



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

**Análisis acerca del origen de la escisión entre
Ethos y *Cratos* en la ciencia política moderna a
partir de la comparación entre Platón y Maquiavelo**

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFIA POLITICA

PRESENTA:
ROBERTO HERNANDEZ CRISTOBAL

DIRECTOR DE TESIS:
DR. AMBROSIO VELASCO GOMEZ



CIUDAD UNIVERSITARIA,

2006



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice general.

Introducción.....	7
-------------------	---

Capítulo I.

I Naturaleza del Estado.....	25
Contexto político ideológico en tiempo de Platón.....	26
I.I Acerca de la analogía entre alma y Estado.....	33
I.I.I Fundamento lógico, epistemológico y ontológico inmediato de la estructura del Estado	36
I.I.II Relación formal entre el original(alma) y la copia(Estado) por su semejanza.....	39
I.I.III El ser humano y su participación en dos realidades: <i>esencia</i> y <i>existencia</i>	41
Imagen y realidad en la línea dividida.....	41
<i>Ei(kasi/a</i> : Ejercicio en el cual, el alma <i>es afectada</i> por la conjetura.....	44
<i>Pi/stij</i> : Ejercicio por el cual el alma <i>es afectada</i> por la creencia.....	47
<i>Dia/noia</i> : Ejercicio discursivo que muestra el Ser como ente lógico.....	47
<i>No/hsij</i> : Ejercicio inteligible que <i>revela</i> el ser en cuanto ser.....	51
Proceso dialéctico del pensamiento.....	54
El <i>Ser</i> , <i>posiblemente se revela</i> en el ejercicio <i>noético</i> del alma.....	58
I.II El alma: <i>dualidad ontológica</i> y <i>unidad inmortal</i>	63
I.II.I Alma tripartita.....	63
Distinción entre la parte apetecible y la racional del alma individual.....	64
El principio irascible del alma individual.....	66
I.II.II La unidad del alma inmortal.....	67
I.III Identidad y diferencia entre Ser y pensar.	69
I.IV La ley de la proporción entre pensar y ser.....	73

Capítulo II.

I Naturaleza de <i>Cratos</i>	77
I.I La naturaleza del hombre partida en dos caras: la necesidad y la libertad.....	78
I.I.I Origen ontológico del Poder político.....	80
Opinión Glaucón-Adimanto frente a la de Sócrates en <i>la República</i> acerca de la justicia.....	80
Opinión de Glaucón sobre la justicia.....	80
Teoría acerca de la naturaleza perversa del hombre.....	82

Naturaleza del <i>Poder</i> en el cuento de <i>Giges</i>	84
Complementación de Adimanto a la opinión de Glaucón sobre la justicia.....	88
El alma subordinada a la rueda de la necesidad.....	90
La irracionalidad en la política tradicional.....	94
Persuasión y violencia: modos en que se debe gobernar la naturaleza irracional.	96

Capítulo III.

I. Naturaleza de <i>Ethos</i>	105
I.II. Naturaleza del hombre libre en Platón.....	106
Postura de Sócrates sobre la justicia según el tipo de bien a que pertenece.....	106
¿Qué es virtud?.....	111
La virtud de la prudencia en la teoría platónica de la justicia.....	115
La virtud del valor en la teoría platónica de la justicia.....	117
La virtud de la templanza en la teoría platónica de la justicia.....	118
La virtud de la justicia en la ciudad y en el alma.....	119
Naturaleza del alma en la imagen de la caverna.....	122
Acerca de la fuerza que libera al prisionero.....	124
Esferas ontológicas en la imagen de la caverna.....	132
La educación al interior de la caverna.....	135
La <i>contemplación</i> como mediación entre el alma filosófica con lo divino.....	139
Relación entre método y objeto de conocimiento en los antiguos filósofos.....	139

Capítulo IV.

I. <i>Cratos</i> y su separación del <i>Ethos</i> clásico.....	151
I.I Contexto político ideológico del Renacimiento.....	152
I.II Génesis del Estado.....	157
I.III El Estado visto, por antonomasia, como <i>Poder</i> y fundamento de la política.....	160
Peculiaridad de la tradición en tiempo de Maquiavelo.....	161
Los condottieri.....	162
Psicología de la masa.....	169
I.IV La fortuna.....	172
I.V La virtud del Poder.....	175
I.VI Incertidumbre en la posible inteligibilidad de la acción humana.....	183
I.VI.I La “realidad efectiva” en Maquiavelo.....	185

Capítulo V.

