con el inicio de la Ilíada (I, 15-6). La διήγησις sería el estilo indirecto. Cuando el poeta habla como si fuera el personaje representado entonces utilizamos la μίμησις. Homero se asimila a Crises. La narración se convierte en representación.

"Ahora bien, el asimilarse uno mismo a otro en habla o en aspecto ¿no es imitar a aquel al cual se asimila uno?... Por consiguiente, en un caso como éste tanto el poeta de que hablamos como los demás desarrollan su narración por medio de la imitación." (*οὐκ ἀμιμήτως ἐστὶν ἀμιμήτως*). (Rep. 393 c).

Entonces Platón ejemplifica qué sería una narración sin imitación, prosificando los mentados versos homéricos.

¿La tragedia y la comedia no son géneros artísticos mímicos a natura? (El ditirambo será puramente *διήγητος* y la épica es una mezcla de ambos).

¿Cómo han de proceder los poetas en relación a la polis y la educación? El problema radica en saber si vamos a admitir o no la tragedia y la comedia en la ciudad (Rep. 394 d). ¿Es éste el problema? Pregunta Adimanto. De manera sutilmente engañosa, porque Platón sabe lo que pretende, Sócrates responde:

"Tal vez -dije yo- o quizá cosas más importantes que éstas. Por mi parte, no lo sé todavía; adondequiera que la argumentación nos arrastre como el viento, allí habremos de ir" (Rep. 394 e). (368).

No se trata sólo de una investigación sobre el arte, sobre la literatura en este caso, sino de una investigación intencionada con finalidades políticas (369).

A continuación Sócrates se pregunta "si deben ser imitadores o no nuestros guardianes".

"¿No depende la respuesta de nuestras palabras anteriores, según las cuales cada uno puede practicar bien un solo oficio, pero no muchos, y si intenta dedicarse a más de uno no llegará a ser tenido en cuenta en ninguno aunque ponga mano en muchos?" (República 394 e)

La intención del Académico es clara: La división del trabajo rige en todos los órdenes de la vida. Si no es posible que un hombre cultive ni siquiera dos géneros de imitación tan próximos como tragedia y comedia ¡cómo va a poder simultanear la práctica de un oficio respetable con la imitación profesional de muchas cosas distintas! ¿Conclusión? Conclusiones:

- Nadie es capaz de imitar bien muchos caracteres distintos.

- Nadie es capaz de hacer bien aquellas mismas cosas de las cuales las imitaciones no son más que reproducciones.

- Luego, los guardianes del Estado, artesanos eficaces de la libertad del Estado, ni pueden dedicarse a otros oficios, ni se dedicarán a imitar.

- Pero si tienen que imitar "que empiecen desde niños con modelos dignos de ellos, imitando caracteres valerosos (*ἀνδρείους*), sensatos (*σοφούς*), piadosos (*εὐλαβεῖς*), magnánimos (*ἐλευθέριους*) y otros semejantes (370).

- Las acciones innobles ni deben cometerlas ni imitarlas, "no sea que empiecen por imitar y terminen por serlo en realidad". (República 395 c-d) (371)

Como he afirmado, Platón dibuja el cuadro del puritanismo, pero, además, este pasaje plantea interesantes sugerencias

cias, y ciertas ambigüedades. En mi opinión no hay una desvalorización de la *μίμησις*, sino una transvaluación. La única *μίμησις* correcta sería aquella en que se reflejan bien, en la medida de lo posible, las Ideas. Este tema se relaciona con el de la participación y aquí puede verse el arranque del idealismo platónico. También sería correcta aquella imitación de los caracteres buenos (*ἀγαθὰ ἠθάρια ἐλευθερίας*). ¿Alguien hablará de idealismo ético? Prefiero utilizar otra expresión: para Platón toda política deberá ajustarse al horizonte ético aquí dibujado.

La ambigüedad radica en que parece que se rechaza la imitación, pero no es así, en realidad, sino que ella sirve de modelo, pero que debe ser perfeccionado. Ya he solucionado el problema hablando de transvaluación. Por otro lado, Platón, en abierta diferencia con la posterior teoría aristotélica, diseña ya su concepción en torno al tema de las influencias del arte en el espectador. La concepción platónica podría resumirse como sigue: los espectadores de una tragedia -aunque lo mismo vale para la música- se ven influenciados por lo que observan en la escena. Así, si contemplan a Filoctetes y Heracles gritando dando rienda suelta a su dolor, pueden verse impelidos a la cobardía. Y de hecho sucede, dice Platón. Para Aristóteles el efecto es el contrario: lo visto libera al espectador (es la teoría de la catarsis). (372)

Otra de las intenciones platónicas en este pasaje es, a mi ver, criticar la labilidad con que la sofística utiliza-

ba el lenguaje y criticar ciertas actitudes, como la nominación de Sófocles como estratega.

Hay una *μίμησις* buena y otra mala. La imitación moral mala la describe Platón en República 395 d/396 c. Sin pudor concluye el Académico:

"¿Qué haremos, pues, -pregunté-. ¿Aceptaremos en la ciudad todos estos géneros, o bien uno u otro de los dos puros, o tal vez el mixto?

"- Si ha de vencer mi criterio -dijo-, la imitación pura de lo bueno" (... τὸν τοῦ ἐπιεικοῦς μιμητὴν ἄκρατον) (Rep. 397 d. véase hasta 398 b)

"El análisis se desliza a continuación sobre la música. Antes de resumir suscintamente la teoría sobre la educación musical hay que recordar la primacía que en la música griega poseía la letra. En esto, como en muchas otras cosas, Platón es deudor de su tiempo. La melodía se compone de tres elementos, letras armonía y ritmo.

"... ὅτι τὸ μέλος ἐκ τριῶν ἐστὶν συγκείμενον, λόγου τε καὶ ἁρμονίας καὶ ῥυθμοῦ" (Rep. 398 a)

La letra ha de someterse a las normas poco ha establecidas. La posición de Platón respecto de los otros elementos consiste en la mayor simplificación de la técnica musical

y en evitar ritmos y armonías violentas, lastimeras y quejumbrosas. En suma, la purificación del arte musical.

"Sin darnos cuenta de ello estamos purificando de nuevo la ciudad que hace poco llamábamos ciudad de lujo" (Rep. 399 e. Recuérdese II, 372e) (373).

La bella dicción, armonía, gracia y eurrítmia son consecuencias de un carácter simple, es decir, adornado de buenas y hermosas prendas morales. Hay que vigilar, pues, la producción de todos los artistas (Rep. 401 b/d) Las artes, la música, tienen una finalidad: el amor de la belleza. (*δὲ που τελευτᾷ τὰ μουσικὰ εἰς τὴν τοῦ καλοῦ ἐρωτικὴν* - Rep. 403 c)

Pero, a seguido, hay que decir que la belleza es vista como armonía y simplicidad de las cualidades morales, las formas esenciales de templanza, valentía, generosidad y magnanimidad. La gimnástica ha de ser, de igual modo, reordenada a lo bello.

El horizonte de la visión puritana se cierra con las reflexiones sobre la enfermedad.

Recordemos: Platón persigue siempre una simplificación de las necesidades en la ciudad -atacada de una infección, en la ciudad necesaria históricamente, y la mejor gimnástica, hermana de la música, es aquella sencilla y equili-

brada, "sobre todo si la han de practicar soldados".

Templanza en las almas se consigue mediante la música y su simplicidad, y salud en los cuerpos mediante la gimnástica.

ἡμετέρας y también *ἡμετέρας* son caracteres morales que nos encaminan a las ideas. Van ganando en abstracción y generalidad. No son sólo características del alma, sino también de la ciudad. Sus contrarios, *ἀκαταστάτους* y *ἀσώτους* son características de una ciudad mala (Rep. 405).

¿Qué sucede en una ciudad licenciosa y enferma? Preguntemos primero: ¿qué es una ciudad licenciosa y enferma para Platón? Una en que no se cumplen los principios rígidos de la división del trabajo y la total dedicación. En una ciudad así:

"Se abren multitud de tribunales y dispensarios, y adquieren importancia la leguleyería y medicina, puesto que hasta muchos hombres libres se interesan con todo celo por ellas". (Rep. 405 a) (374)

Por tanto, las demandas de cuidados médicos en una ciudad así deben ser rechazados. Platón postula una medicina sana, y ésta depende de una *παιδεία* basada, a su vez, en una concepción política. Cuando habla de la buena medicina, aquella que solicitan los artesanos, Platón sostiene que se

justifica porque lo importante es "vivir atendiendo a sus cosas". ¿Cómo no va a ser aplicable tal medicina a los guardianes que deben atender a la polis? La medicina es puesta al servicio del estado y se ha criticado toda una civilización de desmesurado -con el ocio y molicie que quiera- desarrollo.

El cuidado excesivo del cuerpo impide la administración de la casa, el servicio militar y el ejercicio de cualquier cargo en la ciudad. Impide, en suma, la virtud.

¿Qué propuestas proyecta Platón?:

- Nada vale y es un obstáculo para cualquier manifestación de la virtud quien siempre se cree enfermo.

- Quien no es capaz de vivir desempeñando las funciones propias para sí y para la polis, debe morir "por ser persona inútil" "Πολιτικὸν ἔφη λεγείν ἄσκητον" (375).

Una ciudad, en suma, como la descrita es una ciudad basada en el egoísmo. ¿Y qué sucede en ella? La primacía de esta nefasta medicina y de la leguleyería, como hemos visto en Rep. 409 a. (376)

¿Quiénes son los buenos médicos? No los excesivamente teóricos, sino aquellos que basan su ciencia en la experiencia y que hayan estado en perpetuo contacto con la enfermedad. Pero el juez debe ser otra cosa. Cito el pasaje referente a los jueces que es de gran substantividad para comprender la filosofía política y moral de Platón:

"En cambio, amigo mío, el juez gobierna las almas por medio del alma, a la cual no podemos exigir que se haya formado desde la niñez en el trato y familiaridad con otras almas malas, ni que haya recorrido personalmente toda la escala de las acciones criminales, solamente con el fin de que, basada en su propia experiencia, pueda conjeturar con sagacidad en lo tocante a los delitos de los demás, como el médico con respecto a las enfermedades corpóreas. Al contrario, es preciso que se haya mantenido pura y alejada de todo ser vicioso durante su juventud, si se quiere que su propia honradez la capacite para juzgar con criterio sano acerca de lo que es justo. Razón por la cual las buenas personas parecen simples cuando jóvenes y se dejan engañar fácilmente por los malos; es porque no tienen en sí mismos ningún modelo que les permita identificar a los seres perversos". (Rep. 409 a/b)

En este pasaje Platón efectúa un importante paso consistente en la afirmación de que, tratándose de asuntos morales, se impone un tipo de conocimientos distinto al experimental de las técnicas médicas. La *ἐπιστήμη* comienza a separarse de la experimentación, y reproduce el dictamen socrático de que el conocimiento es sólo conocimiento de lo bueno.

"Dagegen der Richter darf nicht mit den Verbrechern gelebt haben und so hinter ihre Schliche gekommen sein; erst lange Lebenserfahrung darf ihn

das Schlechte als etwas Fremdes kennen gelehrt haben: Erkenntnis, nicht Erfahrung, ἐπιστήμη, nicht ἐμπειρία vom Bösen soll er besitzen" (377).

La sabiduría moral diferenciada de las técnicas. ¿Cómo conoce quien posee tal ἐπιστήμη sin experiencia? El proceso es similar al que Platón utiliza en toda la República: reconstruir unos modelos racionales de qué sea el Estado y, a la luz de ese modelo, juzgar las otras constituciones. De igual manera, el juez debe conocer el modelo de la virtud y a la luz de ese modelo juzgar lo malo como aquello que se aparta del paradigma de la virtud.

"Pues bien -continué- no debemos buscar el juez bueno y sabio en esa persona, sino en la anteriormente descrita. Pues la maldad jamás podrá conocerse al mismo tiempo a sí misma y a la virtud, y, en cambio, la virtud innata llegará, con los años y auxiliada por la educación, a adquirir un conocimiento simultáneo de sí misma y de la maldad. En mi opinión será, pues, sabio el hombre virtuoso, pero no el malo" (τοῦτος οὐκ ὄρεται, ἄς μοι δεῖται, ἀλλ' οὐκ ἐκείνος γίγνεται. Rep. 409 e) (378)

Ciertamente son prisioneros de la caverna aquellos que postulan un tipo de sociedad en la que sea posible el egoísmo que propicia la leguleyería y la medicina de la ociosidad.

La conclusión que saca Platón es escalofriante:

"¿No tendrás, pues, que establecer en la ciudad, junto con esa judicatura, un cuerpo médico de individuos como aquellos de que hablábamos, que cuiden de tus ciudadanos que tengan bien constituidos cuerpo y alma, pero, en cuanto a lo demás, dejen morir a aquellos cuya deficiencia radique en sus cuerpos, o condenen a muerte ellos mismos a los que tengan un alma naturalmente mala e incorregible"
(Rep. 410 a).

¿Por qué propone la pena de muerte y qué alcance posee tal propuesta? ¿Hay que efectuar una lectura metafórica o tomarlo al pie de la letra? Responder a estas preguntas nos obligará a efectuar una incursión a otras obras de Platón. Intentaré ser lo más breve que pueda. (379) Primeramente hay que considerar lo que yo creo que es una idea general en toda la obra de Platón, a saber: quien no es virtuoso, el indigno, quien no es justo debe pagar su culpa. Hagamos un poco de historia. Uno de los problemas que ha preocupado a casi todas las civilizaciones -al menos a la griega sí- es el problema del mal y por qué triunfan los malos en esta vida.

"Los griegos no eran tan poco realistas como para ocultarse a sí mismos el hecho de que los malos florecen como el laurel. Este hecho inquieta profundamente a Hesíodo, Solón y Píndaro, y Teognis encuentra necesario hablar a Zeus francamente del asunto. Era bastante fácil vindicar la justicia en

una obra de ficción, como la Odisea: como observa Aristóteles, "los poetas cuentan esta clase de historia para satisfacer los deseos de sus oyentes" -Poética 1453 a 34-. En la vida real la cosa no era tan fácil. En la Edad Arcaica los molinos de Dios molían tan despacio que su movimiento era prácticamente imperceptible, excepto para los ojos de la fe. Para sostener la creencia de que efectivamente se movían era necesario deshacerse del límite temporal establecido por la muerte. Mirando más allá de ese límite, podría decirse una de estas dos cosas (o las dos): que el pecador que salía con éxito en su vida sería castigado en sus descendientes, o que pagaría su deuda personalmente en otra vida", dice Dodds (380).

La primera solución era la típica de la edad arcaica. La segunda solución, más acorde con el individualismo patentizador de que el hombre es un sujeto libre, con derechos y responsabilidades personales, es fruto de la polis y de la democracia ateniense, sobre todo.

"Con la emancipación creciente del individuo frente a la solidaridad de la familia y el incremento de sus derechos como persona jurídica, la noción de un castigo vicario por culpa de otro empezó a ser inadmisibles. Una vez que la ley humana había reconocido que el hombre es responsable solamente

te de sus propios actos, la ley divina tenía que hacer lo mismo más tarde o más temprano. En cuanto al castigo post-mortem, la reencarnación explicaba bastante bien porqué los dioses parecían tolerar el éxito de los malvados en el mundo... Pero el castigo post-mortem no explicaba por qué permitían los dioses tanto sufrimiento. La reencarnación lo explicaba" (381).

Según la teoría de la reencarnación -recogida por Platón en el libro X de República- las almas humanas pagaban por crímenes cometidos en otra vida. La virtud lograría y propiciaría el regreso del alma al origen divino. Este esquema y esta problemática es recogida por Platón. El pensamiento platónico es en gran parte religioso. Posee una visión creacionista del cosmos y del hombre. ¿Cómo encara el Académico el problema?

"Al enfrentarse con el problema tradicional de la justicia divina, no sólo hace firmemente caso omiso de la vieja creencia de los dioses celosos, sino también de la antigua idea de que el hombre malvado es castigado en sus descendientes" (382).
¡No podía ser de otra manera!

Existe en Platón un triplefacético uniformismo, cruce de creencias órfico-religiosas, de una visión cosmogónica demiúrgico-religiosa -demiúrgica en sentido creacionista- y

de, finalmente, la idea de que el individuo -y también el Estado, en última instancia- dependen de Dios. Este esquema se acentúa sobre todo en la época tardía de Platón, especialmente en Le-
yes, pero recorre todo su corpus.

La tensión entre individuo - totalidad (sea ésta el cosmos o el Estado o Dios) se decanta en última instancia en favor del todo, aun cuando sin despreciar al individuo. Como en las teorías órficas, el individuo tiene la posibilidad de, mediante la virtud, mejorarse y purificarse, ascender, en suma, al "centro divino". La misma idea de purificación muestra la primacía del todo: purificarse quiere decir seguir las normas de la totalidad. Pues bien, quien no sigue los dictámenes de la totalidad no es útil a la misma ni a sí mismo. (383)

En este marco hay que situar las ideas platónicas sobre el castigo y la pena de muerte. No hacerlo así supone desfigurar totalmente la realidad de lo dicho por Platón y conlleva una simplificación inaceptable. ¡Como tantas veces se ha hecho con Platón! (384)

"Only the incurable suffer a purely exemplary and deterrent punishment in this world or the next". (385)

Así, el tema del castigo aparece en Protágoras 323 d. El sofista Protágoras concluye la narración del mito de Prometeo -mito expresador, en boca del abderita, de la génesis y

estructuración de la sociedad y de la democracia- así:

"¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos? A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues. no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad". (He usado la traducción de C. García Gual, Gredos, Madrid, 1981.)

Y un poco más adelante (Protágoras 324 b/c):

"Nadie castiga a los malhechores prestando atención a que hayan delinquido o por el hecho de haber delinquido, a no ser que se venga irracionalmente como un animal. Pero el que intenta castigar con razón no se venga a causa del crimen cometido -pues no se lograría hacer que lo hecho no haya acaecido-, sino con vistas al futuro, para que no obren mal de nuevo ni este mismo ni otro, al ver que éste sufre su castigo. Y el que tiene ese pensamiento piensa que la virtud es enseñable. Pues castiga, a efectos de disuasión. De modo que tienen semejante opinión cuantos castigan en público o en privado."

Y más adelante (Protágoras 324 e / 325 b):

"Conque, medita del modo siguiente: ¿acaso existe, o no, algo de lo que es necesario que participen todos los ciudadanos, como condición para que exista una ciudad?... Si existe eso de lo que deben participar todos, de acuerdo con ello debe obrar todo hombre, siempre que quiera aprender o hacer cualquier cosa, y sin ello, no; y al que no participe es preciso enseñárselo y castigarle, tanto si es niño, como si es hombre o mujer, hasta que por medio del castigo se haga mejor, y al que no obedezca, por más que se le castigue y enseñe, hay que echarle de la ciudad o matarle como si se tratase de un incurable. Si esto es así, los hombres de bien enseñan las demás cosas a sus hijos, pero ésta no, observa que extrañas resultan las personas de bien."

Como vemos, cierta parte de la sofística, pues hay que suponer que Platón reflejaba bastante bien el pensamiento del abderita (386), sostenía la teoría de la supeditación del individuo a la totalidad de la polis racional -y democrática en el caso de Protágoras-. Pues bien, el pasaje de República, que comentamos, es estrechamente semejante a las ideas del gran sofista. Si Platón critica denodadamente a los sofistas, en parte tiene un débito para con algunos de ellos. O mejor, sofistas y Platón son deudores de su tiempo y logros irreversibles. (387)

En Gorgias (525 c), inserto en el mito escatológico final, muy parecido al mito de Er, reaparece el tema del castigo, pero bajo una nueva luz. Aquí ya no se trata de las relaciones individuo-polis, sino de una relación y mediación más compleja: se valora esta vida en relación a la otra o, más afinadamente, los juicios realmente justos sobre la corrección o incorrección del individuo para con la polis tienen lugar en la otra vida. Los príncipes y tiranos que vivieron apartados de la verdad, entregados a la mollicie, el perjurio y la injusticia, mentira y vanidad -en general pecados contra la polis cristalizados en el tirano- son merecedores de castigos. Y añade que todo castigo impuesto con justicia conlleva la corrección del delincuente y su propio provecho y el de los demás a causa de la ejemplaridad del castigo. Y nos habla de aquellos que han cometido atroces delitos; esos son enfermos incurables, y el terrible castigo que se les impone sirve de ejemplo a los demás; ellos ya no obtienen beneficio alguno, pues su mal carece de remedio. Éstos son "tiranos, reyes, príncipes y, en general, los que comandan las ciudades".

¿Y qué nos dice el Fedón?

"Los que se estima que han vivido en el término medio, se encaminan al Aqueronte, suben a las barcas que hay para ellos y, a bordo de éstas, arriban a la laguna, donde moran, purficándose; y mediante la expiación de sus delitos, si alguno ha delinquido en algo, son absueltos, recibiendo asimismo cadauno la recompensa de sus buenas acciones

conforme a su mérito. Los que, por el contrario, se estima que no tienen remedio por causa de la gravedad de sus yerros, bien porque hayan cometido muchos y grandes robos sacrílegos, u homicidios injustos e ilegales en gran número, o cuantos más delitos hay del mismo género, a éstos el destino que les corresponde les arroja al Tártaro, de donde no salen jamás." (Fedón 113e. He usado la traducción de Luis Gil para Guadarrama, Barcelona 1979)

¿Cuáles son los grandes delitos incurables? Contra la religión, el estado y homicidios ilegales. El esquema sigue siendo el mismo en República 615c/e, dentro de la narración del mito de Er:

"Pero contaba que eran aún mayores las sanciones de la piedad e impiedad para con los dioses y los padres y del homicidio a mano armada. Decía, pues, que se había hallado al lado de un sujeto al que preguntaba otro que dónde estaba Ardíeo el grande. Este Ardíeo había sido, mil años antes, tirano de una ciudad de Panfilia, después de haber matado a su padre anciano y a su hermano mayor y de haber realizado, según decían, otros muchos crímenes impíos. Y contaba que el preguntado contestó: No ha venido ni es de creer que venga aquí. En efecto, entre otros espectáculos terribles hemos contemplado el siguiente: una vez que estuvimos cerca de

la abertura y a punto de subir, tras haber pasado por todo lo demás, vimos de pronto a ese Ardico y a otros, tiranos en su mayoría. Y había también algunos de los particulares de los más pecadores, a todos los cuales la abertura, cuando ya pensaban que iban a subir, no los recibía, sino que, por el contrario, daba un mugido cada vez uno de estos sujetos incurables en su perversidad o que no habían pagado suficientemente su pena, trataba de subir".

Puede que la teoría platónica del castigo contenga rasgos arcaizantes. Pero, en general, si bien nos fijamos, él considera incurables y, por tanto, dignos de castigo en este mundo o, si del castigo aquí abajo se evaden, en el otro a aquellos que han cometido delitos contra el Estado, los favorecedores de la *στυχία*, la religión y la ancestral religión tradicional exaltada en la familia. En Leyes Platón, llevado de su fuerte estatalismo y religiosidad, aunó la religión y el Estado, de manera que la única religión posible era la del Estado.

El libro XII de las Leyes es un código de preceptos y castigos muy pormenorizados que muestra bien a las claras cómo Platón seguía en gran parte el derecho de su época.

Serán castigados a la pena de muerte, se declara en República 410 a y aparecía su formulación como piedra de escándalo, aquellos que tengan un alma mala e incorregible. En Leyes especifica -aún más que las otras citas entresacadas y ofreci-

das- quiénes son para Platón los malos e incorregibles en cuanto a su alma:

- Quienes han cometido robo o violencia contra su patria. (Cfr., también sobre este tema, Critón 50 e y ss., Leyes IV, 717 b/d y Carta VII, 331 c/d.

- Quienes hagan la guerra o la paz por su cuenta "sin contar con el consentimiento de todos".

- Los funcionarios y magistrados que roben al tesoro público.

- Los particulares que roben a la magistratura que los ha juzgado.

- Quienes pequen contra la religión del Estado (388).

Por supuesto que, a pesar de la recreación semántico-histórico que he efectuado para una cabal comprensión de las teorías de Platón, hubiese sido deseable y más acorde con nuestra conciencia jurídica humanitarista, antiestatalista, e inclinada al individualismo, más gratificante, por tanto, que el Académico no hubiese propuesto la pena de muerte. Mas deseo puntualizar dos cosas: que Platón no es un contemporáneo y que muchos Estados de variada ideología mantienen la pena de muerte por los mismos delitos que por los que Platón también la mantenía. No se vea una exculpación del Académico, sino una crítica a él y a los Estados que aún mantienen tales prácticas.

Así, pues, los guardianes aunarán en su espíritu la fogosidad, que da la gimnasia, y el culto a las Musas, conce-

dido por el cultivo de la música. Y es en este momento cuando se completa la transvaluación total de las artes, pues, para Platón, las artes mencionadas se convierten en virtudes. (389) Y el lenguaje posee la función de persuasión, pero no de la persuasión para lo malo, sino para lo bueno (Rep. 411 e) (390). Se trata, pues, de una sofística invertida o de una utilización virtuosa del lenguaje.

"Son, pues, estos dos principios los que, en mi opinión, podríamos considerar como causas de que la divinidad haya otorgado a los hombres otras dos artes, la música y la gimnástica, no para el alma y el cuerpo, excepto de una manera secundaria, sino para la fogosidad y filosofía, respectivamente, con el fin de que estos principios lleguen, mediante tensiones o relajaciones, al punto necesario de mutua armonía" (Rep. 411 e / 412 a. De la mentada traducción).

Este pasaje nos muestra una muy notable caracterización del pensamiento platónico, a saber, el proceso de elevación que lleva a la teoría de las ideas.

La música y la gimnástica no son otorgadas por la divinidad para el alma y el cuerpo, sino para la fogosidad y la filosofía (*ἐπι τῆς θυμικῆς καὶ φιλοσοφίας*). Fogosidad y filosofía no se hallan apegados sólo a las determinaciones del cuerpo y del alma, sino que se elevan y servirán

también como esencia definitoria de la polis. Conceptos cuya estructura deberá ser definida hasta hallar su esencia y conceptos que son omniaplicables. Es digno de notar cómo los más abstractos conceptos se van generando al hilo de la praxis.(391)
Construir un Estado será, para Platón, una técnica musical.

"Por consiguiente, el que mejor sepa combinar gimnástica y música y aplicarlas a su alma con arreglo a la más justa proporción, ése será el hombre a quien podamos considerar como el más perfecto y armonioso músico, con mucha más razón que a quien no hace otra cosa que armonizar entre sí las cuerdas de un instrumento" (Rep. 412 a. De la mentada traducción).

Definidas las normas generales de instrucción y educación, hay que definir quiénes deben gobernar y quiénes deben ser gobernados (392). Y en este momento comienza la búsqueda de un gobernante sabedor, supremo músico, que vele por la aplicación de las correctas normas (393). Los gobernantes deben ser más viejos y los gobernados más jóvenes. ¿Qué razón ofrece?. La de siempre. Aquella que se basa en el modelo de las técnicas. Tienen que gobernar los mejores y "así como los mejores labradores son los mejor dotados para la agricultura, de la misma manera, puesto que los jefes han de ser los mejores de entre los guardianes, deberán ser los más aptos para guardar una ciudad" (Rep. 412 c).

Late en toda obra de Platón un principio, que puede

ser muy contestado, pero que casi todos los Estados lo aplican en su cuerpo administrativo de funcionarios, a saber: que con la vejez se adquiere más sabiduría. Este principio tiene sus "pros" y sus "contras" que no voy a comentar aquí. La empresa privada, empero, suele no aplicar tal principio.

"Νῦν δ' ἐπειδὴ φύλακας ἀποὺς τρίτους δεῖ εἶναι.
ἀρ' οὐ φύλακῆσσι πόλιος, (Rep. 412 c)

Para esta tarea se requieren personas sensatas, influyentes y preocupadas por la polis (394). Inicia Platón un control educacional de los guardianes para ver quiénes de entre ellos han de convertirse en gobernantes.

"Hay que investigar, pues, quiénes son los mejores guardianes de la convicción, que en ellos reside, de que hay que hacer en todo momento aquello que crean más ventajoso para la República" (Rep. 413 c) (395).

"¿Y no tendríamos realmente toda la razón si llamásemos a éstos, guardianes perfectos, encargados de que los enemigos de fuera no puedan y los amigos de dentro no quieran hacer mal, y que, en cambio, a los jóvenes a quienes hace poco llamábamos guardianes, les calificásemos de auxiliares y ejecutores de las decisiones de los jefes?" (Rep. 414 b).

A partir de aquí tendremos los gobernantes (²ἀρχόντες) que serán los φύλακες πανσελῆς (o τέλειαι, 428 d) por una parte y, por la otra, los ἐπίκουροι, que serán los jóvenes y cuya misión será la de ser ejecutores de las decisiones de los jefes. La palabra φύλακες se seguirá aplicando indistintamente a ἀρχόντες y ἐπίκουροι. Tenemos ya las tres clases sociales fundadas (396).

CAPÍTULO V. 11. LA EVANGELIZACIÓN DE LOS

"Una salda fede nella bontà della propria $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ è necessaria in tutte le classi di cittadini. Nessuna specie di Stato, antico o moderno, può durare ad essere stabile, se i suoi membri non credono in esso e non sono cresciuti con tale fede. Ogni nazione ha la sua storia, e il patriottismo del suo popolo riflette in parte la fede in tale storia. Questa può mutare in misura più o meno grande, nel corso del tempo, e non mancheranno alterazioni dell'essattezza storica; ma una storia deve esserci e la si deve accettare per vera. La città immaginaria di Platone non potrebbe, di fatto, avere una storia reale: deve quindi averne una fittizia ($\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$)." (Thomas A. Sinclair, Il pensiero politico classico, ed. cit. vol. I, p. 199.)

Estas adecuadísimas ideas me evitarán muchas páginas que se generarían de terciar en la polémica enconada suscitada sobre este momento de República:

"- ¿Cómo nos las arreglaríamos ahora -según- para inventar una noble mentira de aquellas beneficiosas de que antes hablábamos (389 b), y convencer con ella ante todo a los mismos jefes, y sino a los restantes ciudadanos?

- ¿A qué te refieres? -preguntó-.

- No se trata de nada nuevo -dijo-, sino de un caso fenicio, ocurrido ya muchas veces en otros tiempos, según narran los poetas y han hecho creer

a la gente, pero que nunca pasó en nuestros días ni pienso que pueda pasar; es algo que requiere grandes dotes de persuasión para hacerlo creíble.

"- Me parece -dijo- que no te atreves a relatarlo.

"- Ya verás cuando lo cuente cómo tengo razones para no atreverme -dije-.

"- Habla, pues, y no temas.

"- Voy, pues, a hablar, aunque no sé cómo ni con qué palabras osaré hacerlo, ni cómo he de intentar persuadir, ante todo a los mismos gobernantes, a los estrategos, y luego a la ciudad entera, de modo que crean que toda esa educación e instrucción que les dábamos no era sino algo que experimentaban y recibían en sueños; que en realidad permanecieron durante todo el tiempo bajo tierra, moldeándose y creciendo allá dentro sus cuerpos mientras se fabricaban sus armas y demás enseres; y que, una vez que todo estuvo perfectamente acabado, la tierra, su madre, los sacó a la luz, por lo cual deben ahora preocuparse de la ciudad en que moran como de quien es su madre y nodriza, y defenderla si alguien marcha contra ella, y tener a los restantes ciudadanos por hermanos suyos, hijos de la misma tierra.

"- No te faltaban razones -dijo- para vacilar tanto antes de contar tu mentira.

"- Era muy natural -hice notar-. Pero escucha ahora el resto del mito. " Sois, pues, hermanos todos cuantos habitáis en la ciudad -les diremos,

siguiendo con la fábula-; pero, al formaros, los dioses, hicieron entrar oro en la composición de cuantos de vosotros están capacitados para mandar, por lo cual valen más que ninguno; plata, en la de los auxiliares, y bronce y hierro, en la de los labradores y demás artesanos. Como todos procedéis del mismo origen, aunque generalmente ocurra que cada clase de ciudadanos engendre hijos semejantes a ellos, puede darse el caso de que nazca un hijo de plata de un padre de oro, o un hijo de oro de un padre de plata, o que se produzca cualquier otra combinación semejante entre las demás clases. Pues bien, el primero y principal mandato que tiene impuesto la divinidad sobre los magistrados ordena que, de todas las cosas en que deben comportarse como buenos guardianes, no haya ninguna a que dediquen mayor atención que a las combinaciones de metales de que están compuestas las almas de los niños. Y si uno de estos, aunque sea su propio hijo, tiene en la suya parte de bronce o hierro, el gobernante debe estimar su naturaleza en lo que realmente vale y relegarle, sin la más mínima conmiseración a la clase de los artesanos y labradores. O, al contrario, si nace de éstos un vástago que contenga oro o plata, debe apreciar también su valor y educarlo como guardián en el primer caso o como auxiliar en el segundo, pues, según un oráculo, la ciudad perecerá cuando la guarde el guardián de hierro o de bronce.”

He aquí la fábula. ¿Puedes sugerirme algún conocimien-

to para que se la crean?

"- Ninguno -respondió, al menos por lo que toca a esta primera generación. Pero sí podrían llegar a admitirla sus hijos, los sucesores de éstos y los demás hombres del futuro." (República 414 b - 415 d. De la mencionada traducción.)

" καὶ τοῦτο μὲν δὴ ἔστω ὅπως ἂν αὐτὸ ἡ φήμη ἀνάγῃ " (Dejemos que nuestro mito vaya adonde lo lleve la voz popular.)

Las últimas recomendaciones aluden a la importancia religiosa en la cohesión de la πόλις, así como a la ubicación geográfica.

"... Y nosotros armemos a nuestros terrigenas y conduzcámoslos luego bajo la dirección de sus jefes. Una vez llegados, que consideren cuál es el lugar de la ciudad más apropiado para acampar en él: una base apta para someter desde ella a los conciudadanos, si hay entre ellos quien se niegue a obedecer a las leyes, y defenderse contra aquellos enemigos que puedan venir de fuera como lobos que atacan un rebaño. Y una vez hayan ya acampado y ofrecido sacrificios a quienes convenga, dispónganse a acostarse. ¿No es así?" (República 415 d. De la supramentada traducción.)

A mi ver, el sentido de esta pia fraus, como la denomina Wilamowitz (Platon, ed. cit., Vol. II, p. 194) está muy bien expresado por T. A. Sinclair: Todo Estado, toda nación, todo pueblo, necesitan unos ideales específicos, autónomos, diferenciadores, que pueden concretarse, según los casos variables, en una cultura, una religión, una lengua, unas luchas comunes que cohesionan, y cuanto más viejo es ese pueblo más se acrecen esos ideales cristalizados en una historia común. Me da la impresión de que Platón se percató de esta profunda verdad, como todos los griegos se percataron y lo cristalizaron en sus mitos de autoctonía. Para nuestros días que corren, pienso que un pueblo y una nación poseen más conciencia de sí que los Estados, por ser éstos aleatorios, cambiantes, sujetos a mutaciones de intereses, a guerras, etc. (397). El "desideratum" de todo pueblo pienso que radica en la unión y fusión nación-Estado. Aliter, cada pueblo debería tener su Estado. Evidentemente en el caso griego, la cosa se comportaba de una manera un tanto diferente: pues la $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ ya era indisociable conjunto Estado/pueblo. He dicho que Platón es el creador de la Filosofía del Estado y es cierto. Pero Platón se percataba de que un Estado sin pueblo es imposible. ¿Se puede pensar un Estado sin $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$? ¡Inconcebible en un griego! ¿Qué pretende Platón con su $\gamma\epsilon\nu\nu\alpha\tau\acute{o}\nu\ \psi\epsilon\tau\acute{o}\varsigma$? Semantizar en cuanto a ideales comunes la polis $\lambda\acute{o}\gamma\omega\varsigma$ creada. Y semantizarla de la única manera que se podía hacer y que era como los griegos lo habían hecho. Por lo tanto, se trata de algo mucho más serio que una pia fraus.

¿Y esas reticencias y temores de Sócrates a narrar la fábula fenicia? En mi opinión -y contra lo que quiere Popper que sólo ve ingenua y superficialmente en tales reticencias y temores el temor de un reaccionario a imponer una doctrina excesivamente opresiva para una democracia- significan que Platón no tenía claro que el ideal común, el amor a la $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ fuesen lo suficientemente fuertes en su época. Y las alianzas contra la $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ de sus partidos componentes en las guerras del Peloponeso y en Atenas -experiencia amarga para quien ve la preeminencia de intereses individuales y de partido frente a los generales de la $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ - le daban la razón. Por tanto, late una crítica al proceder político ateniense. Y se patentiza el intenso deseo del Académico de proponer una $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ cohesionada.

Creo que la interpretación que ofrezco de este controvertido pasaje de República -clave, por lo demás, de toda su teoría política- es novedoso y pocos exégetas de Platón lo han tratado así. ¿En qué me apoyo? En la obsesión platónica por evitar la $\sigma\tau\acute{\epsilon}\nu\iota\varsigma$, cosa que se refleja en todo su corpus y en la constante crítica a la política ateniense reciente que él entendía como disgregadora. Claro que pudo tener in mente el modelo estable de Esparta. Es obvio que Platón sentía impulsos laconófilos, pero tampoco se puede afirmar, como se ha hecho, que la República es una encarnación del régimen de Esparta. La meritocracia basada en el saber que Platón postula es lo más alejado del modelo espartano (398). Claro que también podía haber usado Platón el mito (hablo en general, quiero de-

cir "los mitos") haciendo un "maniement" en el sentido de Protagoras en la utilización democrática que hace del mito prometeico. Pero yo no estoy haciendo de Platón un paladín de la democracia, sino reconstruyendo la semántica histórica, hecha de continuidades, posibilitadora de la emergencia de la filosofía de Platón.