I. Pasión y razón.....	191
I.I. La coacción como mediadora entre la utilidad y la idealidad política.....	192
I.II. La naturaleza humana se transforma en el proceso de obtención del poder político.....	197
I.III.I La incertidumbre como mediadora entre fortuna-mente humana.....	198
I.III. El Estado se independiza de la teología frente a lo racional.....	200
I.IV. Valores del espíritu como límite del poder.....	203
El político y su aspiración por concretar la buena sociedad humana.....	203

Capítulo VI.

Comparación entre Platón y Maquiavelo.....	207
I Naturaleza humana.....	208
I.I La posible superación de lo irracional en Platón.....	208
I.II El proceso de la superación irracional mediante la carencia y el temor.....	211
I.III La naturaleza del hombre en Maquiavelo.....	216
I.IV Comparación.....	218
II. Comparación acerca del origen del Estado.....	220
II.I Platón.....	220
II.II Maquiavelo.....	222
II.III Comparación.....	223
III. Vida activa y vida contemplativa.....	226
III.I Platón: <i>Ethos</i> condiciona el <i>Cratos</i>	226
III.II. Maquiavelo: <i>Cratos</i> condiciona la moral política.....	229
III.III Comparación.....	231
Conclusiones generales.....	237
Bibliografía.....	243

Introducción.

La posibilidad de encontrar el fundamento del *ethos*, en tanto posible estructura ordenada del comportamiento humano, mediante la contemplación teórica, según los clásicos griegos, ha encontrado su contradicción en otra tradición que nace en el Renacimiento con Nicolás Maquiavelo. Maquiavelo instituye la violencia y la ley para obligar a la naturaleza humana a ser buena, pero ¿por qué?. El florentino inicia su reflexión acerca de la política sobre la base de considerar la naturaleza humana perversa. El mundo es corrupto y sólo el Estado, concebido como Poder por antonomasia puede sanarlo. Tal afirmación, aunque pertenece al Renacimiento italiano, nos sale al paso al observar actualmente la crisis del Estado y la creación de un terrorismo ciego y radical en nuestros días. La idea del uso de la fuerza para tratar de conciliar el Estado, nos conduce a su incremento radical, de suerte que, tal vez debemos hacer un alto en el recorrido para reflexionar acerca de: ¿en qué nos hemos equivocado en la política? Existen enormes problemas empíricos que atraviesa la sociedad contemporánea, la guerra en Medio Oriente, las dictaduras, las megalomanías de Stalin, Hitler, Sadam Hussein y Bush.¹ Algunos otros problemas como el hecho de que el Estado-nación se enfrenta con redes de capital, producción, comunicación, crimen, instituciones internacionales, aparatos militares supranacionales, etc.² La inseguridad y la violencia han superado la competencia del Estado-nación como lo concebimos. La idea de *espera* a tiempos mejores acuñada en las democracias contemporáneas, no es quizá la mejor decisión, sin embargo, posibilidades como la filosofía política platónica nos salen al paso para intentar repensar lo político, en un esfuerzo por encontrar nuevamente el rumbo correcto posible, de la organización social mayormente preferible, frente a una contradicción radical como la violencia que se incrementa a pasos agigantados hoy.

La tesis presente tiene como propósito tratar de analizar la siguiente interrogante: ¿por qué existe un rompimiento tan drástico entre dos tradiciones que se dieron en su momento: la ética clásica y la política moderna? Entiendo por ética el estudio de cómo el bien dirige la voluntad humana; ésta se da cuando la inteligencia busca y encuentra el porqué de los posibles comportamientos humanos y elige el mejor, el que mayormente se apega a su naturaleza. La moral, son las costumbres, las formas de comportamiento humano que se generan por repetición y por instinto a través del tiempo y según el lugar. La ética clásica concibe al hombre necesariamente social, articulado y subordinado a un orden racional y universal que desciende desde el primer principio metafísico, y que le hace posible elegir el más bueno y mejor comportamiento. Mientras, en la edad moderna con Maquiavelo, las normas morales son impuestas y se hacen cumplir a la fuerza, puesto que el ser humano es perverso y sólo el Estado le proporcionará un bien.

¹ Véase *Espectros de Marx*, p. 76.

² Véase *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías*, p. 13.