No se olvide que, a partir de ahora, Platón hablará siempre de los guardianes, de su educación y de sus formas de vida. Y no se olvide que la clase de los guardianes y gobernantes surgió como consecuencia necesaria de la división del trabajo. Y, dada la importancia que confiere a los guardianes y gobernantes, de ahí la educación a ellos dedicada.

En 416 d - 417 b, para cerrar el libro III, Platón estipula para gobernantes y guardianes:

Nadie poseerá casa propia; nadie tendrá habitación "donde no pueda entrar todo el que quiera". "En cuanto a víveres, recibirán de los demás ciudadanos, como retribución por su guarda, los que puedan necesitar unos guerreros fuertes sobrios y valerosos, fijada su cuantía con tal exactitud que tengan suficiente para el año, pero sin que les sobre nada. Vivirán en común, asistiendo regularmente a las comidas colectivas como si estuviesen en campaña. Por lo que toca al oro y plata, se les dirá que ya han puesto los dioses en sus almas, y para siempre, divinas porcio-

nes de estos metales, y, por tanto, para nada necesitan de los terrestres, ni es lícito que contaminen el don recibido aliando con la posesión del oro de la tierra, que tantos crímenes ha provocado en forma de moneda corriente, el oro puro que en ellos hay. Serán, pues, ellos los únicos ciudadanos a quienes no esté permitido manejar ni tocar el oro ni la plata, ni entrar bajo el techo que cubra estos metales, ni llevarlos sobre sí, ni beber en recipiente fabricado. Si así proceden, se salvarán ellos y salvarán a la ciudad; pero si adquieren tierras propias, casas y dinero, se convertirán de guardianes en administradores y labriegos, y de amigos de sus conciudadanos en odiosos déspotas."

Ciertamente en este pasaje Platón tiene in mente la constitución espartana y ciertos de sus rasgos característicos, como las comidas en común y la prohibición de los metales preciosos (399).

Pero no efectúa un simple calco de los modos de vida espartanos. Quien crea que el modelo es Esparta, sin transvaluar, es un prisionero de la Caverna. Los tales serían, pues, ya los laconófilos acrílicos, como tanto historiador y exégeta de Platón que ha malinterpretado el discurso del Académico. Méase cómo el mito de la Caverna es un $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\varsigma$ que, rodando a través de la historia, llega hasta nosotros y nos previene contra errores interpretativos!

CAPÍTULO V. 12. LA MORALIZACIÓN Y EDUCACIÓN DE LA CLASE
POLÍTICA. DE LAS TRANSVALUACIONES.

Frente a "otros" políticos de otras ciudades, éstos de la del Académico serán infelices con tal tipo de vida, le objeta a Sócrates Adimanto. Entre 419 a y 420 a se nos dice qué cosas hacen felices a los políticos. Lo cual ha de entenderse como una crítica de Platón a su época. El problema de fondo es ¿qué tipo de vida produce la felicidad? o ¿qué es la felicidad?. Respuesta de Sócrates:

"Y diremos que no sería extraño que también éstos (los guardianes de nuestra ciudad), aun de ese modo (es decir, estando en la ciudad cumpliendo ascéticamente su función de auxiliares y guardianes, y sólo por el sustento), fueran felicísimos." (República 420 b)

Como vemos, toda bondad -en este caso, la felicidad- depende de la realización de la función a que se está destinado (cfr. I, 352-3). Ahora bien,

"Nosotros no establecemos la ciudad mirando a que una clase de gente sea especialmente feliz, sino para que lo sea en el mayor grado posible la ciudad toda... Ahora, pues, formamos la ciudad feliz, en nuestra opinión, no ya estableciendo diferencias y otorgando la dicha en ella sólo a unos cuantos, sino dándola a la ciudad entera; y luego examinaremos la contraria de ésta." (República 420 b-c) (400) (401)

El ejemplo que utiliza Platón para justificar su teoría es extraído del campo de la escultura. Dice:

"Lo dicho es, pues, como si, al pintar nosotros una estatua, se acercase alguien a censurarla diciendo que no aplicábamos los más bellos tintes a lo más hermoso de la figura, porque, en efecto, los ojos, que es lo más hermoso, no habían quedado teñidos de púrpura, sino de negro; razonable parecería nuestra réplica al decirle: "No pienses, varón singular, que hemos de pintar los ojos tan hermosamente que no parezcan ojos, ni tampoco las otras partes del cuerpo; fíjate sólo en sí, dando a cada parte lo que le es propio, hacemos hermoso el conjunto. Y así, no me obligues a poner en los guardianes tal felicidad que haga de ellos cualquier cosa antes que guardianes."
(República 420 c-d. De la usada traducción.)

La argumentación, por comparación, platónica es sencilla: cada grupo, cada clase tiene su función; atribuirle otra supone una desnaturalización. No podemos dar a los guardianes un tipo de vida que no sea aquella para la que están destinados: eso sería colorearlos de tal manera que no parecerían -ni serían- guardianes. Sucede como con las esculturas: éstas han de ser fieles imitaciones. Las novedades, de coloración, por ejemplo, son desfiguraciones. Tal teoría implica una concepción realista del arte e incide de lleno en la por P.-M. Schuhl llamada polémica entre los antiguos y los modernos. Muestra que las

esculturas griegas estaban pintadas, al menos en parte. (402)

¿No es una paradoja que Platón, que creó una nueva polis, ataque con tal virulencia las novedades creadoras del arte? Sobre este tema remito a la tantas veces citada obra de P.-M. Schuhl. La posición de Platón al respecto es clara. Lo importante para el Académico es el MODELO - las Ideas, las relaciones entre ellas, el modelo de Estado, los MODELOS buenos del carácter. Toda reproducción -el arte- lo ha de reflejar. No es otra su función. La introducción de nuevas formas o desfiguran el modelo o -caso de Zeuxis y Parraxio- tienen la pretensión substitutiva de erigirse en modelos. Y eso es vitando. Como la pretensión de los contractualistas en teoría política que creen que el Estado de contrato social es el Natural y el MODELO. Como los prisioneros de la Caverna, los innovadores en arte, como los innovadores del lenguaje, los sofistas, están en el error. Démonos cuenta que al fondo late el problema moral: la imitación sólo es posible si se respeta el MODELO, y los modelos ético-políticos se caracterizan por su moralidad. Por eso sólo se permite la imitación pura de lo bueno.

Ejemplifica, además, Platón, con la recurrencia a esta metáfora del arte, las negativas corrientes de los nuevos tiempos que, anclados en el imperialismo y en la riqueza, generaban una ciudad immoderada, excesivamente rica, pero que no contribuía al aumento general de la riqueza, sino a la concentración de la misma y, por tanto, a la separación de las clases y a la $\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$. La ciudad será mala cuando se subviertan las funcio-

nes propias de cada clase e individuo establecidas, como vimos, desde la división del trabajo basada en las diferencias naturales.

"Tenemos, pues, que examinar si hemos de establecer los guardianes mirando a que ellos mismos consigan la mayor felicidad posible, o si, con la vista puesta en la ciudad entera, se ha de considerar el modo que ésta la alcanza, y obligar y persuadir a los auxiliares y guardianes a que sean perfectos operarios de su propio trabajo, y ni más ni menos a los demás; de suerte que, prosperando con ello la ciudad en su conjunto y viviéndose bien en ella, se deje a cada clase de gentes que tome la parte de felicidad que la naturaleza les procure." (República 421 c-d.)

¿Qué es lo que aparta a los individuos de la realización de su función? La riqueza y la indigencia (πλοῦτος, ἢ δ' ἐγγύς, καὶ πένεια, Rep. 421 d)

Si un alfarero se hace rico no querrá dedicarse en adelante a su arte y oficio. Y, si por la indigencia no puede comprar lo necesario para su arte, éste será hecho mal.

Este pasaje me posibilita varias reflexiones. Sea la primera constatar la observación psico-sociológica de Platón de que la riqueza aparta a la gente del trabajo. Sea la segunda exonerar a Platón de ciertas críticas que a propósito de es-

te texto se le han efectuado. Puedese pensar que Platón ofrece aquí una visión clasista de la polis, estipulando una moderación sólo para los trabajadores manuales. Pero esto no es así: pues precisamente desde el punto de vista material la vida es mucho más dura para los gobernantes. Además, el mismo peligro de excesiva riqueza con lo que ella conlleva de dedicación a los placeres amenaza a los gobernantes. Por ello los somete a una educación y duro entrenamiento, para que salgan tras las pruebas purificados de la tentación de la riqueza. Me permito recordar un importante texto de República (347 b-d):

"Los buenos no quieren gobernar ni por dinero ni por honores; ni granjeando abiertamente una recompensa por causa de su cargo, quieren tener nombre de asalariados, ni el de ladrones tomándosela ellos mismos subrepticamente del gobierno mismo. Los honores no los mueven tampoco, porque no son ambiciosos. Precisan, pues, de necesidad y castigo si han de prestarse a gobernar; y ésta es tal vez la razón de ser tenido como indecoroso el procurarse gobierno sin ser forzado a ello. El castigo mayor es ser gobernado por otro más perverso cuando no quiera él gobernar: y es por temor a este castigo por lo que se me figura a mí que gobiernan, cuando gobiernan, los hombres de bien (*οἱ ἀγαθοὶ*); y aun entonces van al gobierno no como quien va a algo ventajoso, ni pensando que lo van a pasar bien en él, sino como el que va a cosa necesaria y en la convicción de que no tienen otros

hombres mejores ni iguales a ellos a quienes confiarlo. Porque si hubiese una ciudad formada toda ella por hombres de bien, habría probablemente lucha por no gobernar, como ahora la hay por gobernar, y entonces se haría claro que el verdadero gobernante no está en realidad para atender a su propio bien, sino al del gobernado."

También se puede argumentar que incluso el antibanau-sismo platónico es romo, en el sentido que no reconoce la posibilidad de dedicación al trabajo por sí mismo, sobre todo a ciertos tipos de trabajo que, amados en sí, procuran satisfacción y que son dignos de ser cultivados contra el viento de la riqueza y la marea de la pobreza. También al respecto, deseo decir algo: que, en gran medida, la riqueza y la pobreza excesivas lesionan, salvo excepciones, la dedicación de las personas amantes de los trabajos creativos in se y per se.

Y como todo constructo teórico-sapiencial depende de la historia y de las condiciones materiales y sociales de los hombres, -como todo, por otra parte- los amores y la erótica de la sabiduría, la degustación creativa de las cosas más bellas que pueda haber en la tierra, como las entidades literarias, musicales, matemáticas, filosóficas, culturales y creativas, en suma, dependen de que hayamos sido educados para ello. Abierto nuestro espíritu y facultades preparadas para ello. Pensar lo contrario es voluntarismo ingenuo.

Pues bien, el mito de la Caverna funge, una vez más, de metáfora clarificadora de lo que digo: Los prisioneros, sus mentes y espíritu han de ser soleados, preparados para la cultura.

No se vea, pues, un antibanausismo en Platón por este pasaje, ni se vea tampoco una constricción ideológica, sino la construcción de una cultura superior. Cultura superior que no está cerrada por imposición a las clases populares, sino que la selección se efectúa atendiendo a las diferentes capacidades naturales de los hombres. A tenor de lo que yo pienso de la cultura, no creo que pueda tacharse a Platón de reaccionaria. Si pensamos que la justicia cultural debe ofrecer un panorama como el siguiente, a saber: deben existir creaciones culturales que representen hitos de belleza y creación, para acceder a los cuales se requiere el esfuerzo de la formación y la necesaria información -lo cual es difícil, qué duda cabe-: el desideratum es lo que yo llamo la tríada información-vivencia (i.e.; interiorización, degustación, Lust der Sprache, Lust der Musik, etc. en lograda expresión alemana)-posibilidad de creación (ésta última depende de las dos primeras); el acceso y ascenso a esa cultura superior no debe estar limitado u orientado o constreñido por fuerzas exteriores -eso sólo sucede en sociedades dictatoriales-, sino que la necesaria limitación debe venir de los propios individuos, es decir, unos no tienen capacidades, ni gusto y entonces orientan sus facultades hacia otra forma de cultura donde también es posible la tríada información-vivencia-esteticismo y capacidad de crear; esta última mencionada no es

criticada por Platón, ni mucho menos; ya he aludido en muchos momentos a la importancia que Platón confiere a la cultura técnica; si pensamos así, digo, sobre la cultura, de momento Platón no ofrece un rostro de feroz antibanausista, ni muchísimo menos.

La misión de los guardianes y gobernantes consiste en mantener una situación de equilibrio entre riqueza y pobreza en la polis. ¿Por qué deben poseer esta función los guardianes y no, por ejemplo, las leyes? Porque las leyes son positivizadas, es decir, creadas por legisladores que, cuando actúan correctamente, cristalizan costumbres o deseos de las comunidades. Cuando actúan incorrectamente —caso de las tiranías, por ejemplo— responden al interés egoísta e individual. La creación de las leyes es debida, en suma, a los hombres. Y la opinión de Platón respecto de la naturaleza humana era realmente negativa. Por ello el verdadero problema radica en la creación de unas naturalezas excepcionales, los filósofos-reyes, freno moral a las tendencias negativas de la humanidad (403). Vemos cómo su filosofía política se ve doblada de una concepción del hombre. Y unos principios de economía política, muy importantes, formulados por Platón: generalmente la excesiva riqueza produce oposición y lucha de clases, a causa del mal reparto; y tampoco es deseable una excesiva riqueza aunque estuviese bien repartida, ya que tiende a introducir la ociosidad; y tampoco es deseable para ningún Estado la excesiva pobreza, pues impide el desarrollo normal de las facultades. La indigencia genera más mezquindad aún que la riqueza.

A partir de República 422 a Platón utiliza un argumento de política internacional realmente interesante: las alianzas o el internacionalismo de los iguales.

"¿Qué sucedería si, enviando una embajada a una de aquellas otras dos ciudades, dijeran, como era verdad: "Nosotros no queremos para nada el oro ni la plata, ni nos es lícito servirnos de ellos, como os lo es a vosotros; luchad, pues, a nuestro lado y quedáos con lo de los contrarios"? ¿Piensas que habría quienes, al oír esto, eligieran el combatir contra unos perros duros y magros en vez de aliarse con ellos contra unos carneros mantecosos y tiernos?

"- No creo que los hubiera -dijo-; pero si se juntan en una sola ciudad las riquezas de las otras, mira no haya peligro para la que carece de ellas.

"- Eres un bendito -dije- si crees que se debe llamar ciudad a otra que no sea tal como la que nosotros formamos.

"- ¿Y por qué! -preguntó.

"- A las otras -repliqué- hay que acrecerles el nombre; porque cada una de ellas no es una sola ciudad, sino muchas, como las de los jugadores. Dos, en el mejor caso, enemiga la una de la otra: la de los pobres y la de los ricos. Y en cada una de ellas hay muchísimas, a las cuales, si las tratas como a una sola, loerrarás todo, pero si te aprovechas de su diversidad, entregando a los unos los bienes,

las fuerzas y aun las personas de los otros, te hallarás siempre con muchos aliados y pocos enemigos. Y mientras tu ciudad se administre juiciosamente en la disposición que queda dicha, será muy grande, no digo ya por su fama, sino en realidad de verdad, aunque no cuente más que con un millar de combatientes; y difícilmente hallarás otra tan grande ni entre los griegos ni entre los bárbaros, aunque muchas parezcan ser varias veces más grandes que ella." (República 422 d - 423 b)

La más elemental observación de la historia refrenda el juicio platónico de que los Estados cohesionados interiormente pueden encarar con más facilidad y posibilidades de éxito las guerras.

Toda la grandeza, no ya por su fama, sino en realidad, de verdad -¿no vemos aquí una crítica a la Oración fúnebre de Pericles?- de una polis, de un Estado, radica única y exclusivamente en su unidad y cohesión interior.(404).

Y aquí aparece una indicación muy interesante consistente en recordarnos que el principio esencial de la división del trabajo es el principio más importante, ya que es el posibilitador de la unidad de la polis y de la del individuo. Véase, de paso, cómo Platón vuelve a insistir en la necesidad de degradación y de ascenso de los ciudadanos entre las clases según su valía.

"En caso de tener los guardianes algún descendiente de poca valía, han de despedirlo y mandarlo con los demás ciudadanos y que si a estos últimos les nace algún retoño de provecho ha de ir con los guardianes. Con esto se quiere mostrar que, aun entre los demás de la ciudad, cada uno debe ser puesto a un trabajo, que ha de ser aquel para el que está dotado; de modo que, atendiendo a una sola cosa, conserve él también su unidad y no se divida, y así la ciudad entera resulte una y no muchas." (República 423 c-d)

Esta es una de las más importantes prescripciones platónicas. Dentro del capítulo de prescripciones fundacionales, la educación y la crianza es decisiva,

"porque, si con una buena educación llegan a ser hombres discretos, percibirán fácilmente todas estas cosas y aún muchas más que ahora pasamos por alto, como lo de que la posesión de las mujeres, los matrimonios y la procreación de los hijos deben, conforme al proverbio, ser todos comunes entre amigos en el mayor grado posible." (República 423 e - 424 a) (405)

He hablado de puritanismo, Y, efectivamente, a partir de 425 a Platón expresa unas leyes educativas o de comportamiento que pueden tildarse de arcaizantes (406). Pero podemos efectuarnos la siguiente pregunta: ¿no son válidas siempre estas normas de conducta, educación y respeto?

"Sería tonto disponer por ley todas estas cosas: no se hace en ninguna parte, y aunque se hiciera, no se mantendrían ni por la palabra ni por la escritura."
 (República 425 b)

En nota 406 ya he mencionado cómo existía la prescripción de Licurgo.

Pero este pasaje muestra algo muy profundo respecto a la ley positiva: que ésta es cristalización de normas de convivencia por todos aceptadas, en el caso de correctas leyes positivas, o imposición, en cuyo caso la ley positiva es negativa. Platón piensa que en lo referente a las cosas importantes, y sobre todo cuando la polis es genuina, es decir, cuando hay fusión o concordancia total entre ciudadanos y Estado, no es necesaria la positivización legal. Hay que tener muy en cuenta las diferencias entre el Estado griego y el tecnoburocrático Estado actual. Dadas las características del Estado moderno, se impone la positivización de la ley. En Grecia, se creía que la proliferación de leyes ocultaba el desajuste Estado-ciudadanos. Esto no sucedería si todos aceptasen la moral cívica y el comportamiento del respeto, piensa Platón (407). La educación frente a la ley: es la propuesta platónica. ¡Triste país aquel que tiene que legislar sobre la obviedad!

¿Sobre qué no hay que legislar? Sobre "el silencio que los jóvenes han de guardar ante personas de más edad; cómo han de hacer que se sienten y levantarse

ellos en su presencia; el respeto de los propios padres; y también el modo de cortarse el pelo, de vestir y calzar, el pergeño general del cuerpo y, en fin, todo cuanto hay de semejante a esto." (República 425 b)

En este momento comienza, efunde nítida la visión platónica de una política moral y anclada en la religiosidad, a la vez que se critican despectivamente las incidencias de la vida judicial y mercantil de Atenas. La ley sin moral no sirve de nada.

"¿Y qué diremos, por los dioses -continué-, acerca de esos lances del mercado, de los convenios que en él hacen unos y otros entre sí, y, si quieres, de los tratos con los artesanos, de las injurias y atropellos, de las citaciones en justicia y las elecciones de los jueces, de la necesidad de tales y cuales exacciones o imposiciones de tributos en plazas y puestos, y, en general, de todos los usos placeros, urbanos y marítimos y cuantas cosas hay del mismo estilo? ¿Nos atreveremos a poner leyes sobre ellos?" (República 425 d-e)

Sobre estas cuestiones mencionadas, Platón legisla en Leyes. Pero en época de Leyes el desencanto platónico era mucho mayor. Y nuevamente vuelve a ejemplificar con los modelos de la medicina (408).

"No vale la pena dar ordenanzas a hombres sanos y honrados: ellos mismos hallarán fácilmente la mayor parte de aquello que habría de ponerse por ley." (República 425 e)

La idea platónica es que la educación preserva mientras que la ley coacciona y además innecesariamente. Platón está transvaluando la polis ateniense y critica los continuos cambios legales acaecidos al socaire de cambios de régimen.

"No te irrites con ellos, por lo tanto; y los tales hombres son de cierto los más graciosos del mundo. Se ponen a legislar sobre cuantos particulares antes enumerábamos, rectifican después y piensan siempre que van a encontrar algo nuevo en relación con los maleficios de los contratos y las cosas de que yo ha poco hablaba, sin darse cuenta de que, en realidad, están cortando las cabezas de la hidra." (República 426 e) (409)

¿Qué queda por hacer en materia de legislación?

"A nosotros, nada, de cierto; a Apolo, al dios de Delfos, los más grandes, los más hermosos y primeros de todos los estatutos legales." (República 427 b)

¿Cuáles son los más grandes estatutos legales?

"Las erecciones de templos, los sacrificios y los demás cultos de los dioses, de los démones y los héroes;

a su vez, también, las sepulturas de los muertos y cuantas honras hay que tributar para tener aplacados a los del mundo de allá. Como nosotros no entendemos de estas cosas, al fundar la ciudad, no obedeceremos a ningún otro, si es que tenemos seso, ni nos serviremos de otro guía que el propio de nuestros padres; y, sin duda, este dios, guía patrio acerca de ello para todos los hombres, los rige sentado sobre el ombligo de la tierra en el centro del mundo." (República 427 b-c)

Se trata de la misma prescripción que postula en Leyes 738 b, donde se dice:

"Ya se cree una ciudad nueva, ya se recree una caída en decadencia, por lo que respecta a los dioses y a los templos, no hay que hacer ninguna innovación contraria a lo reglamentado por el oráculo de Delfos, de Dodona, de Zeus Ammón o de las tradiciones de rai-gambre." - Cfr. también Leyes 739 c .

En el pasaje citado de República hay una frase, ("y cuantas honras hay que tributar para tener aplacados a los del mundo de allá"), que parece entrar en colisión con la propia teoría platónica de criticar la religión como un "do ut des" egoísta. Esta idea había sido ya estigmatizada por Platón desde Eutifrón. Allá se decía que debía rechazarse la religión entendida como una técnica comercial (*ἐμπόρευσις τῆς εὐσεβείας*)

-Eutifrón 14 e y Leyes 716 e - 717 a-. También en el libro II de República hemos visto esa crítica. La solución a esta paradoja la da Dodds. Ya he dicho cómo la concepción religiosa de Platón posee dos vertientes: su indagación pura y especulativa sobre la divinidad, por un lado, y la utilización que de la religión hacía como estabilizadora de la sociedad. Platón, autor de gran perspicacia y alejado de toda ingenuidad, se percató de la importancia que tienen las creencias en la vida socio-política y percatóse también de la dificultad de que sus creencias religiosas teóricas pudiesen ser aceptadas. Por ello echó mano de las grandes y rancias tradiciones religiosas.

"En el campo de la religión, como en el campo de la moral, el gran enemigo al que había que combatir era el individualismo antinómico; y para organizar la defensa puso los ojos en Delfos. No necesitamos suponer que Platón creía en la inspiración verbal de la Pitia. Yo diría que su actitud respecto de Delfos se parecía más a la de "católico político" de nuestros tiempos respecto del Vaticano: veía en Delfos una gran fuerza conservadora de la que podía hacerse uso para estabilizar la tradición religiosa griega y contener a la vez la extensión del materialismo y el desarrollo de tendencias deformadoras en el interior de la tradición misma. De aquí su insistencia, tanto en República como en Leyes, en que la autoridad de Delfos ha de ser absoluta en todos los asuntos religiosos. De aquí, asimismo, la elección

de Apolo para compartir con Helios la posición suprema en la jerarquía de los cultos del Estado: mientras Helios suministra a los pocos una forma de culto relativamente racional, a los muchos, en dosis reguladas e inofensivas, la magia ritual arcaica que demandan." (410)

Apolo, además, era el dios de las fundaciones. En materia de religión social Platón seguía la tradición griega.

En este momento podemos dar la ciudad por fundada, Veamos en qué parte de la ciudad se cobija la justicia y en cuál la injusticia.

¿Luego se puede dar la injusticia? Evidentemente, Hemos dicho que Platón ni es un utópico ni un optimista. Sabe que puede haber individuos que pueden intentar incumplir el axioma de la división del trabajo: eso sería la injusticia. Siempre existe la pugna entre el deber ser y el ser.

Nuestra ciudad, si está rectamente fundada, será completamente buena. Y será prudente ($\sigma\upsilon\phi\iota\alpha$), valerosa ($\ἀνδρεία$), moderada ($\σωφροσύνη$) y justa ($δικαιοσύνη$).

Deseo hacer notar cómo las virtudes cardinales se aplican a la $\piόλις$ antes que al individuo. La articulación y esquema platónico sería: la ciudad buena es la que exhibe las cuatro virtudes mencionadas, el individuo ha de ajustarse a ellas

y tal ajuste produce la felicidad, tanto de la ciudad entera como de los individuos.

CAPÍTULO V. 13. EL CAMINO ASCENDENTE.

¿Qué es la prudencia? (ἡ σοφία)

" Σοφὴ μὲν τῷ ὄντι δεκεῖ μοι ἡ πόλις εἶναι ἢν
διηλομένῃ εὐβουλος γάρ, οὐχί.

(República 428 b)

A la prudencia (que luego llamaré *φρόνησις* -433 b-c) le llama *σοφία* , ciencia, y la denomina ciencia porque es *εὐβουλία* , que significa acierto en las determinaciones tomadas.

"Y esto mismo, el acierto (ἡ εὐβουλία) está claro que es un modo de ciencia (ἐπιστήμη τις), pues por ésta es por lo que se acierta y no por la ignorancia." (República 428 b)

El concepto *εὐβουλία* proviene del mundo pitagórico donde significa prudencia política.

Fijémonos cómo cuando por vez primera se aborda el tema de la sabiduría se hace dentro del contexto político.

Existen diversos tipos de ciencias y diversos tipos de sabiduría o, mejor, el concepto abstracto de ciencia tiene varias ejemplificaciones: la ciencia de los constructores, de los agricultores, pero ninguna de ellas tiene que ver con la sabiduría o racionalidad política. Ésta es aquella en virtud de la cual se organiza la *πόλις* , atendiendo a los principios

mentados de la división del trabajo y de las diferencias naturales y a la evitación de la *στάσις*, así como a la producción de la felicidad, tanto de la totalidad como de los todos individuales constitutivos del todo general.

¿Hay en la ciudad fundada hace un momento por nosotros algún saber en determinados ciudadanos, con el cual no resuelve (la ciudad) sobre éste o el otro particular de la ciudad, sino sobre la ciudad entera, viendo el modo de que ésta lleve lo mejor posible sus relaciones en el interior y con las demás ciudades? (República 428 d)

La definición de esa ciencia es:

"Αύτη, ἡ δὲ δὲ ἡ φυλακική, καὶ ἐν τούτοις τοῖς ἀρχουσίν οὗς νῦν δὴ τελέους φύλακας ἀνομάζομεν"

(Es la ciencia de la preservación -dijo- y se halla en aquellos jefes que ahora llamábamos perfectos guardianes. -428 d-)

¿Y cómo llamaremos a la ciudad en virtud de esa ciencia? La respuesta es: Εὐκρατεῖον, ἔφη, καὶ οὕτως ὄντι σοφίην

Parece tautológica in forma tal argumentación, pero en el contenido es muy clara: La sabiduría política es el acierto en las decisiones y tal acierto sólo es posible si tal ciudad es regida, custodiada, preservada por los únicos que pueden hacerlo porque son los únicos que tienen el verdadero conocimien-

to: los guardianes perfectos. Hay, como vemos, dos tipos de sabiduría, la política, saber \Rightarrow ordenar la polis, y otra en virtud de la cual poseen los guardianes perfectos la primera. ¿Cuál es esta última? La de mantener el inviolable principio de la división del trabajo, y la posesión de la sabiduría que luego será definida: conocimiento de la dialéctica del bien (411).

"Por lo tanto, la ciudad fundada conforme a naturaleza ($\kappa\alpha\tau\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta$) podrá ser toda entera prudente por la clase de gente más reducida que en ella hay, que es aquella que la preside y gobierna; y éste, según parece, es el linaje que por fuerza natural resulta más corto, y al cual corresponde el participar de este saber, único que entre todos merece el nombre de prudencia." (República 428 e - 429 a)

Este cuadro se completará de la siguiente manera: tal prudencia o saber de la racionalidad que procura el bien, deberá ser cumplimentado por la templanza que es la virtud que implica que cada clase acepte las diferencias naturales y las diversas funciones. Ello implica un esfuerzo y un sacrificio, como lo implica, a nivel individual, el autocontrol para que la razón domine los instintos. Así se cierra el isomorfismo entre Estado e individuo. Más que ver, pues, el Estado como una extensión del individuo, lo que Platón plantea, arrancando de la búsqueda la racionalidad de la $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$, es que existen algunos principios normativos que valen tanto para la $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$

como para el individuo.

¿Qué es el valor? El tema del valor ya había sido tratado ampliamente por Platón, tanto en Laques como en Protágoras. La finalidad de Laques consistía en demostrar, siguiendo la tesis socrática de que la virtud es conocimiento, vicio la ignorancia, que el valor no es otra cosa que el conocimiento de aquellas cosas que se deben temer y de las que no. En Protágoras donde se postula la unidad de las virtudes bajo la sabiduría, el valor es una parte de la sabiduría. No es el valor el guerrero de la pura exterioridad, cantado por Homero. La transvaluación a propósito de esta virtud es muy notoria; el valor es, tanto una virtud individual interior consistente en saber dominarse y controlar y domeñar los instintos, como una virtud socio-política, consistente en saber qué cosas se han de temer. Las cosas que se han de temer son aquéllas que el legislador establece que no deben ser violadas. Por tanto, el valor implica obediencia. Aristóteles en Et. Nic., 1129 b, sostiene una idea similar cuando dice que "también la ley ordena hacer las cosas de valor":

El valor es fundamental en la clase de los guardianes. La ciudad será valerosa, si lo es la clase cuya función es desarrollar la virtud del valor.

"Y así, la ciudad es valerosa por causa de una clase de ella en la que posee tal virtud que mantiene en toda circunstancia la opinión acerca de las cosas que

se han de temer, de que éstas son siempre las mismas y tales cuales el legislador prescribió en la educación." (República 429 c)

El valor es una especie de conservación (*σωτηρίαν*
ἔργῳ εἶπεν ἵνα εἶναι τῆς ἀσπείρου - 429 c.)

σωτηρία significa salvación, en el sentido de salud. Hablando de un organismo humano, éste es salvado cuando tiene salud y cuando se le conserva la salud que produce felicidad. Igual sucede con la ciudad: se la salva cuando se la conserva de la pérdida de su estabilidad interna, conseguida tal estabilidad mediante las normas político-educativas dadas. ¿Qué clase de conservación? (*Τοῦτον δὴ σωτηρίαν;*)

"La de la opinión formada por la educación bajo la ley acerca de cuáles y cómo son las cosas que se han de temer." (República 429 d) (412)

La metáfora que Platón usa para ejemplificar la educación en el valor está sacada, como tantas otras, de la vida ordinaria y es bellísima: se trata de la metáfora del teñido de las lanas (413),

"Así como para lograr un buen teñido de lanas, de color de púrpura e indeleble, hay que escoger las lanas de color blanco, así hay que seleccionar a las buenas naturalezas para el ejercicio de guardianes; así co-

mo hay que prepararlas para que absorban mejor el tinte, de la misma manera hay que educar a los guardianes e infundirles el valor. (Cfr. República 429 d - 430 c .)

Réstanos descubrir la templanza (σωφροσύνη) para llegar, al fin, a la justicia.

"La templanza -repuse- es un orden (κόσμος) y dominio de placeres y concupiscencias (καὶ ἡδονῶν τιμῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια), según el dicho de los que hablan, no sé en qué sentido, de ser dueños de sí mismos. (República 430 e)

Con la paradoja del "ser dueño de sí mismo" (Ὀυκοῦν τὸ μὲν ἡρεῖται αὐτοῦ γελῶτος) Platón inicia la dialéctica ciudad-individuo.

"Pero ¿eso de "ser dueño de sí mismo" no es ridículo? Porque el que es dueño de sí mismo es también esclavo; y el que es esclavo, dueño; ya que en todos estos dichos se habla de una misma persona." (República 430 e - 431 a)

Los dos principales significados del término σωφροσύνη Platón los recoge del uso normal en griego, a saber, subordinación a la legítima autoridad y control de los apetitos. Platón lo especificó con toda claridad en República 389 d-e:

"Y con respecto a las multitudes, ¿no consiste la templanza principalmente en obedecer a los que mandan y mandar ellos, en cambio, en sus apetitos de comida, bebida y placeres amorosos?"

No desearía ofrecer larguísimas apuntaciones filológico-literarias del uso del término. Por ello remito a A. Bailly, Dictionnaire Grec / Français, París, Hachette, 1950.

Cuando se ataca a Platón de organicista se está olvidando algo importante como es la fusión estrecha entre individuo y polis. El concepto de *νόμος* es la clave. Medida, ordenamiento, legalidad, armonía, tanto en el mundo físico como en el político y en el individual. Mi opinión es que toda filosofía es legal: la racionalidad radica en la búsqueda de las leyes que rigen la totalidad. No hay racionalidad sin legalidad. La filosofía griega no es otra cosa que haber recorrido los esforzados caminos que llevan a las puertas, al hallazgo de la legalidad.

Variados y diferentes eran los caminos y senderos, pero el mérito de Platón consistió en hallar el camino, es decir, los principios generales omniaplicables a las totalidades parciales. Creo que es ésta una clase interpretativa del concepto platónico del bien y de la teoría de las ideas. Mucho habremos logrado con el hallazgo de las legalidades del mundo físico, pero parco hallazgo será si no hemos encontrado el canon de la polis o del individuo. Deberemos lograr una teoría

general omnicomprehensiva.

La paradoja del "ser dueño de sí mismo", que implica dominio y sumisión a la vez, Platón la ejemplifica con el alma del individuo, pero se pueden hacer otras lecturas más generales y totalizadoras.

"Pero lo que me parece -dije- que quiere decir esa expresión es que en el alma del mismo hombre hay algo que es mejor y algo que es peor; y cuando lo que por naturaleza es mejor domina a lo peor, se dice que "aquél es dueño de sí mismo", lo cual es una alabanza, pero cuando por mala crianza o compañía, lo mejor queda en desventaja y resulta dominado por la multitud de lo peor, esto se censura como oprobio, y del que así se halla se dice que está dominado por sí mismo y que es un intemperante." (República 431 b)

He aquí un texto realmente importante. La libertad es consecuencia de la igualdad, pero la igualdad no es otra cosa que una legalidad reguladora de lo diferente de manera que todo se reordene a lo racional. Por tanto, la igualdad es una *armonía*. No hay, por tanto, intento de eliminación de las diferencias de clase, sino la *armonía* dimanante del cumplimiento de cada clase de su propia función. Y la armonía del individuo no es uniformidad, sino ordenada diferenciación. Nuevamente hay que tener cuidado ~~en~~ no efectuar incorrectas interpretaciones. No se vea un clasismo en Platón en el sentido de

que éste piense que las clases inferiores sean identificables con los instintos y los gobernantes con la razón. La cosa no se presenta exactamente así. Si las clases inferiores (tómese el término en sentido neutro, funcional y no valorativo) cumplen su función, no son instintos negativos, sino fuerzas positivas.

Los gobernantes mismos serían fuerzas negativas, si no cumpliesen su función. Bien es verdad que la templanza se ha definido como obediencia a los que mandan, pero yo entiendo tal proyecto como la obediencia a unos principios racionales. Sólo que esos principios racionales se encarnan en el filósofo-rey, en parte. Digo, en parte, porque la realización de la justicia y de la sabiduría, si no colaborasen todas las clases, no sería posible.

Estos principios generales, aplicados a la polis, rezan así:

"Vuelve ahora la mirada -dije- a nuestra recién fundada ciudad, y encontrarás dentro de ella una de estas dos cosas; y dirás que con razón se la proclama dueña de sí misma, si es que se ha de llamar bien templado y dueño de sí mismo a todo aquello cuya parte mejor se sobrepone a lo peor." (República 431 b-c)

Platón deja muy claro que los instintos negativos no se pueden identificar con la tercera clase, sino con el incumplimiento de los principios racionales, materializado tal incumplimiento en la polis histórica que Platón critica constantemente, en su deseo de efectuar una radical transvaluación política.

"Y de cierto, los más y los más varios apetitos, concupiscencias y desazones, se pueden encontrar en los niños y en las mujeres, y en los domésticos, y en la mayoría de los hombres que se llaman libres, aunque carezcan de valía.

"- Bien de cierto.

"- Y, en cambio, los afectos más sencillos y moderados, los que son conducidos por la razón con sensatez y recto juicio, los hallarás en unos pocos, los de mejor índole y educación.

"- Verdad es -dijo.

"- Y así, ¿no ves que estas cosas existen también en la ciudad y que en ella los apetitos de los más y más ruines son vencidos por los apetitos y la inteligencia de los menos y más aptos? (República 431 c-d. De la mentada traducción) (414)

Los principios racionales, digo, son determinados en los gobernantes, pero no debemos olvidar que éstos lo son debido a las aptitudes naturales y a la educación.

Claro que Platón predica una visión puritana, si por puritanismo entendemos el autocontrol del individuo con el fin de servir a la utilidad de la ciudad. Los estoicos y cínicos han seguido este discurso del autocontrol. (415)

El individualismo es criticado por Platón en todas sus facetas. El individuo cobra sentido sólo para y en función

del Estado.

Así como la sabiduría era propia de los gobernantes, el valor de los guardianes, la templanza, empero, es una virtud extendida a toda la ciudad. Por eso la define como una armonía.

"¿En cuál de las dos clases de ciudadanos dirás que reside la templanza cuando ocurre eso? ¿En los gobernantes o en los gobernados?

"- En unos y otros, creo -repuso.

"- ¿Ves cuán acertadamente predecíamos hace un momento que la templanza se parece a una cierta armonía musical?

"- ¿Y por qué?

"- Porque, así como el valor y la prudencia, residiendo en una parte de la ciudad, la hacen a toda ella el uno valerosa y la otra prudente, la templanza no obra igual, sino que se extiende por la ciudad entera, logrando que canten lo mismo y en perfecto unísono los más débiles, los más fuertes y los de en medio, ya los clasifiques por su inteligencia, ya por su fuerza, ya por su número o riqueza o por cualquier otro semejante respecto; de suerte que podríamos con razón afirmar que es templanza esta concordia, esta armonía entre lo que es inferior y lo que es superior por naturaleza, sobre cuál de esos dos elementos debe gobernar ya en la ciudad, ya en cada individuo."

(República 431 e - 432 b. De la mencionada traducción.)

De todas las maneras, con la mira puesta en el Estado se ha deslizado la concepción tricotómica del alma.

¿Qué es la justicia?

"Aquello que desde el principio, cuando fundábamos la ciudad, afirmábamos que había que observar en toda circunstancia, eso mismo o una forma de eso es, a mi parecer la justicia. Y lo que establecimos y repetimos muchas veces, si bien te acuerdas, es que cada uno deba atender a una sola de las cosas de la ciudad: a aquello para que su naturaleza esté mejor dotada.

"- En efecto, eso decíamos.

"- Y también, de cierto, oíamos decir a otros muchos y dejábamos nosotros sentado repetidamente que el hacer cada uno lo suyo y no multiplicar sus actividades era la justicia...

"- Esto, pues, amigo -dije-, parece que es en cierto modo la justicia: el hacer cada uno lo suyo. ¿Sabes de dónde lo infiero?

"- No lo sé; dímelo tú.

"- Me parece a mí -dije- que lo que faltaba en la ciudad después de todo eso que dejamos examinado -la templanza, el valor y la prudencia-, es aquello otro que a todas tres da el vigor necesario a su nacimiento y que, después de nacidas, las conserva mientras subsiste en ellas. Y dijimos que si encontrábamos aquellas tres, lo que faltaba era la jus-

ticia." (República 433 a-c. De la mentada traducción.)

¿Cómo interpretar estos textos? Las puntualizaciones de Hegel (416), en las que me inspiro, me parecen de gran agudeza.

"La justicia hace que cada particular determinación reciba lo que en derecho le corresponde y ocupe el puesto que debe ocupar dentro del todo; desarrollándose y cobrando existencia la particularidad de cada individuo, cada cual ocupa el lugar que le corresponde y cumple su destino. Por consiguiente, la justicia es, para nosotros, fijándonos en su verdadero concepto, la libertad en sentido subjetivo, ya que consiste en que cobre existencia lo racional: y, como este derecho, el de que la libertad cobre existencia, es un derecho general, Platón coloca la justicia en lo alto como la determinación del todo, en el sentido de que la libertad racional tiene que llegar a cobrar existencia mediante el organismo del Estado, una existencia que luego, por ser necesaria, es una modalidad de la naturaleza. El sujeto particular, en cuanto sujeto, lleva consigo, asimismo, estas cualidades; y estos momentos del sujeto corresponden a los tres momentos reales del Estado. Existe, así, un ritmo, un tipo en la idea del Estado, y es éste uno de los grandes y bellos fundamentos del Estado platónico." (Hegel, op. cit., pp. 226 - 277)

Esto es lo nuevo en Platón y lo que constituye el punto nodal de su filosofía del Estado: por un lado, rechazando las teorías egoístas del Estado contractualista, rechazando también el Estado como cristalización de diferencias de clase basadas en la economía o en el nacimiento, estipula el Estado fundamentado en las diferencias naturales y en la división del trabajo: por otro, la estipulación de la existencia de la justicia como lo racional que se materializa en el orden del Estado que asume e incardina las determinaciones de los individuos, no como opuestos, sino como coincidentes.

El desarrollo pleno de la justicia sólo será logrado cuando todos los ciudadanos la acepten como directriz y principio racional necesario, regulador de la ordenación de la vida. Esto se logrará evidentemente mediante una adecuada educación. Esta idea es de una importancia decisiva en toda filosofía política. Sólo se puede evitar la $\sigma\kappa\lambda\iota\sigma$ cuando todas las clases sociales están de acuerdo con su función y satisfechas del lugar que ocupan en la escala social. Pondré un ejemplo actual: un sistema de ordenación y convivencia política como, por ejemplo, la democracia liberal o formal, se mantiene y perdura sí y sólo sí todos los individuos y clases sociales la aceptan como el mejor medio y modo de convivencia posibles. En Grecia, a pesar del amor a la $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ y la estrecha relación entre $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ e individuo, relación mucho más íntima que la que hoy día existe entre individuo y Estado, con la evolución de los tiempos y porque la $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ se asentaba en diferencias económicas, la mentada fusión se cuarteaba a ojos vista, porque evi-

dentamente es muy difícil mantener el contento y el consenso si se basan en desigualdades injustas (417). Y, no se olvide, Platón no estipula una $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ diferenciada por la economía. En fin, y esto es lo válido de Platón, tanto desde un punto de vista histórico, como desde el punto de vista del futuro y de siempre: que el Académico intenta encontrar los principios racionales y justos ordenadores del Estado. En este sentido, Justicia coincide con Verdad. La Justicia es la condición de posibilidad de la existencia de la vida del Estado y de los individuos.

Yo observo un enorme paralelismo entre la definición que Platón ofrece de Justicia (República 433 b-c) y la del Bien (República 517 c), aunque la definición del Bien se sitúa a un nivel superior. De todas formas ya he mostrado en estas páginas la vertiente política del concepto de Bien.

El Bien es la condición de posibilidad de la existencia del conocimiento, de la ética y la política.

La interiorización, por parte de los individuos de la justicia, que es cuando se efectiviza, es el desideratum de Platón.

"Lo que mayormente hace buena a la ciudad es que se asiente en el niño, en la mujer, y en el esclavo, y en el hombre libre, y en el artesano, y en el gobernante, y en el gobernado, eso otro de que cada uno

haga lo suyo y no se dedique a más." (República 433 d)

Aunque se dice en este texto que se trata de una cuestión difícil y que se seguirá investigando, éste parece ser el pensamiento de Platón (418).

El mayor mal de la polis sería la injusticia. ¿Y qué es la injusticia?

"Por tanto, el entrometimiento y trueque mutuo de estas tres clases es el mayor daño de la ciudad, y más que ningún otro podría ser con plena razón calificado de crimen.

"- Plenamente.

"- ¿Y al mayor crimen contra la propia ciudad no habrá de calificarlo de injusticia?

"- ¿Qué duda cabe?

"- Eso es, pues, injusticia (Τόσο ἄρα ἡ ἀδικία). Y a la inversa, diremos: la actuación en lo que les es propio de los linajes de los traficantes, auxiliares y guardianes, cuando cada uno haga lo suyo en la ciudad, ¿no será justicia, al contrario de aquello otro, y no hará justa a la ciudad misma?" (República 434 c-d. De la mentada traducción.)

Ante la respuesta afirmativa del interlocutor de Sócrates, éste puntualiza: "No lo digamos todavía con voz muy recia". ¿Por qué dice tal cosa Platón por boca de Sócrates? Por-

que falta aún ver cómo es la justicia en el individuo. Porque desea ver si sus principios generales de racionalidad pueden aplicarse a toda la realidad, es decir, al individuo. Pero el paradigma de la racionalidad sigue siendo la $\pi\lambda\upsilon\sigma$. (Véase 434 e - 435 e)

"De modo que el hombre justo no diferirá en nada de la ciudad justa en lo que se refiere a la idea de justicia, sino que será semejante a ella." (República 435 b)

En este momento comienzan largas, sugerentes y atinadas páginas sobre el alma, sus operaciones y sus virtudes. Son bellísimas páginas que instauran la psicología empírica (419). Pero no se trata de un discurso aislado, sino que le sirve a Platón para ejemplificar una teoría decisiva, a saber, la de que todo orden de la realidad, toda estructura deben quedar subsumidos bajo unos principios racionales. Se instaure la filosofía de la totalidad. No es extraño que sea en este contexto donde se ofrezca por vez primera y de manera muy matizada el principio de contradicción. Por eso, dice U. von Wilamowitz-Moellendorf:

"Der Abschnitt über die Seelenteile ist nicht nur für Platons Psychologie wichtig, sondern auch für die Logik. Er formuliert den Satz vom Widerspruche 436 b und bringt in dem sich auf einem Punkte drehenden Kreisel zur Anschauung, wie es möglich ist, daß sich einem und demselben Dinge zwei widersprechende Prädikate geben lassen." (420)

En cada uno de nosotros se dan las mismas especies y modos de ser que en la ciudad (... *ἐἴδη τε καὶ ἴδιον ἔσται ἐν ἑμὶ πᾶσι...* - Rep. 435 e).

"A ésta (la ciudad), en efecto, no llegan de ninguna otra parte sino de nosotros mismos. Ridículo sería pensar que, en las ciudades a las que se acusa de índole arrebatada, como las de Tracia y de Escitia y

casi todas las de la región norteaña, este arrebato no les viene de los individuos; e igualmente el amor al saber que puede atribuirse principalmente a nuestra región, y no menos la avaricia que suele achacarse a los fenicios o a los habitantes de Egipto."

(Rep. 435 e - 436 a)

Este pasaje, amén de los ya citados al comienzo de República, como aquél otro famoso y bellísimo, donde, imitando a Homero (Od. XIX, 163, e Il. XXII, 126), al hablar de los tipos de gobierno y cómo se van degradando, dice "Y sabes -dije yo- que es forzoso que existan tantas especies (*εἴδη*) de caracteres humanos como formas de gobierno? ¿O crees que los gobiernos nacen acaso de alguna encina o de alguna piedra, y no de los caracteres que se dan en las ciudades, los cuales, al inclinarse, por así decirlo, en una dirección, arrastran tras de sí a todo lo demás?", han dado pie, como ya puse en alerta al principio de este capítulo, a entender que la teoría del Estado surgía sólo de los individuos. En esta concepción encaja muy bien (421) toda la interpretación de la obra de Platón como *παιδεία* individual (Jaeger). Reformados los hombres, reformadas las ciudades. Pero no era tan ingenuo Platón para pensar tal. El concepto de *παιδεία* yo lo entiendo de manera más amplia, como marco educativo legal, como horizonte racional de transformación, de consuno, de la ciudad y del individuo. Desde Apología y Critón sabemos cómo entraron en conflicto ética y ley del Estado. Y sabemos cuánto alabó Platón la ética transformadora de su maestro como cuánto deseó transformar la ley para evitar conflic-

tos. Pues ya he tratado este tema, seré ahora lo más sucinto que pueda. Lo que el Académico intenta en República es fusionar ética y política, individuo y Estado en una estructura superior racional. ¡Es lo que intentan todos los Estados! se me dirá, contra mi nota 421. ¡Es lo que dicen que intentan todos los Estados! responderé. ¿Y qué sucede con la palabra "racional"? No desearía, calamo currente, extenderme en cuestiones de teoría política actual. Pero hay algo que diferencia a Platón de "algunos" Estados modernos: que él desposeyó a las clases superiores de la familia, la propiedad privada y aún de todos los sentimientos de privaticidad.

Yo creo que Platón llega al isomorfismo Estado-Individuo, partiendo primero y, sobre todo, del análisis social. Existe una $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ histórica basada en el egoísmo y en la lucha de clases; debemos transvaluarla; dicha transvaluación ha de seguir unos principios racionales; dichos principios racionales poseen la pretensión de universalidad. Veamos, pues, si son aplicables también al individuo. Y es entonces cuando nos ofrece toda una profunda indagación que he llamado "psicología experimental". Y es precisamente en este momento cuando cambia su concepción del alma. Ya me he referido al brillante trabajo del profesor F. M. Cornford. Su tesis es que en Banquete -fruto del continuo investigar de Platón- cambia la concepción platónica del alma respecto de la órfico-pitagórica sostenida en Fedón.

"Todo drama auténtico tiene una ambientación física. Tan necesaria es la tempestad para el Rey Lear como lo es la calma, tras la borrasca, en la Tempestad.

El ambiente de Fedón es la media luz que precede a la noche: "El Sol está aún sobre las montañas; aún no se ha puesto." El diálogo acaba en el crepúsculo, con el discurso mítico de Sócrates sobre un Paraíso Terrenal para las almas purificadas. La atmósfera del Banquete está empapada de la brillante luz del banquete de Agatón, quien celebra la victoria de una obra suya en el concurso teatral." (422)

Pues bien, la ambientación física del "drama de la ciudad ideal" es el pormenorizado investigar hombres e instituciones, la apasionada indagación fustigadora de una época y constructora de otra, en casa de Céfalo, mientras afuera se rivaliza en fiestas procesionales.

Por férreas que fuesen sus creencias en la concepción órfico-pitagórica del alma (Fedón), Platón no podía dejar de indagar cómo se comportaba el alma encarnada para reordenarla según los parámetros racionales vigentes para la polis. Ser contra deber ser. Pero para construir una filosofía del deber ser hay que reconocer el campo de la realidad dada.

Las claves profundas del isomorfismo individuo-Estado han sido lúcidamente vistas, y en sus verdaderas dimensiones, a mi parecer, por Herbert Marcuse, cuando dice:

" El mundo de lo necesario, del orden de la vida cotidiana es inestable, inseguro, no libre -no sólo fácti-

camente, sino esencialmente. El manejo de los bienes naturales no es nunca obra exclusiva de la laboriosidad y del saber humanos. La casualidad domina en este campo. El individuo que haga depender su objetivo supremo, su felicidad, de estos bienes, se transforma en esclavo de los hombres y de las cosas, que escapan de su poder: entrega su libertad. La riqueza y el bienestar no se logran y conservan por su decisión autónoma, sino por el favor cambiante de situaciones imprevisibles. Por consiguiente, el hombre somete su existencia a un fin situado fuera de sí mismo... En la medida en que la filosofía se preocupa por la felicidad de los hombres -y la teoría clásica antigua considera que la eudemonía es el bien supremo- no puede buscarla en las formas materiales de vida existentes: tiene que trascender su facticidad. Esta transcendencia es asunto de la metafísica, de la teoría del conocimiento, de la ética y también de la psicología. Al igual que el mundo exterior, el alma humana se divide en una esfera superior y otra inferior; entre los dos polos de la sensibilidad y de la razón se desenvuelve la historia del alma... En todas las clasificaciones ontológicas del idealismo antiguo, está presente la inferioridad de una realidad social en la cual la praxis no incluye el conocimiento de la verdad acerca de la existencia humana... Cuando la reproducción de la vida material se realiza bajo el imperio de la mercancía, creando continua-

mente la miseria de la sociedad de clases, lo bueno, lo bello y lo verdadero trascienden esa vida... La filosofía platónica combatía el orden de la vida en la sociedad comercial de Atenas. El idealismo de Platón está imbuido de motivos de crítica social. Aquello que visto desde las ideas se presenta como facticidad es el mundo material, en el que los hombres y las cosas se enfrentan como mercancías. El orden justo del alma es destruido por "la codicia de riqueza que reclama tanto del hombre que ya no le queda tiempo más que para preocuparse por sus bienes". Es ahí donde se halla su alma, de modo que no tiene más tiempo que para pensar en la ganancia cotidiana. Y el postulado fundamental del idealismo es que este mundo material ha de ser modificado y mejorado de acuerdo con las verdades obtenidas en el conocimiento de las ideas. La respuesta de Platón a este postulado es su programa de una nueva organización de la sociedad. En él se expresa cuáles son las raíces del mal." (423) (Los subrayados son míos.)

Si en Fedón existía un desprecio total del aquí abajo, de modo que el alma era vista como superación del mismo y era valorada en aquella parte que la superaba y transcendía, en República el mundo político, social y material está llamado a ser transvaluado, re-ordenado, así como el alma. Los elementos a ser re-ordenados no son, por supuesto, negligidos, sino sus estructuras reformadas.

¿Se me permite un ejemplo? Sea el mundo en Fedón cual una ciudad tan incómoda que debe ser abandonada; en República tal ciudad es racionalmente re-urbanizada. El Mito de la Caverna muestra bien a las claras que la ciudad no debe ser olvidada, sino que al filósofo, convertido en constructor, se le obliga a ocuparse de los nuevos planos y de la nueva construcción. Y así aparece la psicología en Platón: veamos cómo es el alma encarnada, y racionalicémosla de acuerdo a los parámetros racionalizadores del todo (424).

Entre 435 e y 441 c se desarrolla toda la llamada psicología empírica. En 441 c se llega a buen puerto.

"Así, pues -dije yo-, hemos llegado a puerto, aunque con trabajo y hemos reconocido en debida forma que en el alma de cada uno hay las mismas clases que en la ciudad y en el mismo número." (441 c)

Para llegar a puerto Platón recorre los siguientes mares. En el alma encarnada Platón ve tres tendencias, la racional, la impulsiva o apasionada y la concupiscente. Cada "parte" del alma se caracteriza por una peculiar forma de deseo, forma de deseo caracterizada por sus objetos particulares. La parte reflexiva va tras la sabiduría, tras el éxito la parte apasionada; es adquisitiva y ansía el dinero para lograr conquistas sexuales y placeres inmoderados del comer y beber la parte concupiscente. Existen, pues, en el hombre tres tipos de carácter determinados por el predominio de un apetito o de otro.

Las dos partes inferiores del alma no han de ser destruidas. Deben ser controladas por la razón en el sentido de que, en vez de ser dejadas a la desmesura de su propio arbitrio, han de satisfacer sus propios apetitos, pero mesuradamente. Justo lo mismo que sucede con las clases en la polis. La aniquilación de las clases supone la destrucción del todo unitario en las diferencias. Tampoco las partes inferiores del alma han de ser destruidas, sino "canalizadas". ¿Qué hacer? Crear las condiciones objetivas -la polis mesurada- para evitar el desenfreno de las partes inferiores del alma. Como en Platón teoría y praxis forman una unidad indisociable, también la parte racional puede extraviarse si se mantiene sólo en el mundo de las ideas, en la contemplación del bien. Por eso, en el Mito de la Caverna se obliga al feliz prisionero liberado a bajar y enseñar a sus antiguos compañeros. Percatémonos cómo la *paideia* lo es siempre política. Debe mandar la razón: he aquí un principio general, pero que Platón ejemplifica a las mil maravillas a propósito del alma. Las partes apasionada y concupiscente no deben mandar, ¿por qué?, porque no es su función. Tal cosa supondría además no probar el goce, pues éste sólo tiene lugar en el cumplimiento de la propia función. ¿Qué conclusión sacaremos?

"El Fedón se ocupa de la muerte y de lo que ésta significa para el hombre perfecto. Para tal hombre, la filosofía es un ensayo de muerte, y la muerte es la liberación de la carne. Sin embargo, la República se ocupa de esta vida y de lo mejor que puede sacarse de esta nuestra mezclada naturaleza, en la que hay

tres formas de deseo que exigen su legítima satisfacción. La concepción de virtud se centra, por tanto, en la noción de armonía entre los deseos, estado en que cada parte persigue el goce que le es propio y halla su satisfacción más auténtica, sin que frustre o pervierta a las demás. Para cada tipo humano existe un equilibrio, el mejor posible, que es la armonía entre los distintos deseos. Tal estado puede no ser perfecto; es, empero, el más estable, y resulta más placentero que cualquier otro." (425) (426)

"Por otra parte, no nos hemos olvidado de que ésta era justa porque cada una de sus partes hacía en ella aquello que le era propio.

"- No creo que lo hayamos olvidado.

"- Así, pues, hemos de tener presente que cada uno de nosotros sólo será más justo y hará él también lo suyo propio en cuanto cada una de las cosas que en él hay haga lo que le es propio.

"- Bien de cierto.

"- ¿Y no es a lo racional a quien compete el gobierno... así como a lo irascible el ser su súbdito y aliado?" (Rep. 441 d-e)

¿Vemos? Un único principio, el de la división del trabajo y de funciones, aplicado al Estado y al alma del individuo.

Como yo he sostenido la teoría de que Platón parte de lo social para llegar a lo individual, desearía mostrar algo relevante y que se olvida muy a menudo entre los exégetas de Platón: que el lenguaje psicológico trasluce a las claras su pensamiento social. Aliter, el modelo sociomorfo influye en el psicológico. El lenguaje le traiciona aquí. Cuando habla de psicología, el discurso es una continua metáfora extraída del campo de lo social. Del amplio florilegio, voy a escoger las más significativas:

"Y estos dos (se refiere a los aspectos racional e irascible), así criados y educados en lo suyo, se impondrán a lo concupiscible, que, ocupando la mayor parte del alma de cada cual, es por naturaleza insaciable de bienes; al cual tienen que vigilar, no sea que repleto de lo que llamamos placeres del cuerpo, se haga grande y fuerte y, dejando de obrar lo propio suyo, trate de esclavizar y gobernar a aquello que por su clase no le corresponde y trastorne enteramente la vida de todos." (Rep. 442 a - b. De la citada traducción.)

Otro pasaje dice:

"¿Y no serán también estos dos -dije yo- los que mejor velan por el alma toda y por el cuerpo contra los enemigos de fuera, el uno tomando determinaciones, el otro luchando en seguimiento del que manda y eje-

cutando con su valor lo determinado por él?" (Rep.
442 b) (427)

¿Habremos de recordar un pasaje de Leyes, 689 a - b?

"A mi parecer, la mayor ignorancia radica en el desamor de lo que nos parece bello y bueno, así como es idéntica ignorancia amar y abrazar lo que nos parece malo e injusto. La peor de las ignorancias y la más vasta, ya que se extiende a la mayor parte de nuestra alma, es el desajuste del placer y dolor con la opinión conforme a la razón; y, en efecto, la parte de nuestra alma que sufre o es gozadora es lo mismo que el pueblo y la multitud en la ciudad. Cuando, pues, nuestra alma se opone al saber, al recto juicio y a la razón, que son los elementos que por naturaleza deben gobernar, adviene lo que yo llamo estado de ignorancia que es idéntico al estado de ignorancia que se da en el Estado cuando la multitud no obedece a los magistrados y a las leyes."

Insisto: no deseo hacer de Platón un paladín de la democracia, porque no lo era. Pero intento resemantizarlo y expurgarlo de muchas precipitadas interpretaciones. Estos textos que acabo de citar, y otros, han sido vistos muchas veces como piedra de escándalo. Sin embargo, si bien nos fijamos, dichos textos son muy generales y muy concretos. Generales, en el sentido de que se afirman principios válidos para toda

convivencia política, especialmente para la convivencia democrática; estos principios se refieren a la necesidad de existencia de instituciones racionales, como las leyes y las magistraturas. Bien es verdad que la democracia lo es cuando esas leyes e instituciones emanan del pueblo. Concretos, por cuanto critica una situación política dada, la de su época. Él pensaba que en su época las instituciones y las leyes, las magistraturas no eran obedecidas y que podían perfeccionarse, racionalizándolas más de lo que estaban. Repito, una vez más, la crítica lo es, a toda una época y a su materialismo. Y recuérdese que el régimen criticado con más dureza por Platón es la tiranía. Por lo que a la democracia ateniense se refiere, si Platón la analizaba correctamente o no ya es otra cuestión que trataremos más adelante.

Sígase de los textos comentados que Platón consideraría como prisioneros de la Caverna a aquellos que entendiesen su propio análisis del alma humana -al que he llamado psicología empírica- como algo específico o que cobraba sustantividad por sí mismo. Dicho análisis, por contra, está en función de lo social y lo político.

La justicia es una entidad definida a través y por el principio de la división del trabajo, y al que "todo lo que funciona correctamente" debe ajustarse: así la polis ideal, así el individuo ordenado.

"¿Y la causa de todo eso no es que cada una de las

cosas que hay en él hace lo suyo propio, tanto en lo que toca a gobernar como en lo que toca a obedecer?

- Esa y no otra es la causa.

- ¿Tratarás, pues, de averiguar todavía si la justicia es cosa distinta de esta virtud que produce tales hombres y tales ciudades?

- No, por Zeus -dijo.

- Cumplido está, pues, enteramente nuestro ensueño: aquel presentimiento que referíamos de que, una vez que empezáramos a fundar nuestra ciudad, podríamos con la ayuda de algún dios, encontrar un justo principio e imagen de la justicia (τινα εἰς ἀρχὴν καὶ τέλος τινὲς εἴς διευκοσούσης)." (Rep. 443 b-c. De la mencionada traducción.)

¿Qué es la injusticia? En un avance de lo que tratará ampliamente en los libros VIII y IX, la injusticia es:

"Una sedición (στᾶσις) de aquellos tres elementos, su empleo en actividades diversas y ajenas y la sublevación de una parte contra el alma toda para gobernar en ella sin pertenecerle el mando, antes bien, siendo esas partes tales por su naturaleza que a la una le convenga estar sometida y a la otra no, por ser especie regidora. Algo así diremos, creo yo, y añadiríamos que la perturbación y extravío de estas especies es injusticia e indisciplina y vileza e ignorancia y, en suma, total perversidad." (Rep. 444 b)

Hemos visto cuánta influencia tuvo la medicina en la cristalización de estos principios de racionalidad. Así como la buena ordenación y equilibrio producen la salud en el organismo, de la misma forma la justicia, cuya finalidad es producir la felicidad, resulta de una correcta ordenación de las partes en el todo. Si la felicidad individual sólo se consigue ordenándola a la polis, diremos, como antes he afirmado, que Platón intenta moralizar la política, identificando así ética y política. Esta idea supone un arcaísmo o un intento de reentraizamiento en el constitucionalismo soloniano, colectivo y cristalización iniciática de la formación de la polis. (428) (429)

CAPÍTULO V. 15. RAZÓN Y PODER: LAS TRANSVALUACIONES

ARTEMIS VERSUS AFRODITA

EL FILÓSOFO-REY

MATEMÁTICA E IDEAS.

El esquema a seguir es nítido para Platón. La justicia, de la que ha ofrecido dos exactas imágenes, la división tripartita de la polis y del alma, no se encarnará realmente, si no es desplazando a la ciudad vieja. Toda construcción supone un derribo. ¡Hemos aquí, otra vez, ante el mito de la Caverna y su simbolismo! Se exige al filósofo, al fundador de la polis, no quedarse en el mundo de arriba, sino bajar a enseñar. Enseñar es rechazar y transvaluar.

¿Y qué transvaluaciones se efectúan? Las propuestas platónicas eran difíciles de aceptar para su época. Él mismo es consciente de ello. (430)

"No es tan fácil, bendito Glaucón, dije, el exponerlo, pues ha de provocar muchas más dudas todavía que lo discutido antes. Porque o no se considerará tal vez realizable lo expuesto, o bien, aun admitiéndolo como perfectamente viable, se dudará de su bondad. Por lo cual me da cierto reparo tocar estas cosas, no sea, mi querido amigo, que parezca cuanto digo una aspiración quimérica." (Rep. 450 d)

Se trata de estipular una igualdad de educación para hombres y mujeres (dentro de guardianes y gobernantes, por supuesto), así como de proponer la comunidad de mujeres e hijos, es decir, eliminar la propiedad privada. Con estas propuestas, que yo he llamado escandalosas transvaluaciones, Platón pretende posibilitar de facto la cohesión total del Estado. Obviamen-

te la puesta en práctica de estas disposiciones supondrá una educación que implique una sabiduría perfecta y una moral del desinterés propia sólo de ciertas naturalezas excepcionales. Reaparece el tema de la unión saber y virtud. Habrá que conocer las leyes que rigen las relaciones sexuales, habrá que elevarse con el ejemplo de la entrega y el desinterés y habrá, en suma, que crear una regulación y unas normas de acceso a esa sabiduría y a esa moral. Habrá que crear, pues, una educación superior en el sentido de "formación integral" de la persona. ¡Eso es lo que postula el Mito de la Caverna en su vertiente ascensional! Ciertamente serán esas naturalezas excepcionales las poseedoras de tal educación. Es la teoría del filósofo-rey. ¿Por qué he puesto el título Razón y Poder? Sólo quien posee el verdadero conocimiento es capaz de ofrecer esa educación superior y de hacerla cumplir. Como esa educación superior supone las susomentadas transvaluaciones, el concepto de poder implica también el rechazo de lo viejo. Y es cierto que el concepto de poder está también íntimamente relacionado al valor (el viejo tema de la unidad de todas las virtudes. Recuérdese Protágoras), en el sentido de que las naturalezas excepcionales lo han de poseer para ser capaces de aceptar la austera vida que se les impone. El poder se une también con el autocontrol, el dominio de sí mismo para ser capaces de controlar y canalizar los instintos a través de la razón. Pero el poder, siendo originariamente un concepto político, en el sentido de exterior e institucional, se desparrama a todas las clases y a todos los individuos. Deviene también un concepto psicológico. Sería la interiorización de la ley por aceptación. Nuevamente, y de

forma clara ejemplificado el tema de la unión de las virtudes. Porque desde que se definiera la prudencia y la templanza, sabemos que todas las clases y todos los individuos deben aceptar su encuadramiento en la ordenación de la polis. El poder, pretende Platón, emanará de manera muy directa de la razón. Dicho de otra forma, el poder sería la necesidad del despliegue de lo racional que, por serlo, se debe y tiene que aceptar. Me atrevería a decir que, como en el discurso necesario de Parménides, se está tratando ¡tan pronto! de la tumba de la libertad. Y es éste un postulado al que todos los filósofos, que pretenden —o piensan que lo han hecho— dar una visión racional de la totalidad, están abocados. (431)

Ofreceré algunos textos que prueban la teoría expuesta.

La educación y crianza de las mujeres de los guardianes ha de ser idéntica a la de ellos.

"(las hembras de los perros guardianes) harán todo en común; sólo que tratamos a las unas como a más débiles, y a los otros como a más fuertes" (Rep. 452 e)
(432)

Inspirándose en Esparta (cfr. Plut. Lic. 14; Eurípides, Andrómaca, 596 y ss; Aristófanes, Lisístrata 82; y el mismo Platón, Leyes 813 e, 893 c) y en sus costumbres, afirma que han de recibir la misma educación gimnástica para la guerra, ejercitándose desnudas en las palestras. En nuestro tiempo,

dice Platón, esto es una innovación y no debemos retroceder ante las chanzas de los graciosos. (433)

Que las propuestas platónicas son revolucionarias, no sólo para su época, sino para nuestros días, es evidente. Además, incide en el problema de una manera original, aun cuando muy acorde con su teoría del Estado. La polémica hombre-mujer no debe entablarse en el sentido de oposición de una cultura masculina o femenina y primar a una u otra, sino en el sentido de afirmar que toda persona debe dedicarse a aquello para lo que posee aptitudes. Y la diferencia de sexos, para Platón, no conlleva diferencia de aptitudes. Así, en 453a comienza objetándose -y recogiendo las opiniones de los contradictores- que quizás haya que pensar que a naturalezas diferentes corresponden diversas funciones.

"Convinimos, por lo visto, en que cada naturaleza debe dedicarse a un trabajo distinto, y en que las de hombres y mujeres son diferentes; y, sin embargo, ahora decimos que estas naturalezas distintas han de tener las mismas ocupaciones." (Rep. 453 e)

La respuesta se da en 455 d-e, diciendo:

"Por tanto, querido amigo, no existe en el regimiento de la ciudad ninguna ocupación que sea propia de la mujer como tal mujer, ni del varón como tal varón, sino que las dotes naturales están dseminados indis-

tintamente en unos y otros seres, de modo que la mujer tiene acceso por su naturaleza a todas las labores, y el hombre también a todas; únicamente que la mujer es en todo más débil que el hombre." (434)

La reseñada es una transvaluación importante, pero más la que viene, a saber, la comunidad de mujeres e hijos y la supresión de la familia. (435) "Si hemos sorteado la primera oleada (κῶμα), al hablar de la posición legal de las mujeres", mucho mayor y difícil de sortear es la que viene:

"Esas mujeres serán todas comunes para todos esos hombres, y ninguna cohabitará privadamente con ninguno de ellos; y los hijos serán asimismo comunes, y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo a su padre."
(Rep. 457 d)

Que ésta es una propuesta escandalosa, no sólo para los griegos, sino incluso para nuestra época lo prueba el hecho de que ha sido criticada, y lo sigue siendo, de modos y formas violentos. ¿Un ejemplo? El de un exégeta, que si bien tiene su ideología, es mesurado en sus apreciaciones, E. Chambry, quien en nota 1 al pasaje de "Les Belles Lettres", dice:

"L'excuse de Platon pour cette monstrueuse aberration du communisme des femmes et des enfants, c'est qu'il ne fut ni père, ni époux; autrement, il n'aurait pas ainsi méconnu ce qui seul donne un but et un prix à

la vie. En outre, il était Grec, d'un peuple où le mariage était avant tout une union légalisée pour la procréation d'enfants légitimes. Il faut reconnaître d'ailleurs qu'il ne s'inspire que de sentiments louables et nobles. Frappé des divisions qui déchiraient les États Grecs, il se flattait de les supprimer en faisant de l'État une grande famille et il espérait, en arrangeant des mariages entre les meilleurs, améliorer la race des gardiens, qui sont d'ailleurs, parmi les citoyens, les seuls auxquels il applique son communisme."

De todas las maneras, ¿no es el postulado de la comunidad de mujeres e hijos una consecuencia lógica de la manera de pensar de Platón? ¿No postula para los guardianes y gobernantes una vida dedicada totalmente al Estado y, por tanto, desposeída de propiedades privadas? ¿Y no se ha considerado a la mujer como una propiedad privada? Es la tesis de Wilamowitz (436).

Sin referirme a civilizaciones o tribus, competencia de estudio de los antropólogos, por lo que atañe a la civilización occidental, desde Grecia hasta nuestros días, ningún Estado ha podido eliminar la familia, y pienso que ni lo han intentado. Pero de la eficacia de esta medida (hablo, para este caso concreto, de la eliminación de la familia y no de la comunidad de mujeres e hijos, por supuesto) puede servirnos de ejemplo la Iglesia católica. La eliminación de la familia y de las

relaciones sexuales -quizás lo más sutil sea la medida del celibato que parece obliga a sublimar tendencias de satisfacción personal e individual y canalizarlas en aras y a favor de la cohesión del grupo- puede hacer que los miembros de la Iglesia viertan todas sus energías en pro de la Institución. Cuando he dicho, poco ha, que "puede servirnos" de ejemplo, no lo decía en un sentido positivo, o de ejemplo a seguir. Utilizaba la expresión "servir de ejemplo" en sentido neutro y analítico, es decir, que se trata de una medida eficaz para aquellos que la aceptan. Es cierto que en el caso de la Iglesia la erótica eliminada se transforma en sutil erótica del poder a través de la influencia espiritual que, cruzada de lo temporal, revierte en un poder de la Institución. Hasta tal punto esto es verdad que este poder sobre las conciencias ha cristalizado en un Estado soberano, astral irradiador, además, de Estados dentro de los Estados.

¿Se parece bastante a Platón? Por supuesto. Con una diferencia muy marcada. Platón, dentro de la medida y contención económica que imponía a la polis toda, dejaba el beneficio económico a la tercera clase y desposeía de toda ganancia a los guardianes y gobernantes, mientras que en el caso de la Iglesia los beneficios económicos son "controlados" por los regentes. Se me puede decir que su función es la de administrar tales aportes económicos siempre con finalidades apostólicas. No es momento, ni tema, de discutir tal cosa y expresar las opiniones personales. Por ello he usado la expresión neutra "controlados". Sólo deseo mostrar semejanzas y desemejanzas.

Antes de describir la "fiesta nupcial", deseo hacer unas reflexiones en torno a lo que Platón perseguía. Como la comunidad de mujeres e hijos supone y conlleva la eliminación de la familia, la primera finalidad platónica es la de eliminar el egoísmo que, dimanante de la familia, cuartea el Estado. Platón exulta narrando esa unidad que se deduce de la aplicación de sus medidas. Así dice:

"¿Tenemos, pues, mal mayor para una ciudad que aquello que la disgregue y haga de ella muchas en vez de una sola? ¿O bien mayor que aquello que la agrupe y aúne?"

- No lo tenemos.

- Ahora bien, ¿lo que une, no es la comunidad de alegrías y penas, cuando el mayor número posible de ciudadanos goce y se aflija de manera parecida ante los mismos hechos felices o desgraciados?

- Desde luego -dijo.

- ¿Y lo que desune no es la particularización de estos sentimientos, cuando los unos acojan con suma tristeza y los otros con suma alegría las mismas cosas ocurridas a la ciudad o a los que están en ella?

- ¿Cómo no?

- ¿Acaso no sucede algo así cuando los ciudadanos no pronuncian al unísono las palabras como "mío" y "no mío" y otras similares respecto a lo ajeno?