La empresa que tengo entre manos no es nada fácil, pues desear encontrar una razón definitiva por la cual se argumente tal escisión, podría llevar a pensar que pecho de presunción. Sin embargo, lo esencial del tema que me ocupa, no consiste en que yo esté interesado en estudiar a los filósofos clásicos o al principal pensador político moderno, sino en intentar discriminar y distinguir las consecuencias del uso de la violencia y sus posibles efectos relacionados con la naturaleza humana. El interés que me impulsa a escribir acerca del rompimiento entre la ética clásica y la moral moderna, ha sido generado sobre la base de desear dar respuesta a la pregunta: ¿por qué se requiere la utilización de la fuerza para que la paz social sea posible? La *necesidad* de la coacción para mantener en armonía las relaciones sociales, debe subordinarse a un fin con respecto a la naturaleza humana, si observamos que funciona; pues no podríamos decir que la fuerza es fin en sí mismo, ya que para serlo, la coacción debería llenarnos por completo, cosa que no acontece. La utilización de la violencia es únicamente medio para lograr y conservar la armonía social. Si la armonía social puede catalogarse como fin, entonces éste legitima, de algún modo, el medio utilizado, de suerte que si la colectividad tiende hacia tal fin, se infiere que éste no difiere de la naturaleza humana. Cuando lo social llegue a poseer armonía, cada uno de los ciudadanos se sentirá bien consigo mismo y con los demás, los integrará una especie de lazo de amistad, en ese sentido lo social logrará vivir bien, pues concordará con su propia naturaleza.

La naturaleza humana, catalogada desde la perspectiva de algunos grandes intelectuales que han estudiado a los clásicos, se comporta como patrón primigenio, cuyo propósito condiciona los modos de ser y de comportarse de los hombres. Si atendemos lo que nos dice Werner Jaeger, en su libro: *La teología de los primeros filósofos griegos* donde se nos habla acerca del término “naturaleza”, como sigue:

“`pues a éste (el filólogo) le basta reflexionar que traducir la palabra fu/sij por nuestra palabra `naturaleza´ o fusixo/j por `filósofo natural´, no hace, en absoluto, justicia a la significación griega y es resueltamente erróneo. fu/sij es una de esas palabras abstractas formadas con el sufijo –fij que se hicieron sumamente frecuentes después del periodo de la última épica. Designa con toda claridad el acto de fu=naí, el proceso de surgir y desarrollarse; ésta es la razón de que los griegos la usaran con un genitivo, como en fu/sij tw=n o)/ntwn, el origen y desarrollo de las cosas que encontramos en torno nuestro. Pero la palabra abarca también fuente originaria de las cosas, aquello a partir de lo cual se desarrollan y merced a lo cual se renueva constantemente su desarrollo; en otras palabras, la realidad subyacente a las cosas de nuestra experiencia.”(Werner Jaeger, *La teol...*, p. 26.)

La naturaleza humana no sólo sustenta lo que aparece ante nuestros sentidos, sino fundamenta y da sentido a los modos de ser de nuestros comportamientos. Lo que aparece posee un origen, una raíz, una génesis, un principio a lo que se dio el nombre de fu/sij. Si nos preguntamos acerca de ¿cuál es el comportamiento que debiera seguir el hombre? Esto debiera conducirnos a la pregunta de: ¿cuál es el modo de ser primigenio del hombre que le conviene, pues le descende por su naturaleza? Cuando Platón define naturaleza, lo hace en los siguientes términos: “Sostendré, de todos modos, que lo que se llama «por naturaleza» está producido por una técnica divina, y, por una técnica humana lo que está compuesto por los hombres a partir de ello.” (*Op. cit., Sofista 265 e*). Si jerarquizamos el término de “naturaleza”, según las

palabras del autor, lo determinamos como mayormente primigenio que lo que es “por convención”. Lo que antecede a la ley convencional es la naturaleza, cuya mayor contradicción con la primera es que impone diferencias entre los hombres. ¿Cómo tratar de conciliar lo convencional con la naturaleza? La verdad siempre saldrá a la luz aunque se le cubra con el velo de la persuasión. La posibilidad del conocimiento de la génesis de los modos de ser del comportamiento humano es posible, en tanto que existe la naturaleza del hombre, posible de ser conocida. Existen patrones originarios que gobiernan y determinan los modos de ser de la psique humana.