- Absolutamente cierto.

- La ciudad en que haya más personas que digan del

mismo modo y con respecto a lo mismo las palabras "mío" y "no mío", ¿ésta será la que tenga mejor gobierno?

- Con mucho."

(Rep. 462 b - d. De la consabida traducción.)

Grube lo ha visto bien cuando afirma:

"En la práctica, los intereses familiares se encuentran a menudo en discordancia con los de toda la comunidad; el hombre trabaja para amasar dinero con el fin de procurar una seguridad a su esposa e hijos, y, al hacerlo, llega a considerar al resto de los ciudadanos como sus competidores, si no como sus enemigos. No cabe duda de que la condena platónica de la familia como "centro de exclusividad" (la expresión es de Barker, Plato and his Predecessors Greek Political Theory, Methuen, 1918, p. 219) va demasiado lejos; pero no se puede negar que este tipo de conflicto entre lealtades se da de hecho, que a menudo conduce a una conducta antisocial y que el afecto familiar es con frecuencia ciego, egoísta y posesivo." (437)

Una ojeada a nuestros modelos de sociedad nos mostrará la certeza de estas apreciaciones. ¿Que las propuestas de Platón son exageradas? Ciertamente. Pero ¿no es también exageradísima la contraria teoría que se sigue, a saber, la de

primar sólo a la familia y de formas tan sutiles, tanto desde un punto de vista material como ideológico, hasta el punto de que muchos -los que, liberados, serían un potencial transformador de la sociedad-, no teniendo nada que defender, sólo defienden, porque sólo eso les queda y se convierte, por tanto, en su único mundo, la familia? (438)

Otras de las finalidades de Platón era la de mantener en una estabilidad racional la demografía de la polis.

"En cuanto al número de matrimonios, lo dejaremos al arbitrio de los gobernantes, que, teniendo en cuenta las guerras, epidemias y todos los accidentes similares, harán lo que puedan por mantener constante el número de los ciudadanos, de modo que nuestra ciudad crezca o mengüe lo menos posible." (Rep. 460 a)

¿Aunque cómo va a ser esto posible si la comunidad de las mujeres e hijos y el control de los nacimientos se refiere sólo a los guardianes? Parece, a partir de aquí, como si Platón considerase que el Estado son sólo las clases superiores, guardianes y magistrados. Y, efectivamente, así es. En este sentido creo que Aristóteles tiene razón, cuando dice que Platón, intentando lograr una ciudad, en realidad diseñó dos ciudades.

"Divide, en efecto, en dos partes la multitud de los habitantes: la de los campesinos y la de los defensores, y extrae de estos últimos una tercera, la consultiva y que rige la ciudad." (Política, 1264 b, 6, 30)

Aquí es donde, en mi opinión, la República se quiebra y rompe su unidad. Si cuando Platón formaba la ciudad, originariamente, decía que el inadecuado nacido de la clase de oro debería ser relegado con los de la clase de bronce y los adecuados de la clase de bronce ascendidos a las clases superiores, ahora, en la práctica, tal proyecto se torna difícil. (Cfr. Aristóteles, Política, 1262 b, 25)

Grube afirma que la propuesta de la comunidad de mujeres e hijos es intencionadamente provocativa. Algo así como para despertar las conciencias de los egoísmos anclados en las clases y en la familia.

Pero el problema que se plantea es: ¿cómo, tras la postulación de la comunidad de mujeres e hijos, puede mantenerse la ósmosis entre las clases, tanto de arriba abajo como a la inversa, desideratum que se formuló con gran fuerza y claridad al narrarnos la fábula fenicia? Es decir, desde la propuesta de la comunidad de mujeres e hijos y el cuidado y educación de los buenos hijos nacidos de ese comercio sexual comunitario, así como la relegación (infanticidio) de los mal nacidos, ya no es posible la ósmosis. Además, este problema se cruza con otro, el de la educación. ¿Qué posibilidad de ascenso y qué posibilidad de educación tienen los de la tercera clase? Ninguna. ¿Habrá que dar la razón, entonces, a autores como Popper, Thomson, Farrington, Crossman, etc., cuando denuncian, desde distintas perspectivas y presupuestos, la "sociedad cerrada" de Platón? Yo no diría tanto. Tampoco pretendo hacer malabaris-

mo para salvar a Platón. A estas alturas debo recordar algunas cosas:

- la obra de Platón es amplísima y evolutiva
- y en ella hay elementos progresistas y elementos regresivos, políticamente hablando.

De todas formas, y a propósito de la comunidad de mujeres e hijos yo pienso que Platón cierra ya definitivamente la posibilidad de ósmosis alguna. Ahora bien, afirmar esto sólo no es excepcionalmente valioso (439); hay que mostrar por qué lo hace o si hay alguna incoherencia interna dentro de la República. En primer lugar, deseo dejar claro que la regulación, en cuanto a detalles, de su esquema nupcial parece precipitada y técnicamente no muy bien articulada (440). Mas no creo que esto sea relevante en especial. Uno se podría preguntar si no era factible regular y controlar los nacimientos de todas las clases y, luego, mediante un sistema adecuado de educación, seleccionar a los mejores. Ello sería mucho más correcto que efectuar la selección sólo a partir de los nacidos de los guardianes, cuya selección sólo sirve para escoger a los magistrados. A estas alturas de República Platón ya da por formadas las clases y la radical separación entre ellas. Y Platón piensa que esto no es una injusticia. ¿Por qué?

"Un orden social no puede ser estable y armonioso a menos que refleje la constitución inalterable de la naturaleza humana. Con más precisión, ha de proporcionar un marco dentro del que los apetitos morales

de cualquier ser humano puedan encontrar su campo de aplicación y su satisfacción legítimos. Un sistema social que somete a un cerco de hambre o que frustra cualquier grupo importante de los normales apetitos humanos se verá, más pronto o más tarde, superado por las fuerzas que ha reprimido, y, mientras dura, las desviará y pervertirá." (441)

Mi aportación personal a este problema sería la siguiente: yo creo que en República existen dos planos conjuntos que, aunque se interseccionen, son diferenciados: el teórico y el práctico. A la luz del primero, el Académico intenta construir un modelo político racional y, por cierto, nada reaccionario, en el que cada individuo se sitúe allí "donde sus apetitos encuentren aplicación y satisfacción legítimas". Teóricamente se trata de un marco correcto. Platón piensa que, a la altura del libro V, esos cauces están ya precisados y abiertos, es decir, las clases se encuentran intra e interordenadas.

Ahora bien, si los nacidos de la clase tercera (que, recuerdo, contra lo que ciertos historiadores marxistas han dicho, no se trata de un proletariado -la palabra está mal aplicada, pero, para entendernos, se alude a las clases o grupos de personas que ocuparían en aquella circunstancia histórica una situación similar a las clases proletarias-, pues a la tercera clase pertenecen mercaderes, comerciantes, empresarios, trabajadores, etc.) a partir de un momento dado no pueden ascender, entonces se quiebra el bello ideario meritocrático. Entonces o hay una contradicción flagrante o hay que hablar del se-

gundo plano de República, el práctico. El nivel teórico es el despliegue de un ideal y en él Platón nos ofrece la doctrina de la "sociedad abierta de los méritos" tal y como acabo de mostrar. En el nivel o diseño práctico hay que tener en cuenta dos cosas:

- Que su teoría es una transvaluación de su época mercantilizada, que Platón odiaba. Por ello, acogiéndome a la expresión de Grube, sus propuestas pudieron ser conscientemente provocativas y, por tanto, poco cuidadas en lo pormenor. Quiero decir, me parece más adecuado atender al espíritu de lo que Platón quería que a la letra de los conjuntos disjuntos que deberían haber sido interconexionados.

- Que, a partir de la proclamación de sus líneas maestras teóricas -el que yo he llamado "nivel teórico"-, Platón se hallaba sólo preocupado por definir la forma de vida y la intraselección de los guardianes. Esto que afirma es fácilmente demostrable: a nivel práctico hay en República un olvido total de lo pormenor de la tercera clase. Resumiendo: lo que a Platón le preocupa es diseñar con minuciosidad la forma de vida y formación de guardianes magistrados; así hablaré de cómo deben vivir comunalmente, de cómo no deben poseer propiedad privada y de cómo no deben, en fin, acaparar sentimientos privados. No hay, pues, en mi opinión, contradicción; hay un olvido de la tercera clase y ese olvido le lleva a no engarzar con precisión, ni a regularla, por supuesto, la ósmosis entre clases superiores e inferiores, e inferiores y superiores. Este tema

está infinitamente ligado, como he dicho, con el de la educación.

Muy sucintamente diré cómo es el esquema nupcial de Platón.

Las mujeres escogidas -guardianas- "serán todas comunes para todos esos hombres (los guardianes), y ninguna cohabitará privadamente con ninguno de ellos; y los hijos serán asimismo comunes, y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo a su padre." (Rep. 457 d) Vivirán todos juntos, "campamentalmente" y, por ello, una necesidad innata, la necesidad erótica ($\alpha\lambda\lambda' \epsilon\rho\omega\tau\iota\mu\alpha\tau\acute{\omicron}\varsigma \acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\mu\alpha\iota\varsigma$) les impulsará a unirse los unos con los otros.

"No será una necesidad geométrica -dijo-, pero sí erótica, de aquellas que tal vez sean más pungentes que las geométricas y más capaces de seducir y arrastrar grandes multitudes." (Rep. 458 d)

La idea se ve clara. La idea de Platón es reorientar, reformar, reeducar la parte racional del alma de los guardianes que, además, ha de ser virtuosa, es decir, apartada de los instintos de la libidinosidad. Se trata del puritanismo del que poco ha hablara. Pero no olvidemos algo importante: la instauración de tal puritanismo para los guardianes, esa especie de celibato que Platón les impone, como pronto veremos, tiene la única finalidad del servicio al Estado. Porque, cuando pasen los guardianes la época de la procreación, éstos podrán darse

cuanto deseen a los gratos deleites de Afrodita. !Artemis versus Afrodita! sería el lema de Platón para guardianes y gobernantes (442). Platón desea que en las naturalezas excepcionales, filósofos-reyes, gobernantes, sea más gugnante la necesidad geométrica que la erótica. Por eso, Platón no predica una especie de amor libre o desenfreno. ¡Cómo lo iba a predicar él, que abogaba tan fuertemente por el puritanismo de los filósofos! O mucho me equivoco o la Iglesia católica se ha inspirado profundamente en este esquema del Académico.

"En efecto -dije-. Mas sigamos adelante, Glaucón; en una ciudad de gentes felices no sería decoroso, ni lo permitirían los gobernantes, que se unieran promiscuamente los unos con los otros o hicieran cualquier cosa semejante." (Rep. 458 d - e)

"Es evidente, pues, que luego habremos de instituir matrimonios todo lo santos que podamos. Y serán más más santos cuanto más beneficiosos." (Rep. 458 e. Los subrayados son míos, y por obvias razones.) (443)

Los mejores cohabitarán con las mejores con el fin de tener hijos (Rep. 459 e). Copularán santamente en las edades más adecuadas para la procreación, los hombres guardianes entre 25 a 55 años y las mujeres guardianes entre 20 y 40 años. Los elegidos (aquellos que se hayan destacado en la guerra) cohabitarán durante un mes -los santos matrimonios con laudes y epinicios celebrados-; luego, el matrimonio se disuelve y, por tan-

to, permanecen célibes el resto del año. Pasadas las épocas y edades adecuadas para la procreación, Platón les deja todo tipo de libertad sexual. Con dos precauciones: no dejarán descendencia y observarán medidas preventivas contra el incesto. A las primeras uniones, a las matrimoniales, las llama legítimas; a éstas últimas, ilegítimas. He aquí descrito el esquema nupcial. La descripción que he realizado, más los subrayados muestran a las claras algo importante: que el lenguaje moral está en función o depende de la política o, dicho de otro modo, el puritanismo platónico se origina de su teoría del Estado. Por eso he dicho que Platón crea una filosofía del Estado. Y digo bien: "filosofía". Es decir, no sólo una teoría del Estado, sino una filosofía, es decir, una Weltanschauung que depende de la concepción política. Siempre ha sucedido así, por otra parte, pero Platón le dio forma teórico-filosófica. No estoy valorando, estoy describiendo. Si interesa mi juicio, diré que tal unificación no me gusta.

Y la expresión es adecuada, porque pienso que es problema de gusto o de talante. Porque lo que yo no sé es si es posible la existencia de un lenguaje ético no remitido o directamente dependiente de la política. Reaparecen la pugna Hegel-Nietzsche. ¡Pero cómo se ha utilizado el lenguaje pretendidamente desvinculado de la política de Nietzsche políticamente!

A los niños bien nacidos los cuidará y educará el Estado. ¿El resto? Platón, con velos musitados para no herir el refinado sentimiento de los atenienses, e inspirándose en

Esparta -cfr. Plut. Licu. 16, y Jenofonte, República de los la-
cedemonios, I, 6- parece predicar el infanticidio (444):

"Pues bien, tomarán, creo yo, a los hijos de los me-
jores y los llevarán a la inclusa, poniéndolos al
cuidado de unas ayas que vivirán aparte, en cierto
barrio de la ciudad; en cuanto a los de los seres in-
feriores -e igualmente si alguno de los otros nace
lisiado-, los esconderán, como es debido, en un lugar
secreto y oculto." (Rep. 460 c) (445)

Este problema, ampliamente tratado en la nota 445, se
dobla o completa con el de la educación. Veamos. Siempre que
se habla de la educación, se refiere a la de los guardianes y
magistrados por considerar a ésta la clase más importante del
Estado. La reglamentación práctica correcta de sus postulados
teóricos de lo que he llamado la "sociedad abierta de los méri-
tos" sería: postular una enseñanza igual para todos los niños
hasta una determinada edad e ir efectuando selecciones de acuer-
do a los méritos. Y ése es el espíritu de Platón. Resulta,
sin embargo, que en la República todo el proceso educativo va
dirigido a los guardianes y gobernantes. El esquema educati-
vo de Platón se despliega en tres momentos: en los libros segun-
do y tercero de República, antes que aparezca la teoría de las
Ideas; en el libro VII, con la descripción de la educación su-
perior que, arrancando de las matemáticas, acaba en la dialéc-
tica, y finalmente en Leyes. Al respecto, Platón piensa lo si-
guiente:

- Existen tres clases diferentes con sus diferentes funciones y "apetencias". Habrá, por tanto, tres formas de educación y cada clase deseará la suya. Al paso, deseo hacer notar la importancia de esta propuesta, sobre todo hoy día cuando el antibanausismo es más fuerte, si cabe, que en la época de Platón. A causa de falsas competencias, a falta de una elaboración de qué sea realmente la cultura, a causa de mixtificaciones, todos desean acceder a los estudios superiores o, mejor, todos desean dejar la caverna del trabajo manual o, mejor, todos desean ascender en el escalafón social. Y lo hacen intentando acaparar títulos. El resultado es bien triste: una desnaturalización de la cultura. Entiéndaseme bien: no predico ni deseo que estudien sólo los potentados, sino los que valen y los que aman la cultura. Para que eso pueda ser, se requiere una justa y socialista y racional planificación educativa que implica una planificación justa de la sociedad. ¿Cómo conseguirlo? Con la gratuidad total de toda la enseñanza y con la selección sólo de acuerdo a los méritos. Deseo y predico, además, una dignificación de la cultura no universitaria, es decir, de la cultura técnica, la cultura del sentimiento, la cultura dimanante del trabajo creativo y bien hecho. Pero claro, es difícil realizar todo esto en las sociedades capitalistas. Y predico y deseo funciones alternativas de la universidad e instituciones dispensadoras de cultura: junto a las enseñanzas orientadas a una cultura superior, se podrían impartir cursos y enseñanzas, cuya finalidad no fuese la de conseguir un título, sino la de satisfacer demandas de información y degustación para quienes lo desearan como complemento a su vida laboral. La miserabili-

dad surge en las sociedades injustas capitalistas donde sucede el entrecruzamiento dinero/cultura superior. ¿El cuadro resultante? Ya lo he dicho: los que poseen estudian, aunque no valgan ni amen la cultura, porque la universidad aún es dispensadora de prestigio social; y los que no poseen, precisamente por la leonina contratación laboral a que están sometidos y por la opresión, no pueden hacer cultura de su trabajo ni se les satisfacen sus demandas de cultura alternativa -no tienen tiempo, además- y, por tanto, se inscriben en las universidades por mor del prestigio y la esperanza de que con el título puedan ascender en el escalafón social, cosa que, por otra parte, nunca sucede.

- Platón describe los tres tipos de educación. En República, preocupado como está de la cultura y formación de los guardianes, se olvida de regular cómo, mediante los méritos dimanantes de la educación -educación entendida como forma de vida-, se puede pasar de las clases inferiores a las superiores. Y digo bien: se olvida, porque su idea es que la ósmosis entre las clases debe existir.

- El hecho de que la cultura o educación en sus primeros estadios, el Kindergarten, de 3 a 6 años; la escuela primaria, de 6 a 10 años; el hecho de que los dos años consagrados al servicio obligatorio de la gimnasia (de los 18 a los 20 años) -"allusion certaine à l'usage contemporaine de l'éphébie qui, à Athènes par exemple, imposait deux années de service militaire aux jeunes citoyens" (446)- coincidiese con la educación nor-

mal que en Atenas se impartía a todos los jóvenes hijos de ciudadanos me hace pensar en lo que antes he afirmado, a saber: la postulación de una enseñanza igual para todos hasta una cierta edad que sería el fundamento de la selección de las clases.

Si recurrimos a Leyes, veremos:

- cómo Platón ensalza la educación técnica; así "aquel que ha de ser un buen granjero o un buen arquitecto ha de jugar a construir edificios o granjas de juguete" (Leyes 643 b).

- La educación ha de preocuparse de la formación del carácter, ha de enseñar a los hombres el camino del triunfo en el conflicto moral que en todos anida y constituye su destino (Leyes 644 d).

- La educación superior no es adecuada para la mayoría, por su dificultad intrínseca y porque no todos pueden alcanzar el bien y porque no todos desean ser filósofos.

- Y así, en el libro VII de Leyes, Platón nos habla de la educación que corresponde a la "mayoría de los hombres". Esta educación para la mayoría coincide con la descrita en República y que en República se decía que estaba destinada a los guardianes.

Yo creo que Platón pensaba que de esta primera educación para todos debería seleccionarse a los guardianes. Pero

no coartaba la libertad familiar: si una familia deseaba que sus hijos siguieran el oficio del padre, podría enseñarle, además de la obligatoria educación, aquélla técnica necesaria.

- La educación será obligatoria y ningún padre deberá mantener a sus hijos al margen (Leyes 804 b)

- Será idéntica la educación para todos hasta los 16 años. Estoy hablando de Leyes que, como vemos, sirven muy bien de complemento a algunos olvidos de República. A los 16 años todos estarán formados en los principios de la virtud y en la gimnasia y la música (i.e. las artes y letras).

En Leyes es, sobre todo a partir de este momento, cuando se operan las separaciones. Es precisamente el momento en que comienza el estudio de las matemáticas. Y aquí aparece una novedad respecto a República. O, mejor, más que novedad una precisión de importancia. La enseñanza de las matemáticas no ha de ser privativa de guardianes y magistrados. El ciudadano normal habrá de estudiar las matemáticas, como hacen los egipcios, desde un punto de vista práctico (Leyes 819 b). También estudiarán geometría y astronomía. O esta educación para la mayoría se olvidó en República, y ésa es mi opinión, o, como dice Grube, "es importante que quede bien claro que, en este caso, no se plantea el tema de la educación superior de la República. Se trata exclusivamente de la mayoría. No es que se rebaje el nivel en cuanto a los gobernantes mismos: como veremos, de ellos se trata con suma brevedad en el último libro. Sin embargo,

nos encontramos aquí con una elevación muy clara del nivel para el hombre medio. Éste no sólo recibe la educación en la *mou-siké* y en la gimnasia propia de los guardianes en República, sino que también se le garantiza un cierto nivel de educación científica, si bien es cierto que se trata de un tipo de ciencia muy distinta, que no va más allá de los fenómenos particulares." (447)

Ahora bien, la salvación de la polis sólo será posible si ésta es racional. Ya sabemos, en parte, qué quiere decir ser racional: estar perfectamente intra-e-interordenada. Platón trascendentaliza los temas que trata, pero, al no ser un utopista y al pretender crear una polis nueva, sabe que esa su República choca tanto con la evolución que la historia griega había seguido como con los egoísmos humanos. Por tanto, del alguna manera, la nueva polis debe imponerse. Alguien debe ejercer el poder. Poder que no será tiránico, sino la emanación o difusión de la racionalidad.

¿Quién impodrá tal transvaluación? ¿Quién detentará el poder? Los sabios y virtuosos. El prisionero liberado de la Caverna y que vuelve para dictar las racionales leyes de la política. Es la teoría del filósofo-rey reflejada en el Mito de la Caverna.

Eliminada la familia, la propiedad privada y todos los sentimientos particularizadores, la ciudad se muestra en su perfecta unidad. Tendrá el mejor gobierno aquella ciudad

en la que haya "más personas que pronuncien del mismo modo y con respecto a lo mismo las palabras mío y no mío" (448). Una ciudad así destacará a causa de su perfecta unidad.

"(La ciudad más perfecta) será la que se parezca lo más posible a un solo hombre. Cuando, por ejemplo, recibe un golpe un dedo de alguno de nosotros, toda la comunidad corporal que, mirando hacia el alma, se organiza en la unidad del elemento rector de ésta, toda ella siente y toda ella sufre a un tiempo y en su totalidad al sufrir una de sus partes; y así decimos que el hombre tiene dolor en un dedo. ¿Se puede decir lo mismo acerca de cualquier otra parte de las del hombre, de su dolor cuando sufre un miembro y su placer cuando deja de sufrir?

- Lo mismo -dijo-. Mas, volviendo a lo que preguntas, la ciudad mejor regida es la que vive del modo más parecido posible a un ser semejante.

- Supongo, pues, que cuando a uno solo de los ciudadanos le sucede cualquier cosa buena o mala, una tal ciudad reconocerá en gran manera como parte suya a aquel a quien le sucede, y compartirá toda ella su pena o su alegría." (Rep. 462 d - e. De la mentada traducción.) (449)

Aristóteles afirma que constituye una falacia (*ἡ ἀποστροφὴ*) esta manera de argumentar de Platón en la que se postula una unidad para la polis tan estrecha como la de un or-

ganismo.

"Y hay que pensar que la causa de esta falacia de Sócrates es que el supuesto de que parte no es recto: la casa y la ciudad, en efecto, deben ser unitarias en cierto sentido, pero no en absoluto. Extremando esa tendencia, puede dejar de ser ciudad, o seguir siéndolo, pero una ciudad inferior, que casi no es ciudad, como si la sinfonía se convirtiese en homofonía, o el ritmo en un solo pie." (Aristóteles, Pol. 1263 b 30-39) (450)

Contemplemos la obra, Atenas transvaluada, la nueva República. Aparece el brillante cuadro de oposiciones entre lo viejo y lo nuevo. Y Platón genera una teoría y un lenguaje de cómo ha resultado su nueva polis que ciertamente no es democrática. Ni desde una perspectiva actual, ni desde una perspectiva de su época. Ésta es una de las trampas de la razón. ¿Cómo se le introduce a Platón? Ya se puede ver claro después de todo lo que he escrito. La crítica a su época y a las políticas históricas, su concepción racionalista de que sólo el que sabe debe gobernar, su concepción religiosa de la vida y del cosmos, de la totalidad, es decir, su tecnomorfismo trascendente llévanle a estipular una República de sabios y morales, confundiendo la racionalidad científica (llamo racionalidad científica a la educación superior, la matemático-filosófica, y al puritanismo de la moral y el conocimiento y vida religiosos) con la que podríamos llamar la racionalidad de la responsabilidad

libre, es decir, la capacidad de todos y cada uno para dotarse del gobierno que deseen. Ésta es la miseria del Académico. Pero cuidado: se trata de una miseria bienintencionada. Su elitismo está privado de egoísmo. Por tanto, Platón no es responsable de otras filosofías políticas de salvación que semantizan el elitismo con el egoísmo del interés, el dominio y la opresión.

En la ciudad vieja, dividida en gobernantes y pueblo, éste llamará a los primeros, señores (δеспотεις) en la mayor parte de las ciudades y en las regidas democráticamente gobernantes (άρχοντας). En la nuestra, el pueblo llamará a los gobernantes conciudadanos (πολίτας), salvadores (σωτήρας) y protectores (ἐπικούρους).

En la vieja ciudad, los gobernantes llaman a los del pueblo, siervos (δούλους). En la nuestra, los gobernantes llaman al pueblo, pagadores de salario y sustentadores (μισθοδοούς τε καὶ τροφείας). En la vieja ciudad los gobernantes se llaman unos a otros; colegas de gobierno (συνάρχους); en la nuestra, compañeros de guarda (συνφύλακεις). (Rep. 463 a-c) (451)

Desde 463 c hasta 473 b se sacan las conclusiones de la bondad del mencionado Estado y se lo compara, en lo pormenor, es decir, en cuanto a los procesos, las guerras, la educación, con los Estados históricos. Destaca la crítica platónica a la política griega, que él creía que era irracional y egoísta. ¿Ejemplo? Las continuas guerras interiores y exteriores. A todo esto llama Platón "el mal ejemplo de los griegos".

En 473 b-d, en unos pasajes que luego fueron reproducidos casi literalmente al inicio de la Carta VII, Platón saca la conclusión lógica de todo lo hasta aquí construido: la teoría del filósofo-rey. ¿Es realizable nuestro Estado? Lo será si y sólo si los filósofos son reyes. Los exégetas suelen decir que aquí comienza la tercera ciudad, la ciudad filosófica. (452)

"A menos -proseguí- que los filósofos reinen en las ciudades o que cuantos ahora se llaman reyes y diáctas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, que vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político, y que sean detenidos por la fuerza los muchos caracteres que se encaminan separadamente a una de las dos, no hay, amigo Glaucón, tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los del género humano; ni hay que pensar en que antes de ello se produzca en la medida de lo posible ni vea la luz del sol la ciudad que hemos trazado de palabra. Y he aquí lo que hace un rato me infundía miedo decirlo: que veía iba a expresar algo extremadamente paradójico, porque es difícil ver que ninguna otra ciudad, sino la nuestra, puede realizar la felicidad ni en lo público ni en lo privado." (Rep. 473 d-e. De la mencionada traducción.)

Este texto cristaliza ya maduramente muchas de las inquietudes platónicas de diálogos anteriores (por ejemplo,

Protágoras y Gorgias). Las propuestas que en este texto aparecen son importantes. Platón desea llevar a la dirección política a los mejores, tanto intelectual como moralmente. Platón conocía los progresos materiales de Grecia, pero el verdadero progreso no es sólo material, sino que debe ser moral. Se trata de la vieja idea socrática, pero que toma cuerpo y se institucionaliza. (453) Se está propugnando, en definitiva, la moralización de la vida humana.

La pregunta que inmediatamente se impone, y cuya respuesta supone toda la teoría platónica del conocimiento de los libros V (final), VI y VII es ¿quiénes son esos filósofos y qué es la filosofía?

Hemos de precisar "quiénes son los filósofos a que nos referimos, cuando nos atrevemos a sostener que deben gobernar la ciudad." (Rep. 474 b)

He dicho varias veces que al modelo político platónico se le adhieren aspectos reaccionarios, pero también he afirmado que su filosofía moral contiene aspectos críticos y progresistas muy importantes. La moralización propugnada por Platón desautoriza posturas y formas de vida despreciables: "los fervores del obscurantismo y la desesperanza del escepticismo", plasmados en Eutifrón y Crátilo; a los inquisidores y a toda pléyade de cínicos y pragmáticos que, despreciando la razón y el bien, se basan en el derecho del más fuerte, reflejados en Meletos y Caliclés, así como a los mezquinos delatores (no ol-

videmos cuán extendida estaba en Grecia la práctica de la
negociación) y a quienes prefieren los intereses del dinero a
los de la entrega a la verdad. Los memorables retratos que Pla-
tón ha hecho de los personajes arrastradores de formas de vida
que crítica supone que aún podamos utilizar la filosofía del
Académico como arma crítica. (454)

Por eso, una vez formulada la teoría del filósofo-rey, el interlocutor de Sócrates dice:

"¡Oh Sócrates!-exclamó-. ¡Qué palabras, qué razonamiento acabas de emitir! Hazte cuenta de que se va a echar sobre ti con todas sus fuerzas una multitud de hombres no despreciables por cierto, en plan de tirar sus mantos y coger cada cual, así desembarazados, la primer arma que encuentren, dispuestos a hacer cualquier cosa; y si no los rechazas con tus argumentos y te escapas de ellos, ¡buena vas a pagarla, en verdad!" (Rep. 473 e - 474 a. De la mencionada traducción.) (455)

Antes de definir lo que Platón entiende por filosofía o antes de adentrarnos en su teoría del conocimiento, deseo hacer algunas puntualizaciones en torno a la teoría del filósofo-rey. El problema que la filosofía política platónica plantea es ramificado:

1. Si es posible o no la realización de su ciudad ideal. Platón piensa que no lo es con exactitud ni en plenitud. ¿Qué

valor tiene, entonces? La de servirnos de π α β γ δ ϵ ζ η θ ι κ λ μ ν ξ \omicron π ρ σ τ υ ϕ χ ψ ω , nunca lo-
grado, pero hacia el que hay que tender siempre.

"La città organizzata sulla base della di-
visione del lavoro non è certamente una città stori-
camente esistente: è un modello (π α β γ δ ε ζ η θ ι κ λ μ ν ξ ο π ρ σ τ υ φ χ ψ ω), che può
funzionare da criterio di valutazione delle constitu-
zioni vigenti e da guida dell'azione politica. In
questo senso si può dire che Platone ha isolato, con
un procedimento analitico e ipotetico, l'idea di città.
E il modello, secondo Platone, non perde valore, se
non si riesce a dimostrare la possibilità di esisten-
za di una città conforme ad esso. Partendo dal pre-
supposto che la prassi non traduce mai integralmente
il modello, Platone può affermare che è già sufficien-
te se si riesce a trovare che una città può essere
governata nel modo più vicino al modello." (G. Cam-
biano, op. cit., p. 199.)

2. Entonces la teoría del filósofo-rey es la teoría
que, según Platón, más se asemeja al modelo. Y, además,

3. Todo modelo, por ideal que sea, si se sigue, impli-
ca una transformación de lo viejo existente. Como hoy se dice,
Platón ofrece un modelo de sociedad nuevo.

"Il problema diventa, allora, quello di trovare qua-
li siano le condizioni che rendono possibile la massi-

ma approssimazione al modello. In generale, nelle città storicamente esistenti -tutte mal governata secondo Platone-, si vieta ai cittadini di mutare la costituzione nella sua globalità."

(G. Cambiano, op. cit., p. 199.)

Nunca se reforma la sociedad, dice Platón, ni la vida política, introduciendo leyes particulares nuevas o correcciones a lo dado. Rechaza, pues, lo que hoy se suele llamar reformismo. Lo que propugna es una revolución total, indicada en la teoría del filósofo-rey. ¿Por qué se rechaza el reformismo? Entre otras razones, porque Platón posee una concepción negativa de la naturaleza humana. Y porque propugna una transformación del hombre. Las reformas particulares nada logran, pues el hombre puede prostituir las con su incumplimiento. De ahí la transformación radical propugnada.

La teoría del filósofo-rey presupone que el poder es un servicio social y no un modo de opresión ni de deseo por parte de los gobernantes.

"In questo ragionamento si presuppone implicitamente che il governo migliore sia quello in cui i governanti sono quelli che meno desiderano il governo. In tal modo il potere non è oggetto di desiderio o strumento di soggezione, ma un servizio sociale e non contravviene alla regola della divisione del lavoro che regge la struttura e il funzionamento dell'intera città."

(G. Cambiano, op. cit., p. 200.)

Como hemos visto, dos son los modos de unir filosofía y política: o bien los filósofos necesariamente (*Βολυται*) se ocupan de la ciudad, o los gobernantes o sus hijos devienen amantes de la filosofía. De la segunda alternativa ya he tratado ampliamente en nota anterior. Rastreemos la primera alternativa, que puede resultar fructífera. La prerrogativa del filósofo es el saber. ¿Cómo se convertirá en poder? Ya he hablado algo de esto, pero quiero añadir: hay una manera de que los filósofos accedan al poder, a saber, el acuerdo o consenso de todas las clases sociales que atribuyen o conceden el poder al que sabe.

"Perché il sapere ottenga il potere occorre, dunque, che il potere gli sia dato. Si pone, in altri termini, il problema del consenso."

(G. Cambiano, op. cit., p. 200.)

En una larga metáfora marina -Rep. 488 b - 489 a- Platón compara la situación histórica de los filósofos a la comunidad de un barco, capitán y marinos. La sociedad mal gobernada es como un barco en el que toman el mando, sin conocimientos ni competencias, todos los marineros, relegando al capitán. Una sociedad así gobernada es alicorta porque está violando los racionales principios de la atribución de funciones y de la división del trabajo. En una sociedad así el filósofo evidentemente no es considerado, no tiene valor; es, en espléndida ima-

gen de Platón, un lunático o un miracielos (*ψυλλοματῆς*), o charlatán (*ἀλλοδαγῶν*) o un inútil (*ἀχρηστῶν*).

"Ma il filosofo è inutile, perché non lo si sa utilizzare: spetta ai marinai pregare il capitano di guidarli e al malato andare dal medico. Il consenso della massa è la base per l'attribuzione del potere al filosofo."
(G. Cambiano, op. cit., p. 201.)

¿No es esto algo parecido, toutes proportions gardées, a una democracia parlamentaria, pero en serio? Ya se verá por qué digo "pero en serio". Cruzados intereses, fundamentados siempre en el poderío económico y en la ideologización de los medios de difusión, hacen que el ciudadano otorgue el consenso, léase el voto, quizás no a los mejores sino a quienes hay.

¿Por qué las poleis se mantienen en la pertinaz no atribución o delegación de sus asuntos a los que saben? Y aquí es cuando Platón arremete contra demagogos y sofistas.

"Ma ciò che impedisce che esso sia concesso non è la massa, bensì la situazione storica in cui essa se trova."
(G. Cambiano, op. cit., p. 201.)

El filósofo ha de encargarse del poder y, además, hay que persuadir a los ciudadanos a entregarles la delegación de sus asuntos. Para ello han de saber distinguir el oro de sus adherencias engañosas. No todo es, pues, pesimismo en el Aca-

démico.

"Di fronte ad un contesto sociale così configurato, il problema del filosofo è o di starsene isolato dalla vita politica o di preparare una classe di filosofi adatti al governo e, insieme, persuadere i più su chi siano veramente i filosofi. Quest'ultima operazione presuppone che i più non siano per natura contrari alla possibilità di attuazione della città ideale. Ed effettivamente è così, perché i più arriveranno a concepire tale possibilità, se si mostrerà loro chi sono i filosofi, distinguendoli dai sofisti. In tal modo i più, accorgendosi della verità sui filosofi, non saranno più ostili ad essi, quando dicono che una città non sarà felice, se non sarà governata dai filosofi. Secondo Platone, dunque, il consenso può essere ottenuto e il veicolo per ottenerlo è la persuasione. Su questa linea emergerà in primo piano dalla Repubblica il problema della retorica." (G. Cambiano, op. cit., p. 201.)

¿No son todos los diálogos de Platón un magno ejercicio de retórica racional?

"... el verdadero amante del conocimiento está naturalmente dotado para luchar en persecución del ser, y no se detiene en cada una de las muchas cosas que pasan por existir, sino que sigue adelante, sin fla-

quear ni renunciar a su amor hasta que alcanza la naturaleza misma de cada una de las cosas que existen, y la alcanza con aquella parte de su alma a que corresponde, en virtud de su afinidad, el llegarse a semejantes especies, por medio de la cual se acercà y une a lo que realmente existe, y engendra inteligencia y verdad, librándose entonces, pero no antes, de los dolores de su parto, y obtiene conocimiento y verdadera vida y alimento verdadero." (Rep. 490 a - b. De la mencionada traducción.)

Entramos de lleno en la teoría platónica del conocimiento, que nos llevará directamente a la teoría de las ideas. Ya he escrito in extenso de ella, pero ahora nos toca ejemplificar cómo surge en República.

"Es necesario que precisemos quiénes son los filósofos a que nos referimos cuando nos atrevemos a sostener que deben gobernar la ciudad; y esto es a fin de que, siendo bien conocidos, tengamos medios de defendernos mostrando que a los unos les es propio por naturaleza tratar la filosofía y dirigir la ciudad, y a los otros no, sino, antes bien, seguir al que dirige." (Rep. 474 c) (456)

Y Platón genera unos textos definitorios de la filosofía bellísimos, en los que se muestra el élan poético y globalizador del Académico, ya que explica la filosofía recurrien-

do a metáforas tomadas del amor. (457) Es lógico en él que tan bellas páginas escribió sobre el amor en Banquete. Tan bellas que son inmarcesibles.

La filosofía se define como pasión por la totalidad y amor a lo bueno y filósofos son los que gustan de contemplar la verdad. (*Tous ego à l'existence, qui s'éprouve, qui s'appréhende*)
(Rep. 475 e)

¿Y qué es la verdad? La verdad radica en los juicios, pero éstos son verdaderos cuando expresan entidades (no es por azar que el primer ejemplo que pone sea el de Belleza. Cosa que no debe extrañarnos, si conocemos Banquete) perfectamente distinguibles, definibles con precisión, por tanto, que no entrañan contradicción ni disparidad diversa.

De momento nos encontramos con una definición puramente formal: "lo hermoso y lo justo son contrarios de lo feo e injusto"; así sucede con todas las ideas.

Ahora bien, lo formal se puede intrasemantizar: el Estado que ha, trabajosa como brillantemente, definido es justo y hermoso. Por tanto, es uno, porque es el único racional. Así, pues, otra característica de cada idea es la unidad consigo misma. No hay más de un Estado. Sólo hay el descrito, desde el punto de vista racional. El cual Estado debe existir, si queremos expresar la racionalidad de la vida y la felicidad. Deber ser versus ser. Con lo cual se inicia una re-definición

de la existencia y la realidad, problema complejo desde Parménides: es realmente existente aquello que debe ser, aliter, lo que merece ser.

"Καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδικοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν περὶ, ὁ αὐτοῦ λόγος, αὐτὸ μὲν εἰκαστοῦ εἶναι, τῆ δὲ αἰῶν πρόξενον καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κινήσεων πάντων φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον."

(Rep. 476 a)

Hay que efectuar un proceso ascendente consistente en llegar, mediante un método dialéctico, a la esencia de las ideas. Como Platón ha efectuado a propósito de la Justicia. Quienes no lo efectúan, incapaces de la abstracción, se quedan en la mera apariencia. Y creen que hay una x-justicia, una y-justicia, una z-justicia, es decir, particularidades frente a lo esencial determinado.

Existen dos tipos de personas, los que son capaces de este proceso de abstracción y quienes no. Uniendo realidad ontológica con realidad epistemológica, Platón establece una división entre *δόξα* (1) y *ἐπιστήμη* (2).

Quien se aferra a (1) vive como en un sueño (ὄνειρος ἢ ὄπαιρ δὸ καὶ εἶσαι ζῆν) pues, ¿qué otra cosa es ensoñar, sino el que uno, sea dormido o en vela, no tome lo que es semejante como tal semejanza de su semejante, sino como aquello mismo a que

se asemeja? (Rep. 476 c)

Como el espectador de un cuadro toma lo representado, es decir, lo semejante, como aquello mismo a lo que se asemeja, de idéntica forma los amadores de la εἰκασία, como nos dice el mito de la Caverna, toman los εἰκασίμους como realidades.

En el punto de llegada, la ἐπιπέτυξις, se encuentra quien "entiende que hay algo bello en sí mismo y puede llegar a percibirlo, así como también las cosas que participan de esta belleza sin tomar a estas cosas participantes por aquello de que participan, ni a esto por aquéllas." (Rep. 476 d)

— "Ὁμοῦν αὐτοῦ μὲν εἴη δίδουσαν ὡς γινώσκοντας γινώσκων ἂν ὁρῶν φαίμεν εἶναι, τοῦ δὲ δεξιῶν ὡς δεξιῶν;"

¿Así, pues, el pensamiento de éste diremos rectamente que es saber de quien conoce, y el del otro, parecer de quien opina? (Rep. 476 d) -

El Mito de la Caverna nos muestra también qué hay que hacer para pasar de la δεξιὰ a la ἐπιπέτυξις: dar la primacía al concepto, sin el cual no puede existir el pensamiento. Es tarea de la διάνοια. Sin esta facultad permaneceríamos siempre en el mundo de las apariencias. La contemplación de lo contrario -lo bello y lo feo, lo justo e injusto, etc.- nos muestra que forman una dualidad y, puesto que forman una dualidad, cada uno de ellos es una unidad: unidad y distinguibilidad son

las características de las ideas.

"L'hypothèse des Idées s'impose donc à quiconque réfléchit sur les conditions de l'exercice de la pensée; on l'admet implicitement dès qu'on fait usage des concepts. Or, sans concept, il n'est point de pensée proprement dite; qui donc veut conduire méthodiquement ses pensées, appliquer son esprit à une étude quelconque, doit prendre conscience de cette exigence, et déterminer des objets de pensée stables, constituer un univers soumis au principe d'identité. Notamment... il n'est point de réflexion pratique, de théorie de la conduite, ni d'éducation méthodique sans notions morales bien constituées, sans définition des vertus. Affirmer l'hypothèse des Idées, c'est donc affirmer tout d'abord qu'il est des objets de pensée stables, distincts des phénomènes sensibles, que l'activité intellectuelle ne se réduit pas à la sensation." (458)

Las ideas, pues, como conceptos reguladores y posibilitadores de todo discurso y de lo sensible.

"Il y a donc d'une part les objets de pensée, les essences dans leur unité respective (νόητα μόνον ἄσπαστα εἶναι), d'autre part la variété infinie des phénomènes sensibles. Mais non seulement l'activité intellectuelle ne se réduit pas à la sensation, la sensa-

tion elle-même est conditionnée par l'activité intellectuelle; un phénomène sensible n'est saisi par la conscience qu'en étant subsumé sous un concept, en sorte que la pluralité indéfinie des phénomènes sensibles aperçus sous un même concept représente les manifestations diverses de l'unité de l'Idée (τοῦ καὶ πανόμοιου ἐκαστοῦ - 476 a)." (459)

A mi parecer, el idealismo o racionalismo de Platón consiste en el intento de idealizar (uso la expresión en sentido técnico-platónico) lo fenoménico. ¿Cómo? Tomemos el ejemplo de Justicia. Es un universal, un concepto del que se reclaman muchas formas de Estado, pero una reflexión (διάνοια) como la efectuada en los primeros libros de República mostraba las contradicciones de particulares definiciones de Justicia. La razón debe conseguir una definición esencial: y a ella se ajustará el Estado. Cuando podamos decir con verdad "Este Estado es justo", hemos logrado no sólo la esencia de la Justicia, sino mostrar su participación más ajustada.

Tratándose de valores morales o entidades políticas, como la idea implica la acción de materializarla, la idea actúa o funge de desideratum, quizás nunca alcanzado, pero siempre perseguido, al menos por los filósofos. El ejemplo del Amor puede mostrar muy bien lo que deseo expresar.

Hay quienes, sin aplicar la facultad de la reflexión (διάνοια), sin ver las contradicciones, ni la relatividad de lo

sensible lo confunden con la idea o con el ser. En posible referencia a Antístenes (460) afirma:

"Y qué haremos si se enoja con nosotros ése de quien decimos que opina, pero no conoce, y nos discute la verdad de nuestro aserto? ¿Tendremos medio de exhortarle y convencerle buenamente, ocultándole que no están en su juicio?" (Rep. 476 d-e)

Le enseñaríamos qué es conocer. ¿Qué es conocer? El que conoce, conoce algo que existe, pues no se puede conocer lo que no existe (461). Lo que existe absoluta o plenamente es absolutamente conocible, y lo que no existe en manera alguna es enteramente incognoscible.

"Ἰκανῶς οὐκ τοσοῦτον ἔχομεν, ἢ ἂν εἰ πλεοναχῆ σκοποῦμεν. ὅτι τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστὸν, μὴ ὄν δὲ μὴ δὲ μὴ πάντῃ ἄγνωστον;" (Rep. 477 a)

No se caiga en la ingenuidad de creer que estas expresiones son banales o de un realismo trivial. Platón está ni más ni menos que creando el estatuto de la ciencia: y tras estas fórmulas late toda una epistemología anterior que Platón desea poner en claro. Para que el conocimiento sea perfecto, el objeto del conocimiento tiene que estar perfecta y plenamente determinado.

"On a faussement interprété en un sens réaliste ce passage célèbre (Bonitz, Platonische Studien, 3^e éd., p. 248)... Platon veut dire simplement par cette formule que la plénitude, la perfection de la connaissance, représentée par la science, se caractérise par la parfaite détermination de son objet." (J. Moreau, op. cit., pp. 302-303.

Si hay algo tal que exista y no exista, estará en la mitad entre lo puramente existente y lo absolutamente inexistente.

(εἰ δὲ δή τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ τοῦ κείνου καὶ τῆς ἀπειρίας οὐκ ἔστι καὶ τοῦ οὐ μὴ ὄντος; - Rep. 477 a)

Sobre lo que existe hay conocimiento (γνώσις), ignorancia (ἀγνοσία) sobre lo que no existe, y opinión (δόξα) sobre lo intermedio. En mi opinión tenemos aquí expresado concentradamente lo que luego se reexpresará en la metáfora de la línea y también en la de la Caverna.

Así, el saber se dirige por naturaleza a lo que existe para conocer lo que es el ser. (Ὁ βροτῶν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε, γινώσκει ὡς ἔστι τὸ ὄν - Rep. 477 b)

Entre paréntesis diremos que se ofrece con maravillosa claridad y concisión por vez primera una definición del conocimiento. Definición que ya había intentado, con un lengua-

je religioso y epigramático y sentencial Heráclito. El conocimiento es una potencia (*δυναμῖς*). Y la estructura interna de la potencia es su finalidad. Las potencias también son un género de seres (*ἡρώσομεν δυνάμεις εἶναι πρὸς τὴν αὐτὴν ἕνεκα*) (462). La opinión (*δοξά*) es una potencia distinta al conocimiento, porque la característica de este último es la infalibilidad, la de la primera el error (Rep. 477 e). Lo fenoménico se caracteriza por la contrariedad. El mundo de las ideas se caracteriza porque "cada cosa es idéntica a sí misma". Filódoxos son quienes erigen lo fenoménico en patrón y creen que sólo hay conocimiento de ello, y filósofos los amantes de lo no-fenoménico.

No tiene valor alguno, creo yo, parafrasear lo expresado por Platón. Él lo dice con más claridad que lo que pueda hacerlo yo. La labor de un exégeta de Platón consiste, pienso, en delinear la semántica histórica que tras lo dicho late y en marcar las aportaciones del Académico al mundo de la filosofía.

Según Heráclito, el saber se basaba en lo fenoménico, en el ser y el no ser. Según Parménides, el saber no era otra cosa que el ser inmóvil al que se sacrificaba el mundo exterior o, dicho de otro modo, el ser y las conclusiones coherentes que de él se deducían, pero el ser era un objeto ideal de conocimiento, algo así como las entidades matemáticas. Según los sofistas, según los filódoxos como Antístenes, el ser era sólo lo fenoménico.

Entre estas posturas terciaba Platón con intención de

clarificación y redefine el concepto de realidad.

Lo que es ($\epsilon\upsilon$), fórmula usada profusamente y sin precisar, puede ser precisada así:

- lo que es completamente, aquello que se puede definir con absoluta precisión: las Ideas o Formas. De momento en este pasaje se nos habla de ideas morales, estéticas y matemáticas.

- lo que existe entre el perfecto ser y el no-ser: lo fenoménico,

- lo que no es. ¿Qué es lo que no es?

Para comprender qué es $\tau\acute{o}\ \mu\eta\delta\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \epsilon\upsilon$ habrá que partir de Parménides y, ya tratándose de Platón, adentrarnos en Sofista.

Platón que congenia con Parménides, con los amigos de las Formas, se debate en superar las aporías a las que nos había llevado el Eléata. En Sofista 237 b - 239 c, siguiendo a Parménides, se amplió lo que aquí se afirma de manera sucinta y sin argumentación. El no-ser no existe, es aquello que no se puede conocer, ni pronunciar. Así Platón está totalmente de acuerdo con Parménides. ¿Porque pronunciamos, pues, la expresión $\tau\acute{o}\ \mu\eta\delta\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \epsilon\upsilon$? Se trataría de una descripción que nada describe como "cuadrado redondo", de un nombre sin referencia alguna. Psicológicamente le corresponde la $\delta\eta\lambda\omega\sigma\iota\varsigma$, la ausencia total de conocimiento.

Ahora bien, Parménides incluyó el mundo de las apariencias dentro del no-ser con lo cual el sentido común quedaba l

gicamente contradicho. ¡Se negaba el mundo exterior!

Más adelante, Sofista 258 c-259 d, cuando se ha estipulado la existencia de los cinco grandes géneros, reformula el concepto de no ser entendido como diferencia.

"Es" significa existe, y lo que exista realmente son las Formas; entonces el *τοῦ ἡμίσητος* no tiene cabida en el mundo de las formas; pero "es" significa "ser lo mismo que". Toda Forma es lo mismo que ella misma; "no ser" significará, pues, "ser diferente de".

¿Y qué es ese mundo intermedio entre el ser y el no ser? Aquello que es una copia del mundo de las Formas, de lo absolutamente real.

Teeteto.- Bien, ¿y qué diremos que es una imagen, sino otra cosa de la misma clase copiada de una cosa real?

Extranjero.- ¿De la misma clase? ¿Te refieres a otra cosa real, o, si no, qué significa "de la misma clase"?

Teeteto.- No real, ciertamente, pero parecida.

Extranjero.- Entendiendo por "real" una cosa que existe realmente.

Teeteto.- Sí.

Extranjero.- Y por no real, ¿lo opuesto a lo real?

Teeteto.- Desde luego.

Extranjero.- Entonces, por "semejante" entiendes

algo que no tiene existencia real, si es que lo llamas "no real".

Teeteto.- Pero tiene una cierta clase de existencia.

Extranjero.- Sólo que no existencia real, según tú afirmas.

Teeteto.- No; excepto que es realmente una copia."
(Sofista 240 b. Traducción de Cornford.)

En Timeo 52 c, *ἐκείνῳ*, contrapuesto a *ἐπιπέπαισεν*, es descrito como algo que se "adhiera de algún modo a la existencia de otro, so pena de no ser absolutamente nada."

Pero hay otra diferencia entre lo que existe realmente y el objeto de la opinión, ofrecida también en Timeo (27 d-28 a):

"¿Cuál es el ser eterno que no nace jamás y cuál es aquel que nace siempre y no existe nunca? El primero es aprehendido por la inteligencia y el raciocinio, pues es constantemente idéntico a sí mismo. El segundo es objeto de la opinión unida a la sensación irracional, ya que nace y muere, pero no existe jamás realmente." (463)

Lo fenoménico nace y muere, está sujeto a la evolución, mientras que las Formas no nacen jamás, son eternas e idénticas a sí mismas. No nacen ni desaparecen. Nosotros las descubrimos.

Desde Menón sabemos por la teoría de la *ἀνάμνησις*,

se entienda ésta como se entienda, a saber, o como recuerdo de las Formas conocidas en la otra vida y aquí recordadas, a través de un adecuado método, o como un método correcto para descubrir los a priori que se dan en la estructura del lenguaje, de la existencia de entidades universales que se han de descubrir por medio de un correcto método. Es lo que Platón ha hecho en República con el concepto de Justicia.

Después del largo discurso (*διὰ μακροῦ τινος διεξελθόντος λόγου*) se nos ha mostrado quiénes son filósofos y quiénes no (Rep. 484 a - b). Este pasaje tiene enorme importancia. Son filósofos aquellos que pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo y no lo son los que andan errando por multitud de cosas diferentes, ¿cuáles de ellos conviene que sean jefes de la ciudad?

"Hay que poner de guardianes -dije yo- a aquellos que se muestran capaces de guardar las leyes y usos de las ciudades."

" Ὅτι κερὰ ζῆνι ἢν δ' ἐγώ. δύνασθ' φαίνωνται φύλαξαι νόμους τε καὶ ἐπιτηδεύματα πόλεων, τοῦτων κενδιστέον φύλακας " (Rep. 484 b)

Esta muestra con toda claridad que sólo ahora, expuesta la teoría de las ideas, se pueden conjuntar filósofo y político. La característica de las ideas es que siempre permanecen idénticas a sí mismas. Así sucede con la Justicia. Por eso,

los filósofos-políticos son los que deben, sabiendo qué es la justicia, intentar que el modelo de ciudad se ajuste lo más posible al modelo de Justicia. Eso se quiere decir con la afirmación poco ha mencionada. (Rep. 484 b)

Los filósofos-políticos deben tener en su alma un modelo claro y, a semejanza del modelo, poner en la ciudad las normas de lo hermoso, lo justo y lo bueno. Si nos damos cuenta se trata del mismo esquema de Timeo. El Demiurgo crea el Cosmos mirando las ideas, a las cuales se ha de ajustar la creación.

"Las naturalezas filosóficas se apasionan siempre por aprender aquello que puede mostrarles algo de la esencia siempre existente y no sometida a los extravíos de la generación y la corrupción."

"τῆς οὐσίας τῆς αἰεὶ οὐσῆς καὶ μὴ πλατωμένης
ὕπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς" (Rep. 485 b)

Se analiza a continuación, cómo deben ser las naturalezas filosóficas, destacándose por su amor a la verdad que se da en la ciencia. En República 486 a hay dos pasajes altamente reveladores y que muestran con claridad el inicio del trascendentalismo. Al hablar de las naturalezas de índole filosófica dice:

"Que no se le pase por alto en ella ninguna vileza, porque la mezquindad de pensamiento es lo más opuesto al alma que ha de tender constantemente a la tota-

lidad y universalidad de lo divino y de lo humano."

(Rep. 486 a)

Y en seguida añade:

"Y a aquel entendimiento que en su alteza alcanza la contemplación de todo tiempo y toda esencia, ¿crees tú que le puede parece gran cosa la vida humana?"

(Rep. 486 a) (464)

¡El tal no tendrá por cosa temible a la muerte! (465)

Las entidades éticas, y políticas y estéticas, de las que se ha hablado hasta ahora, son, en gran parte, correlatos perfeccionadas en la otra vida a ésta. Y aquí es cuando Platón introduce su concepción religioso-trascendental. Dichas virtudes morales, entidades necesarias, que se dan, tanto en esta vida como en la otra, pero, sobre todo en la otra -la misión del filósofo será ajustar al máximo la organización de la vida humana a ese ideal- son las reguladoras de nuestra actividad moral y política. Sólo mediante la inteligencia las podemos captar. Aquí la teoría de las ideas muestra su vertiente religiosa. He dicho antes que, en mi opinión, en Platón la metafísica surgió de la ética. Permítaseme aclarar esto con un pasaje de la Carta VII. En ella, 342 b y ss. se dice:

"Existen para cada uno de los seres ($\tau\omega\upsilon$
 $\acute{\omicron}\nu\tau\omega\upsilon \acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\nu\tau\omega$) tres elementos de los cuales hay que servirse forzosamente para llegar a su conocimiento;

el cuarto es el conocimiento mismo, y hay que añadir, en quinto lugar, la cosa en sí, cognoscible y real. El primer elemento es el nombre (*ὄνομα*); el segundo, la definición (*λόγος*); el tercerlo, la imagen (*εἰδωλόν*); el cuarto, el conocimiento (*ἐπιστήμη*)... la inteligencia y la recta opinión acerca de estos objetos: todo ello ha de considerarse como una sola cosa, que reside no en las palabras ni en las figuras de los cuerpos, sino en las almas; por lo que resulta evidente que es algo distinto tanto de la naturaleza del círculo mismo como los de los tres elementos anteriormente citados. De todos estos elementos, el que más se aproxima al quinto por afinidad y semejanza es la inteligencia; los otros están más lejos de él. Lo mismo que a la forma circular se puede aplicar esto a la recta, así como a los colores, a lo bueno, lo bello y lo justo, a todo cuerpo, tanto artificial como existente por naturaleza, al fuego y al agua y a todas cosas por el estilo, a la totalidad de los seres vivos y a los caracteres anímicos, a toda clase de acciones y pasiones. Si en todas esas cosas no se logra captar de alguna manera los cuatro elementos mencionados, jamás se llegará a participar de una nación perfecta del quinto. Además, los primeros intentan mostrar la cualidad de cada cosa no menos que su esencia, valiéndose de algo tan débil como es la palabra (*πρὸς γὰρ τοῖς ταῦτα οὐκ ἔστιν ἐπιχειρεῖν τὸ πῦρόν τι περὶ ἑκάστου δηλοῦν ἢ τὸ ἐν ἐκείνῳ διὰ τὸ εἶναι λόγῳ ἄσθενές*);

teniendo esto en cuenta, ninguna persona inteligente se arriesgará a confiar sus pensamientos a éste débil medio de expresión, sobre todo cuando ha de quedar fijado, cual es el caso de la palabra escrita. He aquí un nuevo punto de nuestra exposición que hay que entender. Cada círculo de los dibujados o trazados en giro en la práctica, está impregnado de aquello que es lo opuesto al quinto elemento, pues está en contacto en todas sus partes con lo recto. En cambio, el círculo en sí, afirmamos, no contiene ni poco ni mucho de la naturaleza contraria. Decimos también que el nombre de los objetos no es una cosa fija en modo alguno para ninguno de ellos, y que nada impide que las cosas ahora llamadas redondas sean llamadas rectas y las rectas, redondas; su valor significativo no será menos consistente para los que hacen el cambio y las llaman por los nombres contrarios. Respecto de la definición puede decirse lo mismo, desde el momento que está compuesta de nombres y predicados: no hay en ella ninguna consistencia suficientemente firme. Mil razonamientos podrían aducirse sobre la obscuridad de estos cuatro elementos, pero la principal es lo que acabo de decir hace un momento: que hay dos cosas diferentes, la esencia y la cualidad (τὸ εἶδος καὶ τὸ ποιοῦν τίς), de las cuales el alma busca conocer no la cualidad, sino la esencia (οὐτὸ ἐπὶ τῷ εἶδει τῆς ψυχῆς εἰδέναι τῆς φύσεως); pero cada uno de los cuatro

elementos citados presenta al alma tanto por la palabra como en los hechos precisamente aquello que no busca, y le ofrece una expresión y manifestación de ello expuesta en cada caso a ser refutada por los sentidos, llenando, por decirlo así, de una total perplejidad y confusión a cualquier hombre. Ahora bien, en aquellos casos determinados en los que a causa de nuestra defectuosa educación no estamos acostumbrados a investigar la verdad y nos basta cualquier imagen que se nos ofrece, no incurriremos en ridículo unos ante otros, los que son preguntados ante quienes les preguntan y son capaces de analizar y criticar los cuatro elementos del conocimiento. Pero en aquellos casos en que nos vamos obligados a contestar y dar una explicación clara acerca del quinto, cualquier persona capacitada para refutar obtiene ventaja sobre nosotros siempre que quiera, y consigue que el que está explicando de palabra o por escrito o mediante respuestas, dé la impresión a la mayor parte de su auditorio de que no sabe nada sobre lo que intenta escribir o decir; no se dan cuenta algunas veces de que no es la mente del escritor u orador lo que queda refutado, sino la naturaleza, esencialmente defectuosa, de los cuatro instrumentos del conocimiento. Sin embargo, a fuerza de discurrir sobre todos ellos, recorriendo cada uno en todos los sentidos, a costa de mucho esfuerzo se produce en una mente bien constituida el conocimiento de un objeto bien constitui-

do, a su vez. Pero si las disposiciones son naturalmente malas, y éste es, en la mayoría de las personas el estado natural del alma, tanto por lo que se refiere a la capacidad de aprender como a lo que se llama carácter moral, a estas personas ni el propio Linneo podría hacerles ver con claridad. En una palabra, al hombre que carece de afinidad con la materia en cuestión, ni la facilidad intelectual ni la memoria podrían proporcionársela, pues en principio no se produce en naturalezas ajenas a dicha materia. De modo que aquellos que no sean naturalmente indicados y espiritualmente afines a la justicia y todas las demás virtudes -aunque en otros aspectos tengan facilidad para aprender y recordar- así como los que poseyendo afinidad natural carezcan de capacidad intelectual y de memoria, no conocerán jamás, ni unos ni otros, la verdad sobre la virtud y el vicio en la medida en que se pueda conocer." (Carta VII, 342 a - 344 b) (466)

Este importante pasaje de Carta VII me parece enormemente clarificador y a la luz del mismo voy a analizar el quehacer político-filosófico de Platón en República. Es muy significativo este pasaje por ser escrito en las épocas tardías de Platón. Lo cual muestra la coherencia del pensamiento platónico, a pesar de la natural evolución.

Cada uno puede tener la concepción de la vida que en el ejercicio libre de su voluntad desee o aquella que la(s) circunstancia(s) le hayan conformado. Pero que llevar una vida

de acuerdo a unos principios y criterios elevados, morales, estéticos y de amor al cultivo de la(s) ciencia(s) y la cultura sea algo fácil, eso nadie puede afirmarlo con verdad. La elevación de miras y la coherencia es algo difícil. Por eso Platón, y eso no es demagogia en modo alguno, cree que la vida filosófica es propia de los pocos. (Carta VII, 340 b - 341 a)

"Yo no pienso que la llamada disquisición filosófica sea un bien para los hombres, excepción hecha de una escasa minoría de ellos que precisamente están capacitados para descubrir la verdad por sí mismos con un mínimo de iniciación."

(Carta VII, 341 e)

"La philosophie qui est une manière de vivre et une habitude d'esprit, qui est vision du réel, ne peut être monnayée en série d'aphorismes. C'est seulement en vivant de la vie du maître et sous son influence que tôt ou tard l'âme du disciple s'illumine, s'échauffe et s'ouvre enfin à la vérité. La philosophie est affaire d'éducation: le maître ne communique pas la science; il aide à la posséder. Tout ce passage est écrit dans l'esprit du VI^e livre de la République où Platon trace le rôle de maître, qui n'est pas de faire voir, ou plus exactement, de montrer l'objet des recherches, mais d'aider l'âme à prendre conscience du vrai qu'elle porte en elle (518 d). Voir encore le passage sur la maïeutique dans Théétète-

te, 149-151; Phèdre 274-77." (Joseph SOULIÉ, "Notices", pp. L-LI.)

¿Qué es la justicia? ¿Cómo ha construido la definición de la justicia en República? ¿Qué es una idea? ¿Por qué la entidad "justicia" es una idea?

Nos hemos de servir de un nombre, de una definición y de una imagen; a título de condiciones debemos usar estos elementos, si queremos comunicar una verdad; en este caso, qué es la justicia; poseeremos o podremos poseer, como cuarto elemento, el conocimiento, la inteligencia o la recta opinión acerca de la justicia. (467) (468)

Pero nombres y definiciones son, en definitiva, imágenes que nunca se ajustan a la Idea. La idea debe materializarse y lo hace en imágenes. Debemos lograr, pues, la imagen más perfecta. Precizando esta idea, se puede decir que Platón construye su metafísica siguiendo el modelo pictórico de imitación que tanto critica. Poseemos previamente un modelo--las ideas-- que se plasma en el lenguaje, el cual, a su vez, es un excitante del pensamiento (*παρρηγομένης τῆς δεικνύσης*, Rep. VII, 524 d). No es que haya contradicción en Platón al apropiarse el método artístico-pictórico criticado. Al respecto he de decir dos cosas. Platón valora siempre según finalidades; hay el discurso pragmático de lo malo --el que alienta los instintos-- y hay el discurso pragmático de lo bueno. Similarmente, si la imitación vale, vale cuando es imitación pura de lo bueno.

Necesariamente todo el mundo de lo sensible ya es imitación. Y existe un arco de jerarquías en lo sensible. Es evidente que el lenguaje está a la cabeza. Nada sin él puede existir, Pero con él se pueden construir (ποίησις, confection) imágenes más o menos parecidas a las Ideas. Pero un pintor, por ejemplo, trabaja con una *ποίησις* menos necesaria que la del lenguaje. Además, si el pintor imita un objeto sin saber las reglas del uso del mismo, es un tejedor de naderías. No se ajusta al objeto lo pintado. Quien usa la *ποίησις* de la poesía, de los poemas, de las tragedias, sin conocer las reglas de uso de lo que describe, está creando mundos artificiales. Por tanto, Platón somete al lenguaje, reino necesario de la sensibilidad, a estrechísimas normas: ha de servir para expresar, en la medida de lo posible, la Idea. Como el Amor, tan frágil, pero necesario, es el lenguaje. Su inconsistencia, basada en la relatividad, nos entrega la cualidad de las cosas (ποιότης), cualidad que es lo que particulariza, diversifica, produce la alteridad y la multiplicidad de la esencia (ἕξις) inalterable.

"Il s'agit de prouver l'inaptitude de l'image et généralement de toute expression sensible à traduire l'Idée." (J. Souillé, op. cit., p. LII.)

Pero el alma puede conocer lo universal, si utiliza una metodología correcta, a saber, la dialéctica. Así se hizo en República. Se fueron rechazando diversas concepciones de Justicia hasta dar con aquella que reza que la Justicia es armonía. Mas no cualquier armonía. Lo sensible o el acríptico

discurso nos puede mostrar que la justicia es la armonía contractualista. Craso error, El análisis desde la razón de esa armonía sensible nos muestra que, así como el círculo eidólico se toca con la recta, de la misma manera esa armonía contractualista se conjunta con la disarmonía. Lo que procede hacer es, poseyendo un modelo de armonía incontaminada, léase la justicia, ajustar lo más posible el mundo sensible a ese modelo de justicia-armonía. Es el procedimiento seguido en República.

Ahora bien, ¿cuál es la génesis en nuestra mente de ese perfecto modelo de justicia?

Muchos se han visto tentados a afirmar, en pro de la facilidad, que las ideas morales son sedimentos perfeccionados o maximalizados de nuestras mejores experiencias.(469). Pero esto no es así, ni refleja el pensamiento de Platón (470). ¿Cómo podemos privilegiar unas formas morales sobre otras? ¿Cuál es el elemento decisivo, diferenciador? Desengañémonos: lo sensible sólo ofrece contractualismo que, ora prima una conducta, ya valora otra: Es el mundo tan criticado de la sofística.

Mi convencimiento en torno al debatidísimo problema de las ideas es que, originariamente -y me refiero a los diálogos socráticos- Platón buscaba y anhelaba patrones fijos o modelos a los que ajustar la conducta. ¿Por qué creyó que poseían una existencia real, si hemos de creer a Aristóteles?(471) Ya he hablado en un capítulo de la teoría de las ideas en general, pero voy a insistir nuevamente sobre el tema por lo que a Repú-

blica se refiere.

Las vías de acceso a la creación de la teoría de las Ideas en Platón son, en mi opinión, el lenguaje, la religión, la historia de la filosofía, la pintura, las matemáticas y su método dialéctico.

En primer lugar he de afirmar que, puesto que todo ha de expresarse en el lenguaje, el problema de las Ideas se muestra o aparece en las proposiciones. Por tanto, las ideas son las cualidades y atributos generales, apresados en las proposiciones donde se relaciona sujeto-predicado. También es una idea la relación. En la proposición "esto es rojo" se implican entidades de distinto tipo lógico; el individuo nombrado por el término sujeto (a) y el carácter común nombrado por el predicado (R). El predicado es una entidad universal y la proposición (aR) muestra un nexo asimétrico de ejemplificación. Los individuos ejemplifican caracteres, pero los individuos no pueden ser ejemplificados. Los individuos existen; los predicados subsisten. Esto que nos parece obvio supone una aportación importante de Platón a la teoría del lenguaje y del conocimiento. Sabemos que confusiones lingüísticas (entre, por ejemplo, la función predicativa y existencial del término ser) llevaron a Parménides a sacrificar la posibilidad de conocimiento del mundo exterior.

"Afirmamos y definimos en nuestra argumentación -dije- la existencia de muchas cosas buenas

y muchas cosas hermosas y muchas también de cada una de las demás clases.

- En efecto, así lo afirmamos.

- Y que existe, por otra parte, lo bello en sí y lo bueno en sí, y del mismo modo, con respecto a todas las cosas que antes definíamos como múltiples, consideramos, por el contrario, cada una de ellas como correspondiente a una sola idea, cuya unidad suponemos, y llamamos a cada cosa "aquello que es".

- Tal sucede.

- Y de lo múltiple decimos que es visto, pero no concebido, y de las ideas, en cambio, que son concebidas, pero no vistas. (Rep. libro VI, 507 b - c. De la mentada traducción.)

La estipulación de entidades generales presentes o denotadas por los predicados es algo necesario para la existencia del lenguaje. Diremos que Platón reivindica la existencia de los conceptos. Mas un concepto no es la palabra-signo con el que designamos. Signos, es decir, nombres y frases son convencionales. El concepto, pues, es diferente de su representante. Cabe la posibilidad, y es la solución que ofreció Aristóteles, de que los términos universales, sean éstos especies o géneros o categorías, sean conceptos subjetivos basados en la objetividad de la similitud específica o modos de comportamiento de las sustancias primeras. Dicho de otra forma, las ideas serían para Aristóteles el aspecto inteligible, la forma (*eidos*), que es su esencia (*ousia*), de las cosas sensibles. Aho-

ra bien, in Platónis defensam, y para quienes consideren más razonable la posición aristotélica, diré que el Estagirita construyó su doctrina !después de Platón!

No todos los universales son iguales, sino que existe una gradación de abstracción. Temenos aquellos que son géneros y especies. Así, en el libro X de República, 596 a, Platón dice:

"Nuestra costumbre era, en efecto, la de poner una idea para cada multitud de cosas (*ἐκάστα τὰ πολλὰ*) a las que damos un mismo nombre. ¿O no lo entiendes?

- Si lo entiendo.

- Pongamos, pues, la que quieras de esas multitudes."

Y el ejemplo, como sabemos, es el de la cama y la mesa. Y afirma que la verdadera cama es la idea de cama a la que llama "la que existe por naturaleza" (*μὲν ἢ ἐν τῇ φύσει οὕσα*).

La intención platónica era la de mostrar contra el heraclitismo y contra el relativismo de Protágoras la necesidad de existencia de entidades universales y estables, ya que, de lo contrario, el conocimiento sería imposible. Es incontable, pues, que en la época de República Platón admitía que eran ideas no sólo las cualidades, sino los géneros y especies.

Si la teoría de las ideas fuera lo hasta aquí dicho no ofrecería problema alguno. Estaríamos ante una teoría como la de Aristóteles. El problema se plantea cuando nos preguntamos si es cierto que Platón sostuvo que esas ideas tenían una existencia real y separada, como si se tratase de una duplicación de las cosas. Que esta separación existe lo afirma taxativamente Aristóteles.

"Pensó -Platón- que esto (lo universal) se producía en otras cosas, y no en las sensibles; pues le parecía imposible que la definición común fuese de alguna de las cosas sensibles, al menos de las sujetas a perpetuo cambio. Éste pues, llamó a tales entes Ideas, añadiendo que las cosas sensibles están fuera de éstas (de las Ideas), pero según éstas se denominan todas (las cosas sensibles), pues por participación tienen las cosas que son muchas el mismo nombre que las Especies." (Met. A, 6, 987^b 4/10).

Evidentemente que no es lógico ni sabio desdeñar el juicio aristotélico.

La investigación ha de correr por dos vías a la vez: ver si los textos de Platón nos permiten hablar de esa separación efectiva y, si así es, preguntarnos a qué se debe tal separación.

Ciertamente existen, tanto pasajes, como expresiones

en sentido fuerte, es decir que muestran que las ideas de las cosas, especies y géneros, así como las cualidades se hallan separadas de las cosas y que no son, de ninguna manera, abstracciones mentales. Como ya vimos al tratar de la teoría de las ideas, en Parménides se rechaza tajantemente la posibilidad del intersubjetivismo mental conceptual. La expresión arriba mencionada (Rep. X) también habla en favor de la separación. Así como el pasaje que he comentado de la Carta VII. (Véase la palabra *εἶδος* en Platón, Lexique, Tome XIV, preparado para "Les Belles Lettres" por Edouard des Places.) También hay un pasaje relevante al respecto en Timeo, donde se dice que el Demiurgo, causa eficiente del orden del mundo, configura los objetos de este mundo según el modelo de las formas tomadas como causa ejemplar, con lo cual hay que concluir que las formas se hallan fuera de las cosas de este mundo, fuera de la mente del Demiurgo. Y véase el famoso pasaje de Sofista 247 a - c.

"Il semble que Platon, dans l'époque où il composait le Cratyle et le livre X de la République, s'est servi de l'analogie des produits d'art, qui sont construits par un démiurge d'après une "Forme" qu'il contemple mentalement. Il est vrai, Platon nomme explicitement l'Idée du lit et de la table. Mais déjà les choses de la nature, faites par un Démiurge divin, se posent au-dessus des produits de l'art." (472)

Ciertamente que la influenció el modelo analógico del arte y no sólo en su primera época, sino hasta el final. El

lenguaje es el lienzo donde se plasma el concepto. Pero ello no explica la separabilidad de las ideas. Una grosería interpretativa hay que evitar: cuando se dice que las ideas están fuera de las cosas y de la mente no quiere decirse que estén en algún lugar, en algún topos trascendental material. Las ideas existen en sí mismas. Lo que sucede es que, como Platón colorea a través del mito del lenguaje (¿recordaremos, una vez más, el mito de la caverna y su plasticidad?), habla de lugares diferentes. Recuérdese Fedón, Fedro y Banquete. El χωρισμός, la separación, significa que la idea es real, constante, inmutable, independiente de los objetos materiales, pero de ninguna manera que se halle en algún lugar.