Si de algún modo tuviera que ejemplificarlo, diría que si imaginamos un rompecabezas, sus partes deben estar destinadas a ocupar el lugar que les corresponde, según el modelo natural del todo que precede ontológicamente a las partes; si alguna de esas partes ocupara su lugar natural, a la ciudad se le añadiría mayor bien, pero ese bien sería poco comparado a lo que sucedería si todas las partes ocuparan su propio lugar para poseer la armonía que les descende por su propia naturaleza, al hacer la única función que tal naturaleza les otorga sin entrometerse en otras para tratar de asemejarse mayormente al modelo natural primigenio. No obstante, si alguna de esas partes pierde su lugar natural, ¿cómo se debería hacerla regresar, únicamente con la fuerza? ¿Acaso la violencia no generaría más violencia como respuesta inmediata? De lo que se infiere que cierto *saber* debe anteceder al control del *poder*, pues, quien sabe acerca de la naturaleza humana, puede prever reacciones inmediatas y mediatas, de un hombre o una masa, que han sido afectados por una acción política mediante el recurso de la coacción, puesto que si no existiera tal saber, y en consecuencia, previsión posible, entonces lo social no aspiraría a una posible armonía. La violencia, en tal sentido se comporta como un recurso necesario, siempre y cuando esté a disposición de quien posee competencia de discriminar la naturaleza humana, pues de lo contrario la guerra total sería el estado de derecho; lo social estaría en riesgo de perecer.

Si no existiera gobierno posible, la realidad humana sería un egoísmo tajante donde los hombres lucharían a muerte con objeto de poder. Sin embargo, valdría la pena pensar sobre cómo se desarrollaría tal existencia, pues los deseos irracionales acabarían con todo, hasta con el mismo hombre, donde se originan tales deseos. Si los deseos no tuviesen un límite, ¿en esa situación se podría plantear que la naturaleza del hombre es la aniquilación únicamente? No se podría destruir lo que no ha sido construido, de suerte que no se podría establecer qué es la naturaleza del hombre tan sólo con lo que se puede observar en la inmediatez, y más bien, estos menesteres son establecidos por la inteligencia antes que por la realidad inmediata. Por lo tanto, la inteligencia de alguna forma nos gobierna con límites que regulan nuestros impulsos irracionales. Pero si la inteligencia puede subordinar nuestros impulsos, debe valerse de los recursos necesarios para imponer un castigo, por si algún deseo transgrede sus límites. El castigo puede *enderezar* al hombre que ha desviado su camino contra el derecho “(...) pues la pena debe provocar temor y, al imponerse, ha de procurar el perfeccionamiento de la persona.” (Calicles, *Contribución a la historia de la teoría del derecho del más*

fuerte, p. 16.). Para que el castigo pueda perfeccionar a la persona que ha cometido un ilícito, en su ser interno debe prevalecer esa posibilidad, pues nunca se podrá sacar algo de aquello que no lo posee, de suerte que si se posee, solamente habrá que despertarlo mediante el recurso de la pena. La coacción es capaz de hacer mejor al hombre y alejarlo de lo peor. Para que el hombre pueda reconocer lo mejor o lo peor para sí y en sí, debe intuirlo antes de enjuiciarlo, de suerte que el tema de lo mejor o peor debe precederle ontológicamente, por lo tanto existe un patrón de referencia mediante el cual se califica las posibilidades del comportamiento humano. La naturaleza humana parece coincidir con ese parámetro, de suerte que el acercamiento a ésta representaría lo mejor, mientras que lo contrario lo peor, sin embargo el punto esencial es que el hombre requiere algo más, de carácter violento y real que lo haga salir fuera de sí, fuera de la costumbre, del automatismo de la vida cotidiana y las pasiones humanas, que lo hagan reflexionar y adquirir conciencia de la necesidad natural. La coacción despierta atributos que se hallaban dormidos en el ser interno del hombre, sin embargo, no se puede llevar hasta puntos radicales, puesto que, en vez de ayudarlo, acrecentarían odios como los que percibimos en la actualidad en los Estados multiculturalistas.

En el hombre político deben coincidir el *saber* y el *poder*, dos ejes que, aunque contradictorios, son de esencial valía para que el estadista pueda realizar el bien común. El político debe ser diferente frente a la mayoría, de suerte que su educación debe estar mejorada en mucho, pues su competencia y responsabilidad así lo requieren. Existe una posible relación entre naturaleza (*physis*) y convención (*nomos*), un puente que encarna en la figura del gobernante, quien mediante el *saber* es capaz de guiar y estabilizar las contradicciones que lleva implícitas el *Poder*. El saber