¿Razones de la separación? Varias. Y deseo afirmar, para que ningún lector caiga en el desencanto de lo inacabado, que posiblemente nunca se pueda lograr, dada la inextricable madeja de variables presentes, una completamente satisfactoria y exhaustiva presentación de la teoría de las ideas. Varias son, a mi parecer, las razones de la separación. Por un lado, la dificultad del problema que aún se sigue debatiendo bajo el nombre de problema de los universales, lo cual justifica, cuando menos, el planteamiento. En segundo lugar, el espiritualismo de Platón, la ya explicada teoría del ψυχή-σῆμα. El alma humana, asiento del conocimiento, se ve impedida por el cuerpo en conocer su objeto. Este será perfectamente conocido cuando el alma se vea liberada. No es, pues, en esta vida donde se pueden conocer con precisión las ideas. Además, y sea éste el siguiente punto, pero estrechamente conectado con el anterior,

la necesidad de crear una teoría del conocimiento que sólo es posible si conocemos las entidades inmutables y eternas. ¿Qué más fácil para un espiritualista que decir que dichas entidades son otras -sus formas- que los objetos sensibles? (473) Por otro lado, la separación estaba, en gran medida, preparada históricamente. Frente al sensualismo y relativismo heracliteano y de la sofística, que evidentemente poseía consecuencias político-morales que, como ya hemos visto, no eran aceptadas por el Académico -ya hemos insistido en la importancia de la ética en su concepción metafísica- se erigía el bien construido sistema parmenídeo. Pero con el eléata el sujeto de la filosofía no era lo sensible, sino el ser separado. De aquí arranca Platón. Pero si bien es verdad que hasta el final su lenguaje sigue hablándonos, en sentido fuerte, de entidades separadas (cfr. Carta VII 342 d), también lo es que insta una teoría que, siguiendo a L. Robin, podríamos denominar "eleatismo reformado".

El pasaje 249 a y ss. de Sofista es absolutamente revelador al respecto. A mí me parece que el camino que Platón recorre -y cuanto más leo su obra más me convengo de ello- (y aquí invierto nuevamente el resumen de Vogel ofrecido en nota 473) que Platón, como enseguida veremos en República, arriba a su metafísica partiendo, además de los presupuestos religiosos y éticos que ya he comentado, de un intento de sistematización del conocimiento. Metodológicamente procede de la misma forma que Parménides. Y que Heráclito, diría yo, ya que, a mi ver, los fragmentos del "oscuro" no sólo se pueden sino que se deben leer a la luz de un intento de construcción semántica del tér-

mino λόγος que no es otra cosa que sentar las bases de una metodología organizadora del saber. En el pasaje mencionado de Sofista se dice lo siguiente, que es el hilo de oro de todos sus diálogos:

- 1) hay que definir el conocimiento con precisión,
- 2) hay que definir al alma que es asiento del conocimiento. Nunca sabremos qué es el conocimiento, mientras no definamos qué es y cómo procede el órgano que conoce: el alma.

"Tenemos que decir que les suplicamos (a los amigos de las Formas) que nos expliquen mejor si reconocen de acuerdo con nosotros que el alma conoce, y que el ser es conocido.

- Esto sí que lo afirman.

- ¿Y qué? ¿Conocer y ser conocido es una acción, o algo que pasa, o ambas cosas? ¿O lo uno es que le sucede a algo, y lo otro, al contrario, una acción? ¿O en absoluto ninguna de estas dos cosas participa ni de lo uno ni de lo otro?

- Es evidente que ninguna de las dos participa de ninguna de estas dos cosas; porque en tal caso afirmarían lo contrario de lo que dijeron antes.

- Ya comprendo: pero al menos reconocerán que si conocer es hacer algo (γιγνώσκειν εἴπερ ἔστι τι ποιῆν τι), ser conocido será acontecerle algo a uno (τὸ γιγνώσκόμενον ἀναγκαστὸν αὐτὸ συμβαίνει πάσχειν). Y el ser, que según este razonamiento es conocido por el acto cognoscitivo, en cuanto es conocido, recibe

al acontecerle tal cosa un movimiento, lo cual decíamos que no era posible que aconteciera a lo que está en quietud."

(Sofista 248 d-e. De la traducción de A. Tovar.)

Esta última afirmación del Extranjero transmite la opinión de los idealistas. "Ellos tendrían que decir esto": que no hay posibilidad de que el conocimiento sea una acción. Si el conocimiento es una acción, entonces la Realidad conocida queda transformada, lo cual no es el caso. (... ὅ δὲ φησὶ μὲν οὐκ εἶναι γενέσθαι πρὸς τὸ ἡρέμουν.) Claro que los idealistas descuidan que el conocimiento pueda ser una afección del alma, que recibe la acción del objeto.

3) La Realidad no puede consistir sólo en cosas que no cambian, como afirmaban los idealistas, porque entonces la inteligencia, el alma no tendrían existencia real en ninguna parte, cosa absurda. Parménides se preocupó de definir ciertas exigencias del conocimiento y los objetos del mismo (el Ser), pero no indagó con exactitud qué es el acto de conocer, ni su asiento, el alma. Evidentemente tampoco la realidad puede consistir sólo en entidades que cambian perpetuamente (las tesis heraclíteas).

"¿Y qué más, por Zeus? ¿En verdad nos daremos tan fácilmente por convencidos de que el movimiento (κίνησις) y la vida (καὶ ζωὴν) y el alma (καὶ ψυχήν) y el conocimiento (καὶ γνῶσις) (474) no exis-

ten en el ser total (τῷ πᾶσι θεῶν ὄντι παρῆναι), y que este ser ni vive ni piensa, sino que es algo augusto y venerable, carente de inteligencia, que se mantiene quieto y sin movimiento?"

(Sofista 249 a. Traducción de A. Tovar.)

!Entonces, Extranjero, admitiríamos una proposición bien terrible! (Δεινὸν μὲν ἔστιν, ὃ ἔστιν, λέγουσιν ἡμεῖς), exclama Teeteto.

Las consecuencias que Platón extrae son realmente interesantes:

A. que la Realidad no se compone sólo de Ideas. Es relevante resaltar esto contra las interpretaciones que hacen de Platón el tejedor de dos mundos totalmente separados y para las cuales no hay conexión alguna entre ambos (475) (476). Es decir, Platón intenta establecer un puente entre el mundo de Formas y el material para hacer posible una ciencia de la naturaleza. Ahora bien, mi pregunta es, y creo que esto supone una cierta aportación, por modesta que sea, a la visión del Platonismo, ¿no aparecía esta "liaison" ya en República? ¿Cómo no leer a esta luz el mito de la caverna? ¿No ejemplifican al alma, asiento del conocer, que debe dar cuenta del mundo del devenir desde lo perfecto del reino del ser el ascenso y descenso paradigmático en la metáfora de la caverna? Platón supera el realismo ingenuo y evita los caminos cerrados del idealismo. Aparte de la lectura ético-política del compromiso del mito de la caverna, se puede ofrecer esta otra metafísica. (477)

Ascender es captar y aprehender la precisa definición de Justicia y descender es construir, según el paradigma de la misma, las relaciones de la polis. La terminología utilizada en el mito -ascenso y descenso, que recuerdan mucho a Heráclito- y el mismo proceso tienen mucho que ver con ese movimiento substancial del alma que he mostrado a propósito de una obra tardía, como el Sofista.

B. Pero hay algo más y mucho más sutil; a saber: Entre los 249 d - 251a del Sofista se llega a la conclusión de que, si bien es verdad que la Realidad como totalidad de las cosas existentes incluye ya el movimiento como el reposo, la Realidad como Forma, la Existencia como Forma, es distinta del Movimiento y del Reposo. Pero existe una *κοινωνία*, una combinación entre las Formas (478). A partir de este momento Platón nos hablará de algunos grandes géneros o Formas, de la estructura del mundo de las Formas y de cómo el lenguaje versa sobre ellas. Pero el resultado es el siguiente: esos cinco grandes géneros -se supone que con otros más, pues los oferta a título de ejemplo- son condiciones de posibilidad de comprensión de la Realidad como totalidad de las cosas existentes, del mundo material. Y uno de esos géneros es el movimiento. Con lo cual tenemos una clara conexión entre el mundo material y el de las Ideas. (479)

Alguien puede decir que la conexión entre mundo sensible e ideal se logra en diálogos tardíos y como resultado de una evolución en el pensamiento del Académico. Puede ser cier-

to, aun cuando mi tesis es un tanto diferente. Por supuesto, sin la claridad del Sofista, pienso que en República el concepto de Justicia se descubre y opera de manera semejante: la Justicia es un equilibrio de partes, como las relaciones numéricas, que hay que descubrir en el ser social. Como en el ser social histórico esto no se da, mediante la dialéctica se van rechazando las ejemplificaciones negativas. Así los contractualistas hacen lecturas erradas tanto de la naturaleza individual como social. Entonces lo que acaece es lo siguiente: que la verdadera naturaleza se ha de comportar como las ideas; aliter, el verdadero ser social ha de conducirse según y de acuerdo a las leyes de la Justicia. Como vemos, el problema de las ideas no se reduce sólo a un problema de lenguaje. Como no somos capaces de comprender la estrecha correlación entre el ser social y el ser ideal, hay que efectuar un gran rodeo: es el sentido de la paideía de las ciencias que nos llevan -por afinidad- a comprender qué son las ideas. Éste es el sentido de los libros V (final), VI y VII de República. Hemos de ajustar el ser social al ideal. Ése es el sentido del mito de la caverna.

El mundo de las ideas no se genera a partir de lo sensible como alguien podría pensar al leer el Sofista cuando habla de la génesis del movimiento. Lo que sucede es que la aplicación del pensamiento a lo sensible nos sirve de acicate para, viendo sus contradicciones, superarlo y reformularlo de acuerdo con lo necesario y coherente. Que es lo bueno y lo bello. La certeza de las ideas que acabo de exponer puede corroborarse leyendo el pasaje antes mentado de la Carta VII.

Por tanto, la idea de las Formas separadas, aun siendo cierta, queda un tanto cuestionada, después de lo que acabo de afirmar.

Otra de las razones de la separabilidad pudo ser la fuerte influencia de las proposiciones matemáticas.

Si caracterizamos al conocimiento merecedor de tal nombre como aquel que se ocupa de entidades que, para ser reales -y no sólo sometidas al permanente cambio-, su existencia debe ser más o menos independiente de nuestra percepción, que deben poseer cierto grado de permanencia, entidades que deben dejarse describir con cierto grado de precisión, es evidente que los candidatos más adecuados para cumplir tales exigencias son las entidades matemáticas: los números, puntos, líneas, triángulos y las relaciones entre ellos (480).

"La precisión, la extratemporalidad y, en cierto sentido, su independencia con respecto al ser percibidos, esto es sin duda característico, para Platón, de los enunciados matemáticos, y el punto de vista según el cual los números, las entidades geométricas y sus relaciones recíprocas poseen alguna existencia objetiva o, cuando menos, intersubjetiva, es perfectamente plausible." (481)

Claro que aquí no vamos a entrar en si la verdadera matemática es la intuicionista, creacionista, formalista o em-

pírica. Es evidente que Platón consideraba que las matemáticas, sus proposiciones y relaciones formuladas en proposiciones, expresan verdades de razón, expresan Formas y sus relaciones, que nosotros descubrimos o aprehendemos y que son independientes de todo acto preliminar de construcción. Este acto puede ayudarnos a la captación, pero ésta es racional, no sensorial. Lo sensorial tendría que ver, en todo caso, con la matemática aplicada, no con la matemática pura. Y es obvio que las entidades morales y estéticas se parecen mucho a las matemáticas. Por tanto, se puede hablar de que Platón intentaba matematizar la naturaleza toda. Esta puede ser otra razón por la cual Platón habla de ideas, o Formas separadas (482).

Pero al hablar de estos temas nos deslizamos ya hacia pasajes fundamentales de República.

CAPÍTULO V. 16. EL MITO DE LA CAVERNA.

LA SISTEMATIZACIÓN DEL

CONOCIMIENTO Y EL DESCENSO.

"Pero si ha existido alguna vez en la infinita extensión de tiempo pasado, o existe actualmente, en algún lugar bárbaro y lejano a que nuestra vista no alcance, o ha de existir en el futuro alguna necesidad por la cual se vean obligados a ocuparse de política los filósofos más eminentes, en tal caso nos hallamos dispuestos a sostener con palabras que ha existido, existe o existirá un gobierno como el descrito siempre que la musa filosófica llegue a ser dueña del Estado. Porque no es imposible que exista; y cuanto decimos es ciertamente difícil -eso lo hemos reconocido nosotros mismos-, pero no irrealizable" (Rep. 499 c/e) (483).

La musa filosófica ha de ser dueña del Estado (... ἔταν
 ἔστιν ἡ Μοῦσα πόλεως ἐγκαταστήσασθαι)

El optimismo socrático reaparece. Un gobierno libre y, por tanto, justo, será aquél no sometido a los egoísmos personales, aquel que exhiba la Justicia. La Justicia es, como hemos visto, una entidad superior, concordante con ciertas reglas, o cuya esencia exhibe la estructura de ciertas reglas, que, por racional, debe imponerse.

Para captarla en su esencialidad se requiere toda una paideía científica, porque la justicia debe reunir dos características fundamentales:

- debe parecerse a las entidades matemáticas, en el

sentido de que debe ser estable, extratemporal, no generable a partir de lo que hay.

- y, por tanto, el ser social debe ajustarse a ella. Por eso he hablado yo de matematización de la naturaleza y del ser social. Matematización y moralización. Por ello la justicia opera como causa ejemplar.

Como todo esto no es fácilmente comprensible, se impone una paideía y una propedéutica que implica la sistematización del conocimiento.

El encabezamiento de este párrafo sigue así:

"- También yo opino igual -dijo.

- Pero ¿me vas a decir que no es esa, en cambio, la opinión del vulgo? -pregunté.

- Tal vez -dijo.

- ¡Oh mi bendito amigo! -dije. No censures de tal modo a las multitudes. Pues cambiarán de opinión si, en vez de buscarles querrela, se les aconseja y se intenta deshacer sus prejuicios contra el amor de la ciencia indicándoles de qué filósofos hablas y definiendo, como hace un instante, su naturaleza y profesión, para que no crean que te refieres a los que ellos se imaginan. ¿O dirás que no han de cambiar de opinión o responder de distinto modo ni aun cuando los vean a esa luz? ¿Piensas tal vez que quien no es envidioso y manso por naturaleza va a ser violento contra el que no lo sea o a envidiar a quien no

envidie? Por mi parte diré, anticipándome a tus objeciones, que un carácter tan difícil puede darse en unas pocas personas, pero no en una multitud.

- También yo estoy enteramente de acuerdo -dijo.

- ¿Entonces estarás también de acuerdo en que la culpa de que el vulgo esté mal dispuesto para con la filosofía la tienen aquellos intrusos que, tras haber irrumpido indebidamente en ella, se insultan y enemistan mutuamente y no tratan en sus discursos más que cuestiones personales, comportándose así de la manera menos propia de un filósofo? (Rep. 500 a-b)

Difícilmente se pueden tachar estos textos de malvados ideológicamente, si acaso pecan de un excesivo optimismo, como el optimismo socrático. Y un poco más adelante (500 d-e) introduce, ya nos acercamos al final de la República, el modelo divino.

"De modo que, por convivir con lo divino y ordenado, el filósofo se hace todo lo ordenado y divino que puede serlo un hombre" (Rep. 500 d)

Esta puede ser otra de las trampas de la razón: la divinización de la filosofía y de la vida política. La moralización de la vida que no es otra cosa que "filosofizar" la vida política, se convierte en divinización de la misma. ¿Cómo entender, si no, este pasaje?

"Pues bien -dije-, si alguna necesidad le impulsa a intentar implantar en la vida pública y privada de los demás hombres aquello que él ve allí

arriba, en vez de limitarse a moldear su propia alma, ¿crees acaso que será un mal creador de templanza y de justicia y de toda clase de virtudes colectivas?

- En modo alguno -dijo.

- Y si se da cuenta el vulgo de que decíamos verdad con respecto a él, ¿se irritarán contra los filósofos y desconfiarán de nosotros cuando digamos que la ciudad no tiene otra posibilidad de ser jamás feliz sino en el caso de que sus líneas generales sean trazadas por los dibujantes que copian de un modelo divino?"

(Rep. 500 d - 501 a)

Como he dicho antes, para llegar al triunfo de la musa filosófica se impone hablar de "las enseñanzas y ejercicios con los cuales se formarán las personas que salvaguardan el Estado y las distintas edades en que se explicarán a cada uno de ellos" (Rep. 502 d).

¿Cuáles son las grandes enseñanzas? (*ἄλλα πάντα δὴ λέγεις μαθήματα μέγιστα ;* Rep. 504 a) ¿Habrá quien te deje seguir sin preguntarte cuál es ese conocimiento el más sublime y sobre qué dices que versa? La respuesta es:

"*Ἐπεὶ οὐ γὰρ τῶν ἀγαθῶν ἰδέα μέγιστα μάθημα, πολλάκις ἀκήκουσ, ἢ δὴ καὶ δίκαια καὶ τὰ ἄλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνονται.*"

(Rep. 505 a)

(Me has oído muchas veces decir que el más sublime objeto de conocimiento es la idea del bien, que es la que, asociada a la de justicia y a las de-

más virtudes, las hace útiles y beneficiosas).

Ya he hablado ampliamente del Bien e incluso he apuntado una hipótesis un tanto revolucionaria, pero coherente con el texto platónico, en mi intento -¿logrado?- de exonerar a Platón de las pesadas interpretaciones no progresistas, por lo que ahora me ceñiré a su descripción en República.

El bien no es el placer, como piensa la mayoría de la gente (Rep. 505 b). Se refiriese a quien se refiriese Platón con la desautorización de tal identificación (Aristipo y Antístenes presumiblemente), la verdad es que quedan desautorizados otros muchos, a saber, todos los malinterpretadores. No olvidemos que a estas alturas Platón ya ha hablado de las Ideas y consecuentemente de la Justicia.

Quando Platón dice que la idea del bien hace útiles y beneficiosas a la justicia y a las demás virtudes, debe entenderse que el bien hace útiles a las ideas. Aliter, sin el bien no podemos saber qué son las ideas.

"Y si no lo conocemos -el bien-, sabes también que, aunque conociéramos con toda perfección posible todo lo demás, excepto esto, no nos serviría para nada, como tampoco todo aquello que poseemos sin poseer a un tiempo el bien. ¿O crees que sirve de algo el poseer todas las cosas, salvo las buenas? ¿O el conocerlo todo, excepto el bien, y no conocer

nada hermoso ni bueno?" (Rep. 505 a-b)

Hay placeres buenos y malos; luego el bien es una entidad o realidad que hace que ciertos placeres sean buenos. Está, pues, por encima del placer y es la condición de posibilidad de ciertos placeres, los buenos. El placer bueno, a lo que sabemos ya, es la instauración de las reglas emanadas de una idea, la Justicia.

El bien no es el conocimiento, puesto que existe conocimiento del bien, con lo cual ambas realidades quedan dissociadas. A lo sumo, el bien será objeto de conocimiento. Cfr. 505 a
 ... ἡ τοῦ ἀγαθοῦ μέγιστος μέλημα... . Pero no conocemos, si no conocemos las ideas y cómo ajustar el mundo a sus estructuras. ¿Cómo conocemos las ideas? Mediante el adecuado método de la dialéctica, ejemplificado por Platón a lo largo de la República. Con lo cual tenemos que el bien, en parte, en gran parte, tiene que ver con el método filosófico correcto, la dialéctica. Es decir, es condición metodológica de posibilidad del conocimiento. "La idea del bien es la soberana y productora de virtud y conocimiento" (Rep. 517 c).

Postular la Forma del Bien como objeto de la investigación y del conocimiento supone pensar que el Bien es, como fue afirmado, tanto condición de posibilidad del conocimiento, como finalidad suprema de éste o término (μετέωρος τέλος, Rep. 504 d)

Ya he dicho reiteradas veces a lo largo de este tra-

bajo que en Platón no existe una disociación entre ciencia dianoética y moralidad, sino que, fiel al legado socrático, el Académico intenta hallar una ciencia de la totalidad. Por eso, aun cuando haya diálogos y pasajes en los que se insista, sobre todo, en el aspecto del bien como productor de placer y utilidad, y aunque haya otros en los que se destaque el bien como ciencia y objeto de la ciencia, no son excluyentes ambas posiciones, porque el placer o la utilidad sólo se logra advenido o, mejor, hallado un sistema de moralidad conseguido mediante la ciencia. Una manera de trabajar cualquiera de los temas de un autor tan amplio como Platón consiste en hacer estadísticas semántico-diacrónicas. Así podríamos hacerlo con el tema del bien. Pero, quiérase o no, siempre hay que seguir una línea, no inventada, por supuesto, sino preceptiva.

Basándome en V. Golschmidt y en E. Chambry (484), diré que efectivamente se puede perseguir la evolución del concepto. En los primeros diálogos, Cármides, 174 b-d; Laques, 199 d-e; Eutidemo, 292 b-c; Gorgias, 503 e, 505 b, etc., ya se habla del tema del bien. En general se habla de él como de una ciencia dianoética, aún indefinida, pero que hace sabios y felices a los hombres. Así, en Eutidemo 292 b 1 se dice que el bien no otra cosa es que una ciencia (ἄγαθόν δὲ... εὐδόν εἶναι ἄλλο ἢ ἐπιστήμην εἶναι); dicha ciencia, llamada arte real, torna buenos y sabios a los hombres (... ἡ βασιλική τέχνη τοσοῦτος ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἀγαθοὺς, 292 c 3), pero se afirmaba el desconocimiento de la precisa esencia de esa ciencia superior productora de felicidad (cfr. 292 e 5), desconocimiento que nos

lleva a una gran dificultad (*πολλῆ ἄπορία*, 292 e 7), dificultad no resuelta y que imposibilitaba ofrecer en los diálogos anteriores a la República una estructuración de esa buscada articulación jerárquica de las ciencias que producen la felicidad. Según Goldschmidt (pp. 79 y ss.) esa indefinición es la responsable de las aporías de seis diálogos tempranos (Eutifrón, Hippias Mayor, Cármides, Laques, Lisis, y Eutidemo), ya que no pueden definirse otras virtudes si no se ha definido el Bien, que las explica. Yo llamaría tentativos a todos los diálogos denominados socráticos. Pues bien, en República, se aborda ya con seriedad, aun cuando no de manera definitiva, el concepto del Bien. A tal punto se lo aborda seriamente que él genera o desencadena o, aliter, a él se ordena toda la sistematización del conocimiento que se nos ofrece en los libros VI y VII.

En República, como estamos viendo, hay también una indefinibilidad del concepto y una cierta ambigüedad terminológica. Como hemos visto, se habla de la idea del bien en muchos pasajes, pero, en otros momentos se dice taxativamente que el bien no es esencia, no es una idea, sino que está por encima de ellas (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, 509 b 9).

"Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia; sin embargo, el bien no es esencia, sino algo que está por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder" (Rep. 509 b).

Por eso he escrito, poco ha, que el bien es quien posibilita el conocimiento de las ideas y la existencia de las ideas.

El bien es al mundo inteligible lo que el Sol al de la generación. "Del Sol dirás, creo yo, que no sólo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también la generación, el advenimiento y la alimentación; sin embargo él no es generación" (Rep. 509 b).

¿Qué es, pues, el bien? Veamos otro texto:

"De modo, compañero, que una persona así debe rodear por lo más largo -dije- y no afanarse menos en su instrucción que en los demás ejercicios. En caso contrario ocurrirá lo que ha poco decíamos: que no llegará a dominar jamás aquel conocimiento que, siendo el más sublime, es el que mejor le cuadra. -Pero ¿no son aquellas virtudes las más sublimes -dijo-, sino que existe algo más grande todavía que la justicia y las demás que hemos enumerado? - No sólo la hay -dije yo-, sino que, en cuanto a estas mismas virtudes, no basta con contemplar, como ahora, un simple bosquejo de ellas; antes bien, no se debe renunciar a ver la obra en su mayor perfección. ¿O no es absurdo que, mientras se hace toda clase de esfuerzos para dar a otras cosas de poco momento toda la limpieza y precisión posibles, no se considere dignas de un grado máximo de exactitud a las más elevadas cuestiones? (Rep. 504 d-e).

El Bien es el que posibilita la comprensión de la obra en su mayor perfección. Ello quiere decir que el bien tiene un aspecto ontológico y otro cognoscitivo. "La comprensión de la obra en su mayor perfección"; para ello se requiere una correcta metodología (la dialéctica, como antes dije) y la ordenación perfecta del mundo de las ideas y la redefinición del mundo sensible a la luz de las ideas.

Principio de conocimiento y cognoscibilidad es el bien (cfr. Rep. 508 e 1-3). ¿Puede identificarse el Bien con lo Uno, podemos rastrear en Platón una teoría compleja de lo Bueno-Uno (cò ἀγαθόν-ἓν)? No y sí. No, si queremos entender lo Bueno-Uno como una forma terminal, principio lógico ordenador de todas las Formas. Ciertamente que en Platón asistimos a una progresiva reducción y jerarquización de las Formas. No todas son iguales en cuanto a importancia, Hay, como vimos, las Formas géneros y especies, pero hay otras formas superiores, principios de organización, a la luz de las cuales se comprende la realidad. Son los μείζονα γένη del Sofista. Tanto si se adopta la lectura de que son los géneros superiores, como si seguimos la lectura de Cornford (Teoría platónica del conocimiento) de que son algunos de entre los superiores, deja de haber una sola Forma ordenadora. De ahí el no.

Pero sí se puede decir la identificación Bueno-Uno, si entendemos por uno una totalidad compuesta de partes, en que las partes sean el correcto funcionamiento del conocimiento, la adecuada estructuración de las ideas, la creación del

cosmos Tal y como se nos cuenta en Timeo), la correcta ordenación de la vida del hombre de acuerdo a la filosofía. Eso es el bien. Si digo que el bien es el producto y resultado de toda la filosofía de Platón, se me puede acusar de decir una banalidad a causa de la generalidad de la misma (485). Pero así es como Platón entiende el bien y no creo forzar los textos.

¿Hacemos un poco de historia textual?

"On peut suivre, en effet, la notion de cet unum necessarium à travers les dialogues platoniciens" (E. Chambry, "Introduction" República para Les Belles lettres, LXI).

En Cármides se nos dice que la suprema condición de la felicidad es la ciencia del bien y del mal (174 b-d); en Laques se identifica tal ciencia con la virtud (199 d-e), en Gorgias (503-505) se nos enseña que el Bien es el fin de nuestra vida, identificable a la felicidad, y que sólo puede ser descubierto por la ciencia más elevada; el bien es el principio regulador, el fin, porque es esencia (εἶδος), orden (τάξις) y armonía (ἁρμονία), es a la par, ley de existencia y de acción.

E. Chambry (op. cit. pp. LXIII - LXIV) intuye de manera perceptiva esa amplia concepción del Bien:

"l'ordre et l'harmonie du Gorgias, la mesure, la proportion parfaite du Philebe, le Tout divin du Timée, des Lois, du Sophiste même, servent tour à tour, chez

Platon, à définir ou figurer ce Bien, strictement indéfinissable. Qu'il soit transcendant, supérieur même à l'être et, par suite, ne soit pas un être, n'est-ce pas logique, puisqu'il est source et fin de tout être? Cependant il est puisqu'il agit: il est un efficient à sa manière, qui est la plus haute, car, pour Platon comme pour Aristote, la fin seule est proprement efficiente, et le Tout n'est pas simple résultante des parties, mais leur cause. Aussi le Bien est-il appelé, ici même, ce qu'il y a de plus éclatant dans l'être (518 c, 532 c), ce qu'il y a de plus bienheureux dans l'être (526 e), ce qu'il y a de plus excellent parmi les êtres (532 c). Gorgias 503 d - 505: le Bien est fin parce qu'il est forme, ordre constitutif et loi de structure, expression achevée d'une réalité ou d'une réalité ou d'une nature; c'est cela que cherche à réaliser tout créateur, peintre, architecte, constructeur (et c'est ce que réalisera tout créateur, peintre, architecte, constructeur; et c'est ce que réalisera le Demiurge dans le Timée). La gradation εἶδος, τὸ εἶδος νόμος est ici savamment agencée. Bien général et bien propre sont ainsi définis, et l'un comme l'autre inclus plus loin (508) dans l'égalité géométrique, synonyme et fondement de l'ordre."

¿Qué nos resta en la definición del bien? Recordar su identificación con la felicidad que sólo se consigue en un mundo bien ordenado, tanto física como políticamente. (486)

Creo haber ofrecido una visión bastante completa del

concepto de bien, tema difícil en la filosofía platónica.

Nos llama la atención, a propósito de este tema, algo que no ha sido muy tratado, a saber: que el bien es la organización correcta de la vida política e individual, cuyo conocimiento conlleva y arrastra tanto el conocimiento de las ideas como la adopción de una forma de vida. Los pasajes referidos al bien y al mito de la caverna -éste nos muestra el proceso ascendente hasta llegar a contemplar el bien- muestran algo muy genuino del pensamiento platónico y sobre lo que Platón posiblemente se viese influido por los misterios, a saber, el carácter visual de descubrimiento, de deslumbramiento ante la más alta verdad. Mi opinión es que la visualidad es una metafísica que tiene un gran débito a las concepciones religioso-mistéricas de la verdad. El conocimiento supremo se descubre después de haber seguido todos los pasos rituales necesarios. Al tratar el tema de porqué Platón no ofreció una precisa definición del bien, dice Goldschmidt en op. cit., p 294 que "il ne faut... pas parler d'un raisonnement définitionnel" y Cornford (The Republic of Plato, Oxford, 1955, p. 208) insiste en el carácter de revelación. Por eso lo compara con el Sol que ilumina lo que está fuera de la caverna y con el fuego que posibilita el conocimiento umbrátil dentro de la Caverna. Vemos cómo el Mito de la Caverna se nos constituye en una maravillosa síntesis de todo el pensamiento platónico. En 540 a justifica la renuencia a definir el concepto de bien por considerarlo asunto de visión personal (ὁρασις) que se alcanza a los cincuenta años y tras larga preparación.

"Y una vez hayan llegado a cincuentenarios, a los que hayan sobrevivido y descollado siempre y por todos conceptos en la práctica y en el estudio, hay que conducirlos ya hasta el fin y obligarles a que, elevando el ojo de su alma, miren de frente a lo que proporciona luz a todos; y cuando hayan visto el bien en sí se servirán de él como modelo durante el resto de su vida, en que gobernarán, cada cual en su día, tanto a la ciudad y a los particulares como a sí mismos; pues aunque dediquen la mayor parte del tiempo a la filosofía, tendrán que cargar, cuando les llegue su vez, con el peso de los asuntos políticos y gobernar uno tras otro por el bien de la ciudad y teniendo esta tarea no tanto por honrosa como por ineludible."

El bien es, para finalizar, el compromiso político-educacional de los magistrados de ordenar bien la polis y, además, el modelo, al que habremos llegado tras una transvaluación educativa, que nos permite distinguir lo bueno de lo malo.(487)

Lo cual le permitirá a Platón distinguir el modelo correcto de ciudad de las constituciones imperfectas.

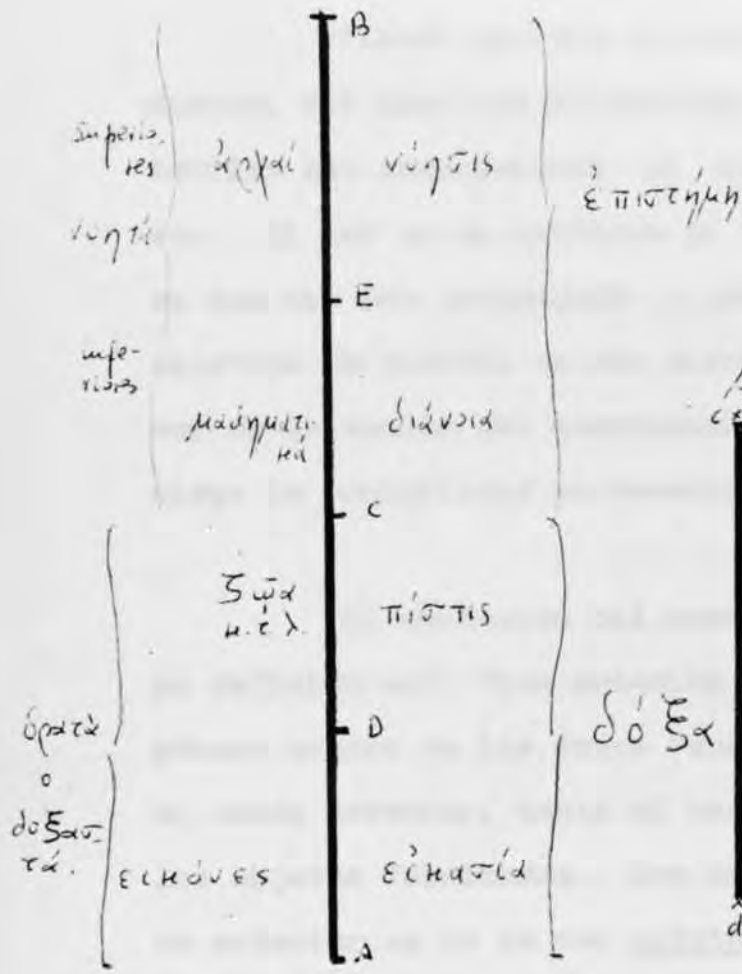
Una de las dificultades como de las atracciones de Platón radica precisamente en la complejidad y amplitud de los temas, que nos obligan a una hermenéutica textual y a captar las mediaciones entre la historia a partir de la cual cristalizó sus teorías. Y esa es la razón por la cual no se pueden simplificar las doctrinas de Platón.

Todas estas aproximaciones definitorias que he ofrecido en torno al bien quedan perfectamente sintetizadas en aquel pasaje tan sucinto, denso y maravilloso de República que dice:

"En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública" (Rep. 517 b-c).

Esto se nos dice tras el mito de la Caverna, el cual es una reeplicación metaforizada de la metáfora de la línea. Ya dije antes cómo forman un todo simbólico.

¿Cómo se sistematiza el conocimiento? Veámoslo en dos figuras.



jk = εἶσοδος (entradas)
 ef = ὁδός (camino de pretendidos)
 gh = τεχνία (practicas)
 ab = δεσμοῦται
 cd = τὰ μαθηματικά (partes formales)
 i = φῶς (luz)

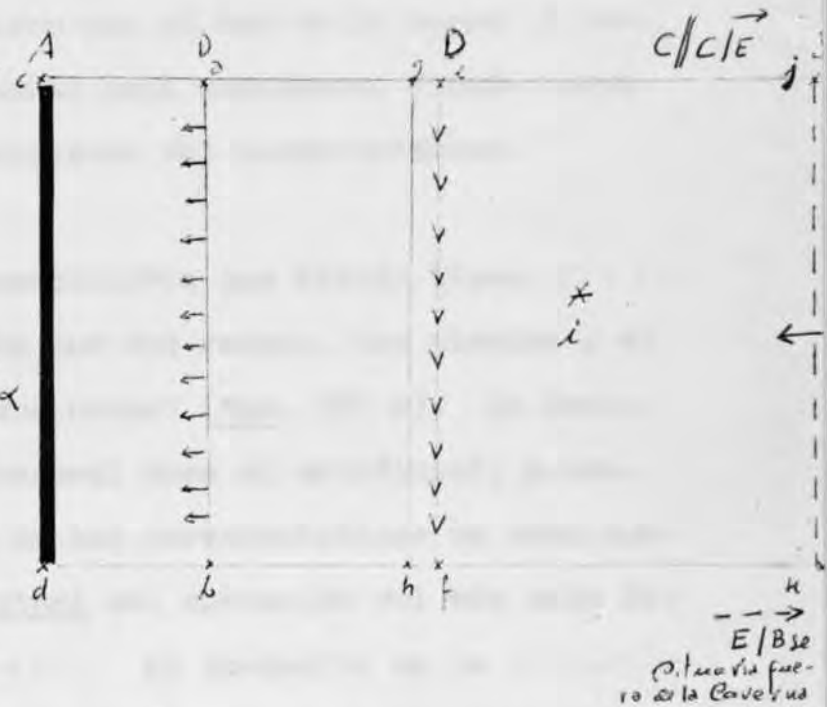


FIGURA 1

FIGURA 2 (segun Adam)

Explicaremos qué significa la terminología usada por Platón; veremos cómo esta sistematización del conocimiento expresa muy bien todo el pensamiento de Platón; veremos cómo expresan estas figuras la cristalización del pensamiento de Platón; veremos la importante contribución que esta terminología supone para la filosofía y la teoría del conocimiento; y proba-

remos, en fin, a semantizar tales esquemas desde el corpus platónico, especialmente, desde la República. (488)

Platón enumera los diversos grados o tipos de conocimiento, así como sus contenidos. Ya no estamos ante confusas teorías del conocimiento ni ante confusiones entre ser y pensar. El ser no es uniforme ni lo es el pensar. Lo que sucede es que hay una progresión y que el conocimiento que tiene el estatuto de ciencia es más claro que el que no lo posee. A tenor de la teoría del conocimiento aquí expresada, Platón nunca niega la posibilidad del conocimiento del mundo exterior.

El contenido del conocimiento que Platón llama $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ es definido así: "Los animales que nos rodean, las plantas y el género entero de las cosas fabricadas" (Rep. 510 a). Es decir, el mundo exterior, tanto el natural como el artificial, o sea, los objetos fabricados. Una de las características de este mundo exterior es la de ser original del contenido del más bajo tipo de conocimiento, la $\epsilon\lambda\kappa\alpha\sigma\iota\alpha$. El contenido de la $\epsilon\lambda\kappa\alpha\sigma\iota\alpha$ es definida así: "Llamo imágenes ante todo a las sombras, y en segundo lugar, a las figuras que se forman en el agua y en todo lo que es compacto, pulido y brillante, y a otras cosas semejantes, si es que me entiendes."

La $\epsilon\lambda\kappa\alpha\sigma\iota\alpha$ es tanto una operación como una actitud mental confusiva consistente en pintar, imaginar, copiar y en pensar que lo pintado, imaginado o copiado es verdadero. Esta definición se ve claramente si acudimos al mito de la Caverna.

Los prisioneros toman por real lo visto en el fondo de la caverna, que son las sombras proyectadas por el fuego.

"Entonces no hay duda -dije yo- de que los tales no tendrán por real ninguna otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados" (Rep. 515 c).

La actitud eicásica puede ser activa y pasiva. Pasiva, por cuanto se refiere a quienes se engañan en sus juicios. Activa, por cuanto hay hacedores de engaños.

"El que hace una apariencia, el imitador, decimos no entiende nada del ser, sino de lo aparente ¿no es así?" (Rep. 601 b).

No es el imitador un sabio engañador, sino alguien que también está en el error. Imita porque cree que crea belleza o utilidad, pero no es así.

"Parece, pues, que hemos quedado totalmente de acuerdo en esto: en que el imitador no sabe nada que valga la pena acerca de las cosas que imita; en que, por tanto, la imitación no es cosa seria, sino una niñería, y en que los que se dedican a la poesía trágica son todos imitadores como los que más lo sean" (Rep. 602 b).

¿Quiénes son, pues, los que sufren este estado mental? Como vemos, se va cerrando el círculo de la República.

La *ἐχνοία* se emparenta o identifica con la *μικρολογία* y, desde el punto de vista moral, con la parte más inferior del alma.

"La pintura y, en general, todo arte imitativo, hace sus trabajos a gran distancia de la verdad, y que trata y tiene amistad con aquella parte de nosotros que se aparta de la razón, y ello sin ningún fin sano ni verdadero". (Rep. 603 b).

Tal estado mental lo sufren:

- Quienes creen que el estado es contractualista.
- Quienes creen que el estado es la ley del más fuerte.
- Quienes creen en una educación falseadora de la divinidad.
- Quienes creen que son justas las constituciones degeneradas.
- Quienes, como los trágicos, creen que reflejan adecuadamente la realidad.
- Quienes piensan que lo que hay es sólo lo que puede haber y lo exaltan con su ideología.
- Quienes piensan que lo real es lo sensible o material.
- Quienes, en fin, piensan en el inmovilismo del ser.

No creo negligir ninguna de las transvaluaciones platónicas. Para interpretar así la *ἐχνοία* me baso en un texto del Sofista 239 c - 240 d donde se dice que si llamamos al sofista hacedor de imágenes y definimos las imágenes como "las que se ven en los espejos y en el agua, y además las pintadas

y las en relieve y todas cuantas en algo son semejantes", él nos dirá que la imagen de algún modo existe; por ello, "el sofista de muchas cabezas nos ha obligado a reconocer que el no ser de alguna manera, es". Y me apoyo también en el mito de la caverna donde parece que Platón nos dice que los prisioneros, que sólo ven sombras, se corresponden con el fragmento más apartado de la verdad, el de la εἰκασία.

Es claro que los εἰκόνες son imitaciones del mundo material, del mundo exterior. Alguien puede pensar, y de hecho la mayoría de los exégetas se han decantado por ello, que las imágenes (εἰκόνες) son sólo las imitaciones pictóricas y literarias y la εἰκασία aquel estado mental que las confunde con la realidad. Mas esta interpretación es muy burda. Aquí está en juego toda una crítica a la falsa cultura y a la falsa ideología.

"El que hace una apariencia, el imitador, decimos, no entiende nada del ser, sino de lo aparente" (Rep. 601 c).

Pero lo aparente es el mundo exterior también. Entonces, yo incluiría también dentro de las imágenes al mundo exterior cuando nos es presentado, sobre todo cuando nos es presentado como real.

Porque sobre todo objeto hay tres artes distintas: la de utilizarlo, la de fabricarlo y la de imitarlo. Y "la ex-

celencia, hermosura y perfección de cada inmueble o ser vivo o actividad, ¿no están en relación exclusivamente con el servicio para que nacieron o han sido hechos?" (Rep. 601 d).

Cada objeto o actividad tiene un *εἶδος*, una finalidad que sólo la conoce quien posee la verdadera sabiduría y, por tanto, sabe usarlo. Y éste da las reglas de fabricación al demiurgo o artesano. Quien no las sigue realiza una mala fabricación y, por tanto, parte del mundo exterior (el de los objetos fabricados) se convierte en una pura imitación. Por lo que a los objetos naturales se refiere, creados por el demiurgo del Timeo, están para que los tomemos como lo que son y no los convirtamos en *εἰκόνες*.

"Por lo tanto, respecto de un mismo objeto, el fabricante ha de tener una creencia bien fundada (*πιστιν ἔρσην*) acerca de su conveniencia o inconveniencia, puesto que trata con el entendido y está obligado a oírle; el que lo utiliza, en cambio, ha de tener conocimiento" (Rep. 601 e - 602 a).

Aplicando esto a la Justicia, o resemantizando estos textos con República, nos encontramos con que las constituciones degeneradas, que pertenecen al mundo exterior, se convierten en *εἰκόνες* porque son tomadas como verdaderas por los desconocedores.

Entonces la pregunta es ¿qué es la *πίστις* y cuáles

sus contenidos? Sus contenidos son "los animales que nos rodean, todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas". Pero tomadas en su justo valor. ¿Qué quiere decir tomadas en su justo valor? Su correspondiente modo de conocer, la $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ traducida por creencia, nos lo explicará (489). Se suele traducir, en mi opinión correctamente, $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ por creencia: Característica del conocimiento creencial es poseer la conciencia de que este tipo de conocimiento, el conocimiento de lo sensible, no posee el estatuto de la verdadera ciencia. El mundo exterior se abre en fenómenos variables, fugaces y contradictorios, cambiantes y no asibles. Es puras determinaciones que han de ser explicadas de acuerdo a leyes esenciales.

Veamos: quienes usan las diversas inadecuadas ejemplificaciones de la justicia para, negando ascendiendo, intentar descubrir la verdadera esencia de la justicia, conciben el mundo exterior en lo que vale y se hallan en situación de $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$, es decir, de creencia o fe. Austin ha resumido muy bien lo que significa:

"La palabra pistis es usada por Platón en otra parte casi en un sentido técnico. Está más próxima a fe que a creencia. Su uso en el Timeo es casi técnico; véase, por ejemplo, el comienzo de la explicación del mundo físico en el Timeo, donde se dice que la explicación no es conocimiento, sino solamente pistis. En 29 c se nos dice que "verdad es a pistis lo que ser es a devenir"; en 49 c se hace una re-

ferencia a una 'explicación pistos'; en 37 b se nos dice que una 'explicación de lo perceptible' proporciona solamente 'opiniones y pisteis', mientras que una 'explicación de lo inteligible' proporciona 'razón y ciencia'. Por lo tanto en el Tímeo pistis es el mejor estado sobre el mundo físico que podemos lograr nosotros mismos" (490).

Esto se nos indica en la caverna, cuando se nos dice que, si un prisionero se viese obligado a levantarse y a mirar a la luz (καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν), sentiría dolor y no sería capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía antes.

"¿Qué crees que contestaría si le dijera alguien que antes no veía más que sombras inanes y que es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdadera, y si fuera mostrándole los objetos que pasan y obligándole a contestar a sus preguntas acerca de qué es cada uno de ellos? ¿No crees que estaría perplejo y lo que antes había contemplado le parecería más verdadero que lo que entonces se le mostraba? (Rep. 515 c-d).

Observemos cómo los conceptos son graduales: existe un proceso ascensional desde los más ínfimos grados y modos de conocer hasta los más elevados. (491) Y éste es el proceder de Platón en todos sus diálogos y en República, por supuesto: se

parte de visiones eicásicas, se muestra sus falsedades, se les confiere el valor que poseen y se inicia el último ascenso hasta captar la esencia de la idea, a la luz de la cual se iniciará el descenso definicional y selectivo.

Lo mismo se patentiza en Rep. 516 a - b. (492)

"Lo visible se divide, en proporción a la verdad o a la carencia de ella, de modo que la imagen se halle, con respecto a aquello que imita, en la misma relación en que lo opinado con respecto a lo conocido" (Rep. 510 a) (493).

Consideremos, ahora, de qué modo hay que dividir el segmento de lo inteligible:

"De modo que el alma se vea obligada a buscar la una de las partes (CE de la figura) sirviéndose, como de imágenes, de aquellas cosas que antes eran imitadas (i. e. los objetos de DC, que eran imitados en AD son ahora imágenes respecto a los de CE), partiendo de hipótesis y encaminándose así, no hacia el principio, sino hacia la conclusión; y la segunda (EB), partiendo también de una hipótesis, pero para llegar a un principio no hipotético y llevando a cabo su investigación con la sola ayuda de las ideas tomadas en sí mismas y sin valerse de las imágenes a que en la búsqueda de aquello recurría" (Rep. 510) b - c)

Obviamente Platón se refiere, cuando alude a CE, a las

matemáticas y a la geometría. (Un poco más adelante, en 510 c, al-explicarlo él mismo, dice: "Creo que sabes que quienes se ocupan de geometría, aritmética y otros estudios similares..."). El tipo de conocimiento es la *ἐπιστήμη*. Ya he escrito anteriormente de estos temas, de manera que intentaré resumir y abrir nuevas líneas de investigación.

Las matemáticas y ciencias afines se ocupan del ser eterno, del ser no sometido a los vaivenes de la generación y del devenir. Así, de la geometría se dice que:

"Es cultivada con miras al conocimiento de lo que siempre existe, pero no de lo que en algún momento nace o muere.

- Nada cuesta convenir en ello -dijo-; en efecto, la geometría es conocimiento de lo que siempre existe" (Rep. 527 b).

Al paso, mencionaré solamente un par de apuntes y citas para mostrar la importancia pedagógica de las matemáticas y de la geometría. Así, por ejemplo:

"Entonces, ¡oh mi noble amigo!, atraeré el alma hacia la verdad y formará mentes filosóficas que dirijan hacia arriba aquello que ahora dirigimos indebidamente hacia abajo.

- Sí, y en gran manera -dijo.

- Pues bien -repliqué-, en gran manera también hay que ordenar a los de tu Calípolis que no se aparten

en absoluto de la geometría. Porque tampoco son exiguas sus ventajas accesorias" (Rep. 527 b - c).

Y otro:

"¿Y qué? ¿Has observado que a aquellos a los que la naturaleza ha hecho calculadores les ha dotado también de prontitud para comprender todas o casi todas las ciencias, y que, cuando los espíritus tardos son educados y ejercitados en esta disciplina, sacan de ella, si no otro provecho, al menos el hacerse todos más vivaces de lo que antes eran?" (Rep. 526 b - c).

Pero, además, las matemáticas y la geometría (la ciencia del cálculo y la teoría de los números) conducen naturalmente (*ἀπὸ τῶν μαθηματικῶν*) a la inteligencia pura (*νόησις*) y a la verdad. Gr. 522 e - 523 a y 535 b. Lo cual quiere decir que contenidos matemáticos - y *διὰ τὴν ἀριθμολογίαν* - y los primeros principios y su aprehensión - *νόησις* - son, en parte idénticos, puesto que son IDEAS -no sometidas ni al cambio ni al devenir-, en parte diferentes. La primera es peldaño de preparación ascensional para la segunda.

Ambas son colocadas por Platón en la región inteligible. Ambas poseen el mismo origen: la reminiscencia (cfr. Fe-
don 73 a y Menón 82 b y ss.).

Números, impares y pares, figuras geométricas, etc.,

son Ideas que como hipótesis son adoptadas por los matemáticos y de ahí proceden en sus deducciones sin dar explicación de tales hipótesis.

Distinguiendo entre matemática pura y aplicada, sostiene (S11 a) que las ciencias formales se apoyan en figuras visibles "acerca de las cuales discurren pero no pensando en ellas mismas, sino en aquello a que ellas se parecen".

¿Para qué sirve la recurrencia a lo sensible, a las figuras?

"¿Y no sabes también que se sirven de figuras visibles acerca de las cuales discurren, pero no pensando en ellas mismas, sino en aquello a que ellas se parecen, discurrendo, por ejemplo, acerca del cuadrado en sí y de su diagonal, pero no acerca del que ellos dibujan, e igualmente en los demás casos; y que así, las cosas modeladas y trazadas por ellos, de que son imágenes las sombras y reflejos producidos en el agua, las emplean, de modo que sean a su vez imágenes, en su deseo de ver aquellas cosas en sí que no pueden ser vistas de otra manera sino por medio del pensamiento?" (Rep. S10 d - S11 a) (494)

En mi opinión estos textos referidos a las matemáticas y a la geometría son de una gran importancia por varias razones que mostraré:

1) Describen el estado de las mismas en su época.

2) Las crítica.

3) Propone una nueva concepción que iba a influir en el desarrollo posterior de las mismas.

4) Y en su concepción crítico/reformadora de las matemáticas y geometría late el gran problema filosófico de la escuela de Parménides y su superación por la teoría de las ideas.

Estos textos son nodales para la comprensión de una de las características esenciales del Académico, a saber, que existe un cruce entre matemáticas y ética o una analogía, si preferimos. Y esto sucede en dos sentidos: por una parte, se buscan valores morales que posean una similitud de rasgos (racionalidad, inmutabilidad, aprehensión por la razón, coherencia, etc.) con las entidades matemáticas. Por otra, se persigue siempre la esencia de la existencia. Esta no es un valor ni se justifica por sí misma. La búsqueda de los principios lleva al Académico a una protoexistencia ideal que, si bien no olvida al mundo sensorial, lo reinterpreta a la luz de las ideas.

He llamado a este larguísimo capítulo "Las trampas de la razón" y creo que en lo dicho podemos encontrar la principal. Porque el mundo de las decisiones políticas, aun cuando se persigue siempre la justicia, no es uniforme. Y la justicia tampoco tiene por qué ser siempre uniforme. A veces depende de la flexibilidad. Ciertamente, otro referente o candidato reunidor de las características mentadas es el mundo trascendente. De ahí que la tríada ética-matemáticas-religión sean los pilares de la filosofía de Platón. He subrayado, poco ha, el

verbo creo. ¿Por qué? Es cierto, como he afirmado, que lo mencionado muestra una de las trampas de la razón, responsable de la filosofía política inmovilista y de su concepción de "absolutismo ilustrado". Fusiones como las mencionadas suelen producir tal tipo de filosofías. Pero no estaría mal que todos siempre persiguiesen el ideal de la justicia. Aun cuando es muy cierto que ésta como idea vacía nada vale, si no se concreta en determinaciones -aunque creo haber mostrado a estas alturas que la justicia platónica en República es determinada-, también lo es que estipularla como causa final ordenadora de todas nuestras acciones supone ya una cierta elevación moral. Se me dirá que todos lo pronuncian desde ideologías bien diferentes. Es cierto. Pero, permítaseme una afirmación metafísica, en el sentido de que no la puedo probar, pero que es uno de esos misteriosos a priori que a posteriori siempre resultan verdaderos -a buen seguro todos me entienden-, a saber: que sólo la pronuncian con razón quienes en ella creen. O, aliter, que muchos la profieren sin engañar a nadie, ni a ellos mismos.

La otra trampa de la razón es que, como consecuencia de la primera, en la República de Platón faltan controles al Estado. Y todo sistema no autoritario debe basarse en un sistema de control por parte de todos los ciudadanos. En Platón hay el autocontrol de la bondad. Pero eso es utopismo. Y hay el olvido de que la tercera clase debe controlar las decisiones que a ellos les atañe, aunque tales decisiones, dimanantes de los magistrados, sean correctas.

Esto es lo que achaco como negativo a la filosofía del Académico. Aunque todo tiene su razón histórica. No sirva esto de justificación, porque no puede serlo, pero no se puede analizar nunca el producto teórico de un pensador sin rastrear las variables que lo produjeron.

Platón es un receptor de la muerte del empirismo o del realismo ingenuo y, por tanto, continúa -pues él no la inicia, como veremos- otra visión, o enfoca de otra manera -su famoso idealismo- la comprensión de la realidad. (495)

La preocupación socio-política y la preocupación por las matemáticas corren parejas en Platón. Como corren parejas la preocupación por fundamentar la teoría socio-política en la ética y la preocupación por fundamentar las matemáticas en las ideas. ¿Qué acaece? Las paralelas se interseccionan en un punto: las Ideas -ético-matemáticas- fundamentan ambos campos antes mencionados.

¿Qué fue antes, su anhelo por fundamentar lo político o su deseo de fundamentar las matemáticas? Ante la dicotomía, propugno una solución histórica muy plausible: se trataba de la moral de una época. O, aliter, se trataba del desencanto y desasosiego ante la contradictoriedad de lo sensible. Y había fuertes influencias histórico-filosóficas.

Que el contractualismo era insuficiente, que la muy desarrollada democracia ateniense incluía graves contradicciones tanto a nivel interior -fraccionamiento, lucha de clases,

permanencia de la injusticia en la sociedad civil y corrupción en el Estado- como exterior -guerras del Peloponeso, imperialismo exterior, es decir, opresión exterior, que dimanaba de una democracia interior-, es algo que ya he tratado ampliamente. De ahí el esfuerzo de Platón por crear un basamento ético a la política, lo que se ha llamado "la alternativa platónica".

La situación de las ciencias matemático-geométricas exigía, asimismo, una superación del empirismo. La demonstración pasó del intuicionismo y empirismo a la demostración indirecta y axiomático-deductivo-formal. Un tipo de demostración intuitiva es aquella que muestra (*δείκνυμι*) la justeza de una proposición basándose en lo visible. Platón, en Crátilo, 430 e, define el verbo *δείκνυμι* de la siguiente manera:

" τὸ δεῖξαι λέγω εἰς τὴν αὐτῶν ὀφθαλμῶν εἰσθήσιν
καταστήσαι " ("llamo "mostrar" al hecho de hacer
presente algo a la percepción visual").

Y un ejemplo de este tipo de demostración es el ofertado en Menón 82 b - 85 e, cuando habla de la duplicación del cuadrado.

"La superficie del cuadrado construido sobre la diagonal de un cuadrado dado es doble que la superficie de este último."

Después de varias tentativas falsas, en las que se ve la false-

dad, es decir, la inadecuación entre lo visto y lo que reza la proposición a demostrar, se llega a la solución correcta, que se ve. Al paso, diré que aquí Platón nos da una prueba indirecta de este tipo de demostración. Digo indirecta porque lo que a Platón le interesa en Menón con este ejemplo es otra cosa: mostrar la reminiscencia, o cómo un esclavo "hábilmente conducido" puede "sacar a la luz" o "patentizar" ideas geométricas que ya conocía. No procederá así, de ninguna manera, con los selectos guardianes de la ciudad de República, los cuales no deben recurrir para nada a lo sensible. Por supuesto, la concepción platónica de la matemática y la geometría no es la del ejemplo de Menón, sino la de República. De todas las maneras, en todos los diálogos, Platón desea tratar el tema de la virtud matemáticamente. Así en Teeteto 162 e, dice que no debemos contentarnos con razonamientos plausibles ni siquiera en los de la vida normal, sino enfocarlos con rigor matemático. Pero Euclides, por ejemplo, demuestra de manera más sutil y alejado de toda experiencia. Sus demostraciones son formales a partir de axiomas incuestionables. Redujo drásticamente el número de proposiciones indemostrables de las que se deduce el resto. Usó de argumentos lógicos como, por ejemplo, la reductio ad absurdum: Si A es falso, B es verdadero, B es falso; luego A es verdadero. En el libro I (Definiciones) de los Elementos de Geometría, Euclides define: Punto es lo que no tiene partes. Es ésta una definición puramente formal o lógica. Definir el punto por su indivisibilidad es evitar la recurrencia a lo empírico. ¿Se ve la similitud con Parménides y Platón? Véase IVOR THOMAS, Greek Mathematical Works (griego-inglés), Londres, William Heinemann, 1967⁴, 2 vols.

A este paso pudo contribuir Platón con su teoría de la matemática. El salto desde el empirismo al logicismo está perfectamente reflejado por Platón, cuando dice que la aritmética no se ocupa de números dotados de cuerpos visibles o palpables, puesto que los números son entidades puramente inteligibles. (cfr. Rep. 525 d) (496)

Los eléatas influyeron en esta manera de pensar de Platón, aun cuando él, como he dicho muchas veces en este trabajo, superó las consecuencias negativas del eleatismo.

"On peut se demander ce qui a donné aux mathématiciens grecs l'idée de traiter les nombres et les figures géométriques comme des éléments purement abstraits et idéaux" se pregunta Szabó (497).

"Le refus de l'empirisme et l'usage caractéristique de la démonstration indirecte me paraissent être deux phénomènes qu'il faut rapporter à l'influence décisive de la philosophie des Éléates." (498)

Sean cuales fueren las razones por las que Parménides instituye la entidad del Ser ($\tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\nu$), sea cual fuera la semántica de tal entidad, lo cierto es que Parménides crea un tipo de razonamiento lógico, usa la prueba indirecta, tipo de razonamiento cuya premisa (la existencia del ser en este caso) es indiferente que enuncie una entidad material o formal ($\acute{\epsilon}\tau\iota\ \acute{\epsilon}\nu$); en este caso se convierte en entidad de pensamiento porque ge-

nera un discurso razonado autoconsistente. De ahí la identificación ser/pensamiento. La impecable manera de argumentar de Parménides instauro un sistema lógico-deductivo riguroso que seguirán los matemáticos y evidentemente Platón (499).

La influencia de Parménides en Platón es fuerte, como sabemos. Pero la argumentación parmenídea, argumentación formal muy adecuada para las ciencias matemáticas, collevaba una tremenda consecuencia: el sacrificio del mundo sensible. Conclusión que Platón no podía aceptar. Por ello reforma el eleatismo. Y en esa reforma del eleatismo Platón se introduce en otro camino aún más importante: la necesidad de fundamentar matemáticas y geometría en las Ideas. Desarrollaré esto con más amplitud.

Los eléatas negaban la ciencia del espacio, porque negaban el espacio. El empirismo defecta o piensa el espacio en relación con los fenómenos que en él se dan; pero estos fenómenos, el movimiento y las relaciones de movimiento que se dan en el espacio son sensibles y Parménides mostró la autocontradicción de lo sensible. Así, pues, era imposible fundar la geometría (500).

Pero se puede pensar un espacio abstracto, es decir, sin los objetos que contiene, sin referencia alguna al mundo sensible. ¿Quién contribuyó a eso? No Parménides ni Zenón que con su lógica implacable destierran la realidad del espacio. Fue Platón quien posibilitó el salto.

Recordemos: Platón distingue entre el mundo de lo sensible, del devenir ($\epsilon\rho\alpha\sigma\tau\acute{\epsilon}\nu$) y el del Ser ($\alpha\iota\omega\tau\acute{\epsilon}\nu$). El saber se dirige al Ser y el no saber al No Ser. Entre el Ser y el No Ser, Parménides sitúa el mundo de la $\delta\acute{\iota}\xi\alpha$. Lo mismo Platón. Pero Parménides rechaza la vía de la opinión, de lo sensible. Y del espacio, por tanto. Pero Platón -el Mito de la Caverna lo muestra- recupera lo sensible. ¿Cómo? En parte, ya lo hemos visto. En el Sofista recupera el MOVIMIENTO como idea (501). Y en Timeo 50 c-d, Platón nos habla de una tripartición. Hay el dominio de lo sensible, de lo inteligible, y existe también un tercer dominio, el espacio, el espacio que no perece, como el ser eterno, como el $\nu\eta\tau\acute{\iota}\nu$, pero en el que las cosas nacen, perecen, se mueven, por tanto. Y puntualiza que el conocimiento del espacio no es el de las cosas sensibles.

El espacio no se aprehende por la sensación, sino por un saber híbrido ($\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\iota}\kappa\alpha\varsigma \xi\pi\iota\tau\acute{\epsilon}\nu \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omega}\nu \tau\iota\mu\iota \nu\acute{\omicron}\lambda\omega$) (cfr. Timeo 52 b). Dice Szabó (502):

"Je crois que deux passages de la République (Rep. VI 511 d-e, VII 533 e - 534 a) surtout montrent sans équivoque que par ce "savoir hybride" de l'espace, Platon entend la géométrie. Dans ces passages, le mode de connaissance du géomètre est appelé $\epsilon\iota\kappa\alpha\iota\alpha$, et Platon marque expressément que cette dianoia est au-dessus de la simple doxa (c.-à-d. au-dessus de la pure sensation), mais qu'on ne peut pas la mettre au même niveau que la connaissance purement

intellectuelle qui appartient à l'entendement, au
 1008." (503)

Apreciación muy justa, creo yo. Supone, por tanto, la filosofía de Platón un estadio superior o una superación del eleatismo y del empirismo.

Para Platón el espacio es incorruptible, del mismo modo que el inteligible puro, $\nu\epsilon\eta\tau\omicron\upsilon\varsigma$, pero es, al mismo tiempo, receptáculo y nodriza de lo que nace ($\epsilon\pi\iota\delta\epsilon\chi\eta\ \gamma\epsilon\gamma\epsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$; $\tau\iota\theta\eta\iota\gamma\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\epsilon\gamma\epsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$). Hay, por tanto, que posibilitar la geometría y hay que superar el empirismo construccionista visual. En Rep. 527 a-b lo explica el Académico a la perfección:

"Pues bien -dije yo-, he aquí una cosa que cuantos sepan algo, por poco que sea, de geometría no nos irán a discutir: que con esta ciencia ocurre todo lo contrario de lo que dicen de ella cuantos la practican.

- ¿Cómo? dije.

- En efecto, su lenguaje es sumamente ridículo y forzado, pues hablan como si estuviesen obrando y como si todas sus explicaciones las hicieran con miras a la práctica, y emplean toda clase de términos tan pomposos como "cuadrar", "aplicar" y "adicionar"; sin embargo, toda esta disciplina es, según yo creo, de las que se cultivan con miras al conocimiento.

- Desde luego -dijo.

- ¿Y no hay que convenir también en lo siguiente?

- ¿En qué?

- En que es cultivada con miras al conocimiento de lo que siempre existe, pero no de lo que en algún momento nace o muere.

- Nada cuesta convenir en ello -dijo-; en efecto, la geometría es conocimiento de lo que siempre existe." (504)

A la luz de todo lo comentado, creo que queda claro el texto citado de Rep. 510 d - 511 a. La geometría debía superar el constructivismo, debía fundamentar bien sus hipótesis, y no adoptarlas como si las conociesen, y no deben servirse de figuras visibles. Es decir, Platón postula varias cosas: la superación de la matemática y geometría empíricas, pero también algo más importante: la búsqueda de unos principios generales superiores fundadores, no sólo de la matemática y geometría, sino también de la ética y la política. Los principios - ideas condiciones necesarias de toda posibilidad de comprensión y de conocer y de existir.

"Pues bien, aprende ahora que sitúa en el segundo segmento de la región inteligible aquello a que alcanza por sí mismo la razón, valiéndose del poder dialéctico y considerando las hipótesis no como principios, sino como verdaderas hipótesis, es decir, peldaños y trampolines que la eleven hasta lo no hi-

potético, hasta el principio de todo; y una vez haya llegado a éste, irá pasando de una a otra de las deducciones que de él dependen hasta que, de ese modo, descienda a la conclusión sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando solamente de las ideas tomadas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las ideas."

Mi idea es, y ya la he apuntado varias veces, que en este texto, cuando Platón habla de usar las hipótesis como tales, sin convertirlas en principios -!todavía no estaban explicitados; su explicitación se patentizará en obras posteriores!- y cuando habla de llegar al principio anhipotético, desea explicarnos que la totalidad de la realidad ha de poder ser explicada desde una jerárquica teoría de las Formas (que se completa, sobre todo, en Sofista y Timeo). La teoría de las Formas evitará la recurrencia a lo sensible y al construccionismo. Dicho principio anhipotético indisolublemente unido al método dialéctico que lo logra es evidentemente el bien. El bien, pues, funge tanto de método -dialéctica- como de estructura objetiva cognoscible.

Mi tesis es que República, y su maravillosa metafORIZACIÓN, el Mito de la Caverna, ejemplifica y condensa todo el corpus platónico.

Pues, ¿cuál ha sido el método seguido en República y lo con él conseguido?

1. Partir de diversas hipótesis de justicia que se han ido rechazando por demostrarse que eran hipótesis mal fundamentadas, porque incluían contradicciones o inaceptables consecuencias.

2. Dar con una definición de justicia bien fundamentada que conllevaba y trasarrastraba una justa ordenación del Estado.

3. A la luz de esa estructura de Estado, se analiza la realidad existente, las constituciones degeneradas. Es maravilloso el análisis que Platón efectúa de las constituciones imperfectas, por varias razones. Porque es un análisis esencial. Es decir, no válido sólo para una época, sino que Platón ha dado con lo esencial de todas las posibles formas de ordenar la vida política. Es un análisis paradigmático, realizado desde la comparación con la Forma de Justicia y su Estado, de consuno. Los desajustes de lo analizado con el paradigma son los que producen la imperfección de las constituciones. Y es un análisis, bajo el cual se efectúa una historia de los modos políticos de Grecia. Es abstracto y concreto a la vez. ¿No queda solucionado, en parte, un complejo problema platónico, el de la participación? Yo creo que sí. Este método seguido es precisamente el dialéctico, que consta de dos momentos, el ascendente y el descendente.

Yo diría que República y el Mito de la Caverna, sobre todo y en métrica como pasmosa concentración metaforizada, repre-

sentan el drama de lo político o, mejor, de la vida humana que debe organizarse políticamente de la mejor manera posible y de la forma más racional; es la representación del drama de la tensión entre el ser y el deber ser. (505)

La sistematización del conocimiento que Platón efectúa en los libros VI y VII es una aportación decisiva a la teoría del conocimiento, tanto en cuanto a contenidos, como en lo que a terminología se refiere. Lo decisivo del Académico es que su teoría del conocimiento es omnivalente y omniaplicable. No la aplica sólo a las ciencias a priori, sino a toda la realidad. Y esto es filosofía. Yo diría que el primer sistema filosófico coherente y total. Siguiendo con la comparación que vengo realizando entre la metáfora de la línea y la caverna, la inteligencia (506) se situaría ya fuera de la caverna (507).

¡Qué decir del Mito de la Caverna que no haya sido dicho ya en este trabajo! (508)

Una vez fijada su doctrina, a la luz de ese paradigma, Platón comienza a analizar, en un maravilloso trabajo de sociología, historia y psicología, las constituciones imperfectas. Le ocupará tal análisis los libros VIII y IX (509).

El análisis político-histórico de Platón no supone una concepción positivista de la política o de la historia. Para Platón tal cosa no tendría sentido. Sus análisis son, como ya he mencionado, esencialistas. Y, a pesar de las críticas

que se puedan hacer a aspectos concretos de los análisis concretos, su posición no descriptivista es correcta. El descriptivismo o positivismo no suele ser filosófico. Es más, yo diría que es imposible. Siempre que se analiza la historia y las constituciones políticas, se hace, consciente o inconscientemente, desde una cosmovisión determinada. Tres puntos fijarán el análisis de los libros VIII y IX:

- Las constituciones se analizan según se apartan de la verdad, i.e. del modelo de Estado por Platón construido, exhibidor de la Justicia.

- Veremos cómo el análisis, al ser esencial, se torna UNIVERSAL, pero, a la vez, supone un análisis de la evolución histórico-política griega.

- El análisis es una maravillosa dramatización de la realidad. (510)

¿Por qué las constituciones que a continuación se analizarán son constituciones imperfectas? (511) Porque se apartan del modelo de Estado exhibidor de la Justicia. República es un discurso dialéctico circular: se asciende hasta lograr el Estado perfecto y, a la luz del mismo, se desciende y analiza esencialmente lo que, disgregándose, no se ajusta al modelo ideal. Si la historia política de Grecia coincide con lo acósmico disgregado habrá sido errada.

Las constituciones que se van a analizar son: "el tan ensalzado por el vulgo, éste de los cretenses y lacedemonios (512); el segundo en orden y segundo también en cuanto a popularidad,

la llamada oligarquía, régimen lleno de innumerables vicios; sigue a éste su contrario, la democracia, y luego la gloriosa (irónicamente dicho) tiranía, que aventaja a todos los demás en cualidad de cuarta y última enfermedad del Estado." (Rep. 544 c-d).

¿Cómo acaece la disgregación? Porque lo imperfecto es lo disarmónico y lo que produce infelicidad.

El régimen de la ciudad ideal es el régimen aristocrático, utilizando el término en su sentido etimológico: el gobierno de los mejores.

"Τὸν μὲν δὴ τῆ ἀριστοκρατία ὁμοίον διεληλύθαμεν
ἤδη, ὃν ἀγαθὸν τε καὶ δίκαιον ἄρως ψάμεν εἶναι."

(Ya hemos descrito al hombre correspondiente a la aristocracia, del que decimos con razón que es bueno y justo) (Rep. 544 e).

La aristocracia y el hombre aristocrático son los mejores descritos trabajosamente.

A lo largo de este estudio yo he insistido en la primacía de lo social y lo político sobre lo individual. Muchos comentaristas han visto una dirección fundamentalmente psicologista en los libros VIII y IX.

Pero yo no pienso así: si Platón habla, en páginas memorables, de los caracteres que corresponden a las constituciones analizadas, no creo que lo que quiera decir es que tal

como los hombres son y actúan, así son y actúan las constituciones. Yo pienso que Platón usa al individuo como espejo de lo que acaece en la sociedad, como elemento de dramatización y, además, creo que podría formularse la siguiente proposición: todas aquellas situaciones, luchas, acciones de los individuos o que tienen lugar en el alma del individuo vienen posibilidades y son reflejo exacto de lo social y de lo político.

Y aquí pongo en circulación una tesis que no ha sido en exceso recogida por los estudiosos platónicos: según Platón, la lucha de clases es el motor de la historia. (513)

¿Cómo nace la timocracia de la aristocracia? A causa de la lucha por el poder, disensión disgregadora.

"Intentemos exponer cómo nacerá la timocracia de la aristocracia. ¿O no está claro el hecho de que ningún gobierno cambia sino cuando se produce una disensión en el mismo seno de aquella parte que ocupa los cargos, y que, por muy pequeña que sea esta parte, es imposible que se produzca ningún movimiento mientras ella permanezca acorde?" (Rep. 545 d).

Cuando auxiliares estén en desacuerdo con los gobernantes, y los de cada una de estas clases entre ellos, entonces comenzará la primera disgregación e inicio de destrucción de su República ideal.

¿Cómo y por qué tiene lugar la primera disgregación?

En un dificultoso pasaje (Rep. 546 a- 547 a) (514), del cual entresacaré las ideas fundamentales, se argumenta así.

La ciudad ideal no permanecerá para siempre, porque, aun cuando representa o ejemplifica lo más fielmente posible la justicia, es una realización humana y, como todo lo humano, está sujeto a corrupción. "Como todo lo que nace está sujeto a corrupción, tampoco este sistema perdurará eternamente, sino que se destruirá." (Rep. 546 a)

Todos los seres vivos, todas las realizaciones tienen su ciclo de fertilidad y destrucción. Platón recoge aquí una teoría muy griega, como es la teoría de los ciclos. Platón creía, como en Político (268 e - 274 a) y Timeo (39 d) muestra, que en la vida del organismo hay dos ciclos: uno, el llamado reino de Cronos, en el que el Universo marcha ayudado por dios; es el ciclo de la igualdad y equilibrio; y otro ciclo de destrucción, en que el universo marcha en sentido inverso, no conducido por Dios. Aquí se cruza el tema político con el tema cronológico. Ni todo el conocimiento perfecto de los gobernantes será suficiente -no olvidemos que el conocimiento humano, por perfecto que sea, nunca se puede asemejar al divino- para mantener los adecuados apareamientos y entonces sucederá que:

" De resultas de ello serán designados como gobernantes personas no muy aptas para ser guardianes ni para aquilatar las razas hesiódeas que se darán entre nosotros: la de oro, la de plata, la de bronce y la de hierro. Y al mezclarse la férrea con la argen-

tea y la bronceínea con la áurea, se producirá una cierta diversidad y desigualdad inarmónica, cosas todas que, cuando se producen, engendran siempre guerra y enemistad en el lugar en que se produzcan. He aquí la raza de la que hay que decir que nace la discordia dondequiera que se presente" (Rep. 546 e - 547 a)(515)

¿Qué vemos si lanzamos nuestra mirada a la humanidad? Una continua lucha de elementos opuestos que acaban en el necesario contrato; necesario como precario, porque una nueva disensión advendrá y se producirá una nueva situación de ordenación política. Y así sucesivamente.

"Una vez producida la disensión -dije yo- cada uno de los bandos tiró en distinta dirección: lo férreo y bronceíneo, hacia la crematística y posesión de tierras y casas, de oro y plata; en cambio, las otras dos razas, la áurea y la argénteo, que no eran pobres, sino ricas por naturaleza, intentaban llevar a las almas hacia la virtud y la antigua constitución. Hubo violencias y luchas entre unos y otros, y por fin un convenio en que acordaron repartirse como cosa propia la tierra y las casas y seguirse ocupando de la guerra y de la vigilancia de aquellos que, protegidos y mantenidos antes por ellos en calidad de amigos libres, iban desde entonces a ser, esclavizados, sus colonos y siervos" (Rep. 547 b - c)

Esta forma de gobierno, entremedias de la aristocra-

cia y la oligarquía, se puede dibujar así:

La clase defensora aborrece la agricultura, oficios manuales y negocios, practican las comidas colectivas y los ejercicios militares (es decir, un totalantibanausismo); las magistraturas ya no serán ocupadas por hombres sabios y honrados, pues cada vez escasearán más; "codiciadores de riquezas -dije yo- serán, pues, los tales, como los de las oligarquías, y adoradores feroces y clandestinos del oro y la plata, pues tendrán almacenes y tesoros privados en que mantengan ocultas las riquezas que hayan depositado en ellos..." (Rep. 548 a - b) (516).

- "Es ciertamente una mezcla de bien y de mal -dijo- ese sistema de que hablas.

- Sí que es una mezcla -dije-. Pero hay en él un solo rasgo sumamente distintivo y debido a la preponderancia del elemento fogoso: la ambición y el ansia de honores (φιλονικία καὶ φιλοτιμία)" (Rep. 548 a - d) (517).

En 550-d define la oligarquía como "el gobierno basado en el censo, en el cual mandan los ricos, sin que el pobre tenga acceso al gobierno" (518).

La eunomía existente es violentada y desobedecida por razón de las ansias de dinero. La acumulación se torna acumulación económica; la riqueza desplaza a la virtud -"¿O no difiere la virtud de la riqueza tanto como si, puestas una y otra en

los platillos de una balanza, se movieran siempre en contrarias direcciones?" (Rep. 550 e)-, las personas ambiciosas y amigos de honores pasan a ser amantes de las riquezas, el rico se hace con los cargos y es admirado y emulado.

"Y entonces establecen una ley, verdadero mojón de la política oligárquica, en que determinan una cantidad de dinero, mayor donde la oligarquía es más fuerte y menor donde es más débil, y prohíben tenga acceso a los cargos aquel cuya fortuna no llegue al censo fijado; y esto lo logran o por la fuerza y con las armas o bien, sin llegar a tanto, imponiendo por medio de la intimidación ese sistema político" (Rep. 551 b).

Merece la pena detenerse en esta definición por varias razones. Esta descripción tiene valor tanto histórico como intemporal. Histórico por cuanto arroja clara luz sobre la sociedad griega. Se ha alabado muchas veces la democracia ateniense en exceso, pero ese texto y otros (519) nos muestran cómo la realidad social estaba surcada por la diferencia y oposición de clases sociales. Es ingenuo querer ignorar tal cosa. Pero es también un análisis lúcido de todo sistema de gobierno anclado en las riquezas, de todo sistema capitalista. Como ya he dicho en otro lugar, Platón persigue un sistema de gobierno con una economía controlada y limitada. Resuenan nuevamente los ecos de las primeras páginas de República, de aquella ciudad de cerdos.

¿Por qué es defectuosa tal constitución oligarquica? Porque se aparta de un central principio de la filosofía política de Platón, a saber, la división del trabajo según las aptitudes de cada uno.

¡Mala sería la navegación, si a los pilotos de las naves se les eligiera conforme al censo y no conforme a sus conocimientos!

El mando de la ciudad necesita personas dotadas de conocimientos y de entrega y dedicación, moralmente buenas. Por tanto, la entrega del mando del Estado a los adinerados -con palabras modernas, la existencia de un estado de clase- "es el primer defecto capital que puede atribuirse a la oligarquía" (Rep. 551 d).

El segundo gran defecto de un sistema como el oligárquico es que es el reflejo -se genera- de la separación de clases. Con lo cual se destruye la unidad de la polis. Unidad por la que Platón lucha denodadamente a lo largo de la magna obra que es República.

"El de que una tal ciudad tenga necesariamente que ser no una sola, sino dos, una de los pobres y otra de los ricos, que conviven en un mismo lugar y conspiran incesantemente la una contra la otra" (Rep. 551 d).

La historia nos enseña hasta la saciedad -y Platón

estaba pensando históricamente en las guerras del Peloponeso— cómo la desunión y oposición de clases impide tareas comunes de Estado. (Cfr. Rep. 551 e).

Otro de los grandes males de la oligarquía radica en que se conculca el principio de la división del trabajo.

"Pues considera si el siguiente no es el mayor de todos esos males y el que este régimen es el primero en sufrir.

- ¿Cuál?

- El de que sea lícito al uno vender todo lo suyo y al otro comprárselo, y el que lo haya vendido puede vivir en la ciudad sin pertenecer a ninguna de sus clases ni ser negociante ni artesano ni caballero ni hoplita, sino pobre y mendigo por todo título.

- Sí que es el primero -dijo.

- En efecto, en las ciudades regidas oligárquicamente no hay nada que lo impida. Pues en otro caso no serían los unos demasiado ricos y los otros completamente pobres" (Rep. 552 b) (520)÷

Las clases empobrecidas engrosan las filas de la insatisfacción, posibles revoluciones, de la delincuencia.

"Es evidente, pues -digo yo-, que en una ciudad donde veas mendigos, en ese mismo lugar estarán sin duda ocultos otros ladrones, cortabolsas, saqueadores

de templos y artificios de todos los males semejantes"
(Rep. 552 d).

Y, ciertamente, en las ciudades regidas oligárquicamente casi todos, excepto los gobernantes -que son los ricos, obviamente- son mendigos (521) (522).

Después de tal cuadro, nadie podrá tildar a Platón de defensor de la burguesía, si se me permite el anacronismo verbal.

¿Cómo surge la democracia? En un régimen de libertad de mercado y comercio todos pretenden enriquecerse. En un régimen así no existe moralidad ni legalidad, excepto la ley de la ganancia (cfr. Rep. 555 c - d). La riqueza excluye la templanza. La democracia es una consecuencia necesaria de la oligarquía. La riqueza se concentra en pocas manos y se amplía la clase de los desposeídos (523). La situación que Platón pinta se parece mucho a un Estado con elevados índices de paro. La injusta situación genera automáticamente la lucha de clases. En bellísimas páginas (Rep. 556 a - 557 a) describe no sólo la oposición de clases, sino el surgimiento de la conciencia de clase.

"Nace, pues, la democracia, creo yo, cuando, habiendo vencido los pobres, matan a alguno de sus contrarios, a otros los destierran y a los demás los hacen igualmente partícipes del gobierno y de los cargos, que, por lo regular, suelen cubrirse en este sis-

tama mediante sorteo" (Rep. 557 a).

Lo aquí descrito se refiere a la democracia ateniense, sobre todo a sus momentos más bajos. Hasta aquí, es decir, el paso de la oligarquía a la democracia, la descripción se parece mucho más a una dictadura del proletariado que a una democracia formal.

Lo que sigue (a partir de 557 a) es una descripción de ciertos momentos de la democracia ateniense. Platón parodia el famoso discurso de Pericles (Tucídides II 35-46). Debe, pues, entenderse en parte históricamente la descripción de la democracia, sin hacer extrapolaciones (524) a otras formas democráticas.

¿Sus rasgos? La absoluta libertad para todo (525)
 "¿No serán, ante todo, hombres libres, y no se llenará la ciudad de libertad y de franqueza, y no habrá licencia para hacer lo que a cada uno se le antoje?" (Rep. 557 b).

Como un bello manto en que se combinan toda clase de colores abigarrados, este régimen puede parecer el más hermoso.

La democracia es la carencia de todo tipo de ordenación y regulación legislativa. (Cfr. 558 a).

"Estos, pues -dije-, y otros como éstos son los rasgos que presentará la democracia; y será, se-

gún se ve, un régimen placentero, anárquico y vario, que concederá indiscriminadamente una especie de igualdad a los que son iguales como a los que no lo son". (Rep. 558 c).

A partir de 559 c Platón describe el paso del hombre oligárquico a democrático.

E. Chambry en nota 1 al pasaje, Les Belles Lettres, dice:

"La description de la formation de l'homme démocratique est un des plus beaux morceaux de la République. On ne sait ce qu'il faut le plus y admirer, de la pénétration psychologique, de la hardiesse des images, de la vivacité de la peinture. Nous suivrons les vicissitudes de la lutte qui se livre dans l'âme du jeune homme, comme si nous suivions des yeux les péripéties d'une bataille véritable".

Para este cuadro Platón debió tener modelos vivos, como el de Alcibíades. En la acrópolis del alma se libra una lucha entre los deseos y apetencias de toda clase; triunfan los deseos negativos, porque el hombre democrático carece de la educación necesaria y, en base al principio de igualdad total, cree que todos los deseos y tendencias tienen idéntico valor, con lo cual se rompe el sagrado principio platónico de la intraordenación y sometimiento de lo irascible y concupiscible a lo racional.

"...entonces vive poniendo igualdad en sus placeres y

dando, como al azar, el mando de sí mismo al primero que cae, hasta que se sacia y lo da a otro, sin desestimar a ninguno, sino nutriéndolos por igual a todos". (Rep. 561 b).

La desjerarquización de principios genera la volubilidad de gustos y dedicaciones con lo cual el principio de la división del trabajo queda cuarteado.

Sorprende ver esta crítica tan fuerte a la democracia ateniense, aun cuando esta democracia hubiese degenerado en muchos momentos.

Platón argumenta de la siguiente forma: Todo aquél régimen político que se aparte de la división del trabajo basada en los méritos es negativo. La oligarquía mantenía una jerarquización, pero basada en la riqueza, que tantas funestas consecuencias produce. Hasta aquí el análisis Platónico es correcto. Mas, al tratar de la democracia, nos parece que comete una falacia, consistente en considerar tal régimen político como la carencia de toda ordenación. Cuando Platón pretende describir la democracia, en realidad no está describiendo una democracia, sino un régimen anárquico, que no es lo mismo, ni mucho menos. En realidad, hay un momento en que Platón define democracia como anarquía (entendida en sentido etimológico, como acosmía total y privación de toda ordenación) (Rep. 558 c) (526)

Hay que reflexionar sobre lo dicho por Platón de la

siguiente manera: si por democracia se entiende la eliminación de toda racional ordenación, entonces sería lícita su crítica. Ahora bien ¿qué tenía en mente cuando describía tal régimen? Si no quería quedarse en la pura abstracción, cosa que no parece ser el caso, la pregunta es ¿se corresponde la descripción con la real democracia ateniense? Si no se corresponde, ¿por qué tal encono? El problema hay que encararlo, pues, históricamente. Es muy correcto el análisis que mostraba cómo, a través de la lucha de clases que se da en la oligarquía, se pasa a la democracia que es "el gobierno de los más". Pero la falacia radica en afirmar que "ese gobierno de los más" carece de todo orden, educación y de todo tipo de jerarquización. ¿Por qué asimiló Platón tal estado a la democracia ateniense? Una respuesta obvia es: por prejuicios de clase que generó en él odio a un sistema democrático. Otra respuesta es que Platón odiaba la democracia porque un régimen así llevó a su maestro Sócrates a la muerte. Pero estas respuestas no zanján la cuestión, ni mucho menos. ¿Por qué? Porque Platón escribió otros diálogos. Por ejemplo, Apología de Sócrates y Critón, donde se alaba la necesidad de la ley en cualquier tipo de régimen, aun cuando se afirmase que las leyes negativas deberían ser corregidas. Pero eso quiere decir que Platón reconocía la existencia de ordenación legal en la democracia. Lo cual entra en contradicción con el libro VIII, que comentamos, descrito a propósito de la democracia. Además, ya he comentado en otro lugar cómo Platón (Carta VII, 325 b - c) alaba la conducta moderada de los demócratas repatriados, Trasíbulo y Trásilo; régimen democrático en el que "dió también la casualidad de que algunos

de los que estaban en el poder llevaron a los tribunales a mi amigo Sócrates". (527)

¿Cuál fue, pues, la razón del detestable cuadro que Platón ofrece de la democracia ateniense?

Yo voy a arriesgar una interpretación que me parece sugerente y estimo bastante certera. Creo que Platón se daba cuenta de que el régimen democrático era el único que, por bueno y correcto, podía oponerse al suyo, y por ello comete la falacia intencionada de falsearlo. Aliter, las tiranías eran regímenes efímeros (ninguno en Grecia se extendió más allá de la tercera generación, a partir del cabeza instaurador de una tiranía determinada), las oligarquías por naturaleza están rasgadas por la división de clases sociales que siempre terminan cuarteándose y derrumbándose; sólo las democracias se pueden mantener. Y el régimen democrático ateniense era obviamente diferente al modelo platónico. Entonces, dos modelos se disputaban el espacio de la existencia: el platónico y el democrático. Convertido así el último en el único enemigo serio del modelo platónico, se instaura una lucha a muerte entre ambos. De ahí la visión intencionadamente falaz que Platón da de la democracia (528).

Hay que decir, por otra parte, que la posición de la República no es fija. Evoluciona en Político y Leyes.

En Político se toman en cuenta los factores de asen-

timiento y participación populares, y, por ello, se dice que el estado ideal, el estado de los filósofos-reyes, es demasiado perfecto, es divino, de modo y manera que es demasiado perfecto para ser realizado en lo humano. Ese estudio del conocimiento y sus leyes sólo lo entrevemos. Es un paradigma celestial inalcanzable. ¿Los estados humanos? Cruza la ya clásica división tripartita de las constituciones con la bipartita división en forma jurídica y anti-jurídica. De aquí se generan seis formas -tres sometidas a ley, tres corrupciones anti-jurídicas- y que son: el gobierno de uno, monarquía y tiranía; el de pocos, aristocracia y oligarquía, y el de los muchos, la forma moderada de democracia y la forma extremada.

La democracia es el mejor de los estados no sometidos a la ley y el peor de los sometidos a ella. Curiosamente vemos que en ambos casos la democracia es mejor a la oligarquía, invirtiendo así el esquema de República.

"Es una admisión tácita de que en el estado real no se puede dejar de tomar en cuenta los factores del asentimiento y la participación populares" (529).

Su concepción aceleradamente pesimista de la naturaleza humana le impele a aceptar en las Leyes "el hilo de oro de la ley" (Leyes, 644 d - 645 a) y la fuerza civilizadora del derecho. (530)

Y así en Leyes llega a la "forma mixta" de gobierno.

El éxito de un estudio radica en la moderación, y la moderación es un término medio entre extremos. Es decir, un gobierno mixto de monarquía -o filósofos reyes- en el que radicase la sabiduría, sometido ya en Leyes a las sabias leyes, y de democracia, principio de libertad y de participación del pueblo en el poder, democracia también sometida a las buenas leyes.

Dice un autor, a propósito del gobierno mixto:

"Descubrió un principio que pasó a la historia posterior de la teoría política y consiguió la adhesión de la mayoría de los pensadores que se ocuparon del problema de organización política durante muchos siglos. Se trata del principio de la forma mixta de gobierno, destinada a conseguir la armonía mediante un equilibrio de fuerzas o una combinación de diversos principios de diferente tendencia, de tal modo que esas diversas tendencias se contrapesen recíprocamente. La estabilidad es así una resultante de fuerzas políticas opuestas. Este principio es antecesor de la famosa separación de poderes que había de redescubrir Montesquieu muchos siglos más tarde como esencia de la sabiduría política encarnada en la constitución inglesa. Con referencia a Platón se ha dicho que la forma mixta de gobierno bosquejada en las Leyes es una combinación del principio monárquico de la sabiduría y el principio democrático de la libertad" (531).

¿En qué radica la esencia de la evolución? En el paso del idealismo transvalorador de análisis deductivo (recuérdese la historia deductiva de las constituciones imperfectas de República) a la aceptación de la opresión de la realidad. ¿Cedió Platón al principio de realidad, del ser? ¿Se introdujo, después de haber contemplado la realidad del bien, en las sombras de la Caverna, no para enseñar sino para acogerse al cobijo de lo antes abandonado?

Quede como pregunta. Lo que sí es claro es que la teoría de la República hizo saltar en mil pedazos la esencia de la polis griega. ¿Por qué?

Porque el Estado ético, el Estado de las conciencias, estipulado en República, era algo extraño a los griegos. Claro que las razones del fracaso de la ciudad-estado era debido a contradicciones económico-sociales (cfr. W. S. Ferguson, Hellenistic Athens, 1911), pero si a ello se añaden teorías extrañas como las de Platón el proceso se acelera. Curiosamente es mucho más griego el diálogo "Leyes que República. (532)

De la democracia reglada, bien ordenada no se pasa a la tiranía. En favor de la democracia ateniense, su vigencia y salud habla el hecho de que desde Pericles en adelante nunca hubo tiranías. Vino Alejandro Magno. Mas ésta es otra cuestión (533). Los eventos sociales hablan, pues, contra el análisis deductivo de Platón. (534)

Sí que surge la tiranía de una situación anómica co-

mo la descrita por Platón. ¿Cómo es el orto de la tiranía? Platón nos lo cuenta a partir de 562 a. La tiranía nace de la transformación de la democracia. El exceso de la esencia de la democracia, la libertad, produce o genera la tiranía (535).

La descripción siguiente plantea una situación curiosa: ha partido Platón de la falacia que he mencionado: que el gobierno de los más es un gobierno anómico y a continuación describe un estado de cosas que ciertamente se daba en parte (536) en la democracia ateniense, pero que no era anómico históricamente, como he mostrado, y saca la conclusión de que de ahí surge la tiranía, cosa que históricamente tampoco se ajusta a la verdad.

¿Cómo se presenta la situación democrática para que de ella se genere la tiranía?

"Dividamos con el pensamiento la ciudad democrática en tres partes, de las que, efectivamente, está formada en la realidad." (Rep. 464 d)

Existe la multitud, el pueblo que ya triunfara sobre la oligarquía. Este se divide en tres partes: los demagogos, y, luego, el resto de la multitud que, a su vez, se divide en aquellos ordenados que "buscan la ganancia y se hacen gradualmente los más ricos" y el pueblo, "el de aquellos que, viviendo por sus manos o apartados de las actividades públicas, tienen

escaso caudal. Y es el linaje más extenso y el más poderoso en la democracia cuando se reúne en asambleas" (Rep. 565 a).

Este último exige su ración de miel que siempre reciben en la medida de lo posible. ¿Y cómo lo reciben? Sólo hay una solución: los demagogos quitan su hacienda a los ricos para repartir a los pobres.

"Y la reciben siempre -dije-, en la medida en que les es posible a los que mandan el quitar su hacienda a los ricos y repartir algo al pueblo, aunque quedándose ellos con la mayor parte" (Rep. 565 a).

Y reaparece la lucha de clases nuevamente.

"Y así, cuando ven -los oligarcas- al fin que el pueblo, no por su voluntad, sino ignorante y engañado por los calumniadores, trata de hacerles daño, entonces, quíéranlo o no se hacen de veras oligárquicos, y no espontáneamente; antes bien, es el mismo zángano el que, picándoles, produce este mal" (Rep. 565 c).

Y así surgen denuncias, procesos y luchas entre unos y otros.

"¿Y así, el pueblo suele siempre escoger a un determinado individuo y ponerlo al frente de sí mismo, mantenerlo y hacerlo que medre en grandeza?

- Eso suele hacer, en efecto.

- Es, pues, evidente -proseguí- que, dondequiera que surge un tirano, es de esta raíz de la jefatura, y no de otro lado, de donde brota" (Rep. 565 c - d).

He aquí el orto de la tiranía. (537) Como he dicho, ninguna tiranía se produjo en Atenas desde Pericles a la manera como narra Platón. El pudo tener in mente las primeras tiranías atenienses, la de los Pisitrátidas, que se gestó de forma algo parecida a la aquí narrada: el pueblo, insatisfecho con las medidas concedidas, desea profundizar la isonomía y se aglutina para luchar a las órdenes de un jefe.

Las páginas que siguen son absolutamente memorables precisamente por su carácter inmortal. Antes de describirlas y antes de anotar la agudeza del Académico como detectador de verdades socio-políticas o de universales de comportamiento, deseo reflejar bien un pensamiento de Platón por lo que a un par de cuestiones se refiere.

Para Platón la tiranía surge de un estado de anómica acosmia. La historia muestra que las dictaduras aprovechan muchas veces (538) una situación así para imponer su voluntad. Pero Platón, y al respecto no cabe duda alguna, describe a este régimen como el peor imaginable. ¿Por qué?

1. Porque es el que mayor insatisfacción e infelicidad produce.

2. Porque rompe todos los esquemas de un buen Esta-

do como el que Platón diseñó:

2. 1. El tirano es la contrafigura del filósofo-rey; por tanto,

2. 2. este régimen no es un régimen basado en la sabiduría, sino en el interés egoísta; por tanto,

2. 3. se rompe el principio de división del trabajo: gobierna, no quien sabe, sino quien por la fuerza se impone.

2. 4. Es decir, triunfa lo alógico sobre lo racional.

2. 5. Es decir, Platón critica el Estado de la fuerza; el Estado debe ser racional, basado en la aceptación y no en la imposición, como es el caso de la tiranía.

Pausanias (VIII, 2, 3) nos cuenta cómo Licaón sacrificó sobre el altar de Zeus Liceo una víctima y vertió su sangre sobre el altar y, tras el sacrificio, se convirtió en lobo.

El tirano, el dictador, es un lobo que rastrea los senderos de la muerte y de la sangre. Populista cuando le interesa, y siempre le interesa al principio, destruye la vida y haciendas de los de su clase -porque nunca un tirano nace del pueblo, y se convierte en perseguidor del pueblo y lo diezma para que no le enfrente y pasa a embarcarse en acciones exteriores, guerras, para distraer al pueblo de los problemas interiores hacia los exteriores; evidentemente quien derrama su sangre en esas tristes hazañas o, mejor, grotescos golpes es el pueblo; y nunca triunfa la tiranía, gobierno de desunión, ni en lo exterior ni en lo interior. La posibilidad única de que un Estado se mantenga es la unión autoaceptada. La desunión, la lucha

de clases, genera destrucción siempre. ¿Hace falta que recuerde acontecimientos recientes que se ajustan estrechísimamente a lo contado por Platón? El lector los conoce de sobra, así que me evito excursiones extra-platónicas.

Y sirva esto in defensam Platonis: una tan lúcida descripción de un régimen dictatorial equivale ipso fácticamente a una crítica radical del mismo. Si a esto añadimos el desprecio de Platón para con las tiranías, es fácil ver el lado progresista de Platón. Con el Académico sucede como con Nietzsche. Se lo ha utilizado taimadamente en aquellas facetas menos progresistas, que ciertamente posee; ahora bien ¿por qué no recurrir a las luminosas zonas progresistas de Platón?

Volvamos a Platón y veamos con qué fuerza crítica la tiranía. Y un inciso muy interesante: veo pocos cursos en las Universidades, no veo muchos artículos ni libros intitulados poco más o menos así: "Platón crítico de los gobiernos dictatoriales". Confieso que mi intención es trabajar en este sentido. ¿El cuadro? Sobrecogedor.

A. "¿Y así cuando el jefe del pueblo, contando con una multitud totalmente dócil, no perdona la sangre de su raza, sino que acusando injustamente, como suele ocurrir, lleva a los hombres a los tribunales y se mancha, destruyendo sus vidas y gustando de la sangre de sus hermanos con su boca y lengua impuras, y destierra y mata, mientras hace al mismo tiempo

insinuaciones sobre rebajas de deudas y repartos de tierras. no es fuerza y fatal destino para tal sujeto el perecer a manos de sus enemigos o hacerse tirano y convertirse de hombre en lobo?" (Rep. 565 e - 566 a) (539).

Los tiranos encuentran siempre resistencia y entonces, para permanecer en el poder, ¿qué hacen?.

B. "Y este es el punto en que todos los que han llegado a esta situación;recurren a aquella famosa súplica de los tiranos en que piden al pueblo algunos guardias de corps para que aquél conserve su defensor" (Rep. 566 c).

Es obvio que Platón está pensando en casos tales como Teágenes de Megara, Pisístrato y Dionisio de Siracusa. Nadie, ningún ciudadano del gobierno platónico se prestaría a tan diabólico papel. Nadie, ningún ciudadano honesto se debe prestar a servir al tirano en ningún tiempo, país, ni circunstancia.

¿Por qué lo hacen, puesto que se prestan, han prestado y prestarán? Aquí nos podríamos deslizar hacia profundas y largas consideraciones y reflexiones ideológicas. Los libros de sociología y política proliferan al respecto. Pero Platón, a través del mito de la Caverna, pone el dedo en la llaga de manera definitiva.

Respondamos, pues, al hilo del mito de la Caverna a

la pregunta de porqué los ciudadanos colaboran con las opresivas dictaduras.

¿Supondrá una extrapolación excesiva la afirmación de que el mito de la Caverna nos enseña lo que es la carencia de conciencia de clase? Creo que no. Veamos.

Los prisiones son los que confunden lo verdadero con lo falso, tomando las imágenes como realidades. Es decir, muchos aceptan, y por ello colaboran, como bueno un gobierno tiránico. ¿No saben que están en lo falso? Para Platón el engaño cubre un amplio arco. Es engaño dejarse dominar por los bajos instintos. Los egoistas, los trepadores, los obtusos, los temerosos, los miserables, los que no poseyendo nada desean el poder o la riqueza, todos ellos son prisioneros de la caverna. Y, por supuesto, los que desean mandar sin estar capacitados. Por ello están engañados. La comprensión del mito espléndido de la Caverna nos enseña que hay que luchar contra las tiranías. He aquí cómo las célebres páginas de Platón fungen progresista y revolucionariamente. La aceptación de las mismas conlleva ipsofácticamente la necesidad de no someterse a la tiranía, de no colaborar con ella, de luchar por su supresión y derrocamiento. La aceptación del mito de la Caverna supone el rechazo de toda dictadura. (540) Es incuestionable, pues, el aspecto revolucionario de muchas páginas de la obra de Platón. Pero sigamos, pues nos hemos detenido para efectuar las precedentes reflexiones, en la descripción que Platón hace de la tiranía.

C. "¿Repasamos ahora -seguí- la felicidad del hombre

y la de la ciudad en la que surge un mortal de esa especie?

- Conforme. Hagámoslo así -dijo.

- ¿No es cierto -dije- que, en los primeros días y en el primer tiempo, aquél sonríe y saluda a todo el que encuentra a su paso, niega ser tirano, promete muchas cosas en público y en privado, libra de deudas y reparte tierras al pueblo y a los que le rodean y se finge benévolo y manso para todos?" (Rep. 566 e).

D. Busca su justificación en la política exterior:

"Y pienso que cuando en sus relaciones con los enemigos de fuera se ha avenido con los unos y ha destruido a los otros y hay tranquilidad por parte de ellos, entonces suscita indefectiblemente algunas guerras para que el pueblo tenga necesidad de un conductor.

- Es natural.

- ¿Y para que, pagando impuestos, se hagan pobres y, por verse forzados a atender a sus necesidades cotidianas, conspiren menos contra él? (541).

- Evidente.

- ¿Y también, creo yo, para que, si sospecha de algunos que tienen temple de libertad y no han de dejarle mandar, tenga un pretexto para acabar con ellos entregándoles a los enemigos? ¿No es por todo eso por lo que le es necesario siempre al tirano promover guerras?" (Rep. 566 e - 567 a).

E. Pero ¿cuál es el resultado de una tal actuación?

La necesaria represión interior:

"- Pero, al obrar así, ¿no se expone a hacerse más y más odioso a los ciudadanos?

- ¿Cómo no?

- ¿Y no sucede que algunos de los que han ayudado a encumbrarle y cuentan con influencia se atreven a franquearse ya con él, ya entre sí unos y otros, censurando las cosas que ocurren, por lo menos aquellos que sean más valerosos?

- Es natural.

- Y así el tirano, si es que ha de gobernar, tiene que quitar de en medio a todos éstos hasta que no ceda persona alguna de provecho ni entre los amigos ni entre los enemigos.

- Está claro.

- Debe, por tanto, mirar perspicazmente quién es valeroso, quién alentado, quién inteligente y quién rico, y es tal su dicha que por fuerza, quiéralo o no, ha de ser enemigo de todos éstos y conspirar en su contra hasta que depure la ciudad.

- ¡Hermosa depuración! -dijo.

- Sí -repliqué-, la opuesta a la que hacen los médicos en el cuerpo: pues éstos, quitando lo peor, dejan lo mejor, y aquél hace todo lo contrario." (Rep. 567 b - d).

F. Tal represión interior genera infelicidad en el tirano y el surgimiento de un internacionalismo de

de la miseria, que tanto se oponía a la soberanía de las griegas póleis: los mercenarios.

"- Y según parece -dijo-, resulta para él una necesidad, si es que ha de gobernar.

- ¡Pues sí que es envidiable -dije- la necesidad a que está sujeto, que le impone el vivir con la muchedumbre de los hombres ruines, siendo además odiado por ellos, o dejar de vivir.

- Tal es ella -dijo.

- ¿Y no es cierto que mientras más odioso se haga a los ciudadanos al obrar así, mayor y más segura será la guardia de hombres armados que necesite?

- ¿Cómo no?

- ¿Y quiénes serán esos leales? ¿De dónde los sacará?

- Volando -dijo- vendrán por sí mismos en multitud, si les da sueldo." (Rep. 567 d) (542)

H. La tiranía es un régimen que no persigue los intereses del Estado. Persigue descaradamente el privado. Conculca, pues, el principio platónico de los filósofos-reyes, cuya característica fundamental es la del conocimiento y posesión del saber, que se pone al servicio del Estado. La tiranía es la inversión de todo lo postulado por Platón. La tiranía supone romper la ley de la racionalidad, la ética y el Estado. La tiranía es vivir de acuerdo al principio del placer. La tiranía es la esclavitud más lóbrega de la Caverna.

Es el régimen que, de seguirlo, impediría la formación de la polis platónica, porque precisamente el placer engendra lujo, guerras, intereses partidistas, opresión, imperialismo, en suma. Es el régimen del despilfarro en favor de unos pocos.

"Volvamos a hablar del ejército del tirano, de aquel ejército hermoso, grande, multicolor y siempre cambiante, y digamos de dónde sacará para mantenerlo.

- Está claro -dijo- que, si hay tesoros sagrados en la ciudad, los gastará; y en tanto alcance el precio de su venta, serán menores los tributos que imponga al pueblo.

- ¿Y qué hará cuando falten aquellos recursos?

- Pues no hay duda -contestó-; vivirá de los bienes paternos, así él como sus comensales, sus amigos y cortesanas.

- Entendido -dije-: el pueblo que ha engendrado al tirano mantendrá a éste y a sus socios." (Rep. 568 d-e. De la mentada traducción.) (543)

I. Ninguna tiranía puede mantenerse por mucho tiempo. La lógica de las cosas hace que la tiranía sea derribada. Siendo la esencia de la tiranía la opresión, el pueblo se percatará de ello y no lo tolerará (544). Véase Rep. 569 a-c. Infeliz, el pueblo que vive bajo la tiranía debe destruirla para lograr su felicidad.

Lás páginas que siguen, donde se explica (a partir del

571 a) cómo surge el hombre tiránico, son memorables; tanto desde el punto de vista psicológico, como político. Platón argumenta así: la ciudad sometida a la tiranía es infeliz por las razones antedichas; también el tirano es infeliz, pues es esclavo de sus deseos nunca satisfechos y para cuya satisfacción debe oponerse al pueblo, con lo cual vive en una situación continuada de temor y desazón.

Ahora bien, Platón nos ha ofrecido una prueba político-social y económica de cómo se generan las tiranía, así como también nos ha mostrado cómo no se pueden mantener. Pero el análisis no se queda ahí: es muchos más profundo. La obra política de Platón es un proyecto político-pedagógico de gran alcance que entronca con toda una antropología y una concepción del hombre.

Poseyendo una concepción pesimista del hombre, siendo el hombre un ágora donde se confrontan varios principios y tendencias, Platón propone un esquema pedagógico para que impere la racionalidad. Lo mismo acaece en la sociedad: es una arena donde luchan grupos diferentes y que tienden a que prevalezca lo particular sobre lo universal. Hay, por tanto, que crear un esquema de racionalidad socio-política. Pero ha de ser tan profundo que incida, a su vez, en el individuo. Resumiendo, la moral de la racionalidad y de la ética que predica impedirán el triunfo del egoísmo, tanto en la polis como en el individuo.

Veamos algunos textos:

1. "Me parece que de los placeres y deseos no necesarios, una parte son contra ley y es probable que se produzcan en todos los humanos; pero, reprimidos por las leyes y los deseos mejores con ayuda de la razón, en algunos de los hombres desaparecen totalmente o quedan sólo en poco número y sin fuerza, pero en otros, por el contrario, se mantienen más fuertes y en mayor cantidad." (Rep. 571 b)

2. ¿De qué deseos se trata?

"Los que surgen en el sueño -respondí-, cuando duerme la parte del alma razonable, tranquila y buena rectora de lo demás y salta lo feroz y salvaje de ella, ahito de manjares y de vino, y, expulsando al sueño, trata de abrirse camino y saciar sus propios instintos. Bien sabes que en tal estado se atreve a todo, como liberado y desatado de toda vergüenza y sensatez, y no se refrae su imaginación del intento de cohabitar con su propia madre o con cualquier otro ser, humano, divino o bestial, de mancharse de sangre de quien sea, de comer sin reparo el alimento que sea; en una palabra, no hay disparate ni ignominia que se deje atrás:" (Rep. 571 c-d) (545)

La idea platónica es clara e interesante: hay que hallar un modelo político civilizatorio, un modelo que libre al hombre de las innatas tendencias negativas. La política es, pues, vista, como antes he afirmado, cual un proyecto de ele-

vacación moral del individuo. Y, por supuesto, no todos los modelos políticos moralizan al hombre, pues la tiranía es un proyecto corrupto que posibilita el desarrollo de los peores instintos del hombre.

3. La política es vista como un modelo pedagógico cuya finalidad es conseguir la moralidad, la justicia, la armonía; es decir, un estado de salud.

"Pero, por otra parte, a mi ver, cuando uno se halla en estado de salud y templanza respecto de sí mismo y se entrega al sueño después de haber despertado su propia razón y haberla dejada nutrida de hermosas palabras y conceptos; cuando ha reflexionado sobre sí mismo y no ha dejado su parte concupiscible ni en necesidad ni en hartura, a fin de que repose y no perturbe a la otra parte mejor con su alegría o con su disgusto, sino que la permita observar en su propio ser y pureza e intentar darse cuenta de algo que no sabe, ya sea esto de las cosas pasadas, ya de las presentes, ya de las futuras; cuando amansa del mismo modo su parte irascible y no duerme con el ánimo excitado por la cólera contra nadie, sino que, apaciguando estos dos elementos pone en movimiento el tercero, en que nace el buen juicio, y así se duerme, bien sabes que es en este estado cuando mejor alcanza la verdad y menos aparecen las nefandas visiones de los sueños." (Rep. 571 d - 572 b)

El Eros tiránico ha de ser transformado en una tendencia positiva generadora de una moral de elevación.

Con el análisis de las constituciones degeneradas, parecería que la República queda concluida. Existe una circularidad que podría resumirse así:

1. Se ha partido de un modelo de ciudad ideal, austera.
2. Se ha accedido a analizar la polis histórica.
3. Se ha reconocido que ésta se ha erigido en gran parte siguiendo y atendiendo a deseos e intereses privados.
4. Se ha ofrecido todo un proyecto político, educacional y moral, cristalizado en los filósofos-reyes, proyecto que supone una contención a la decadencia.
5. A la luz de tal modelo se ha analizado la historia en sus determinaciones políticas, demostrando que todas las constituciones son imperfectas.

"Por tanto, cuando el alma toda sigue al elemento filosófico y no hay en ella sedición alguna, entonces sucede que cada una de sus partes hace lo que le es propio y cumple la justicia; y además, que cada cual disfruta de sus peculiares placeres, que son los mejores y, en la medida de lo posible, los más verdaderos." (Rep. 586 e - 587 a)

Aquello que se aleja de la razón es lo que se aleja de la ley y el orden. Y los deseos tiránicos y eróticos son los más alejados de la racionalidad, ley y orden. Y los menos

alejados son los deseos monárquicos y ordenados. (546)

Parece, nuevamente, reproducirse el similitud de la línea, y, consiguientemente, la alegoría de la Caverna.



Supongamos la verdadera política, la verdadera vida, el verdadero placer situados en F. Quien más se acerca es el hombre monárquico o aristocrático -los filósofos-reyes- (EF); viene después el hombre timocrático (DE), el oligárquico después (CD); luego el democrático (BC) y, finalmente, el tiránico (AB) que es quien más se aleja de la verdad y el bien.

¿La polis al lado de la polis? ¿La fuga a la trascendencia? Las últimas palabras del libro IX parece que deberían clausurar República. Rezan así las reflexiones platónicas:

¿Qué debe hacer el hombre sensato (ὁ φρόνιμος ἄνθρωπος)?

"Y del mismo modo mirará a los honores, y participará y gustará de buen grado de aquellos que crea le han de hacer mejor; y en cuanto a aquellos otros que vea han de relajar la disposición de su ser, los rehuirá así en la vida pública como en la privada.

- Entonces -dijo- no querrá actuar en política, si su preocupación es, en efecto, la que queda dicha.

- No, por vida del perro -contesté-: actuará, in-

tensamente, en su ciudad interior, pero no de cierto en la ciudad patria, a menos que se presente alguna ocasión de origen divino.

- Ya entiendo -dijo-: quieres decir que sólo ha de ser en la ciudad que veníamos fundando, la cual no existe más que en nuestros razonamientos, pues no creo que se dé en lugar alguno de la tierra.

- Pero quizá -proseguí- haya en el cielo un modelo de ella para el que quiera mirarlo y fundar conforme a él su política interior. No importa nada que exista en algún sitio o que haya de existir; sólo en esa ciudad actuará y en ninguna más.

-- Es de razón -dijo él."

(Rep. 592 a-b. De la mentada traducción.) (547)

Este texto debe leerse de manera profunda, viendo en él una de las ideas más sugerentes de Platón: aquella que reza que desde la polis pensada en justicia, desde el reino del "deber ser" se debe transvaluar el imperialismo ateniense, como he mostrado en numerosas partes de esta tesis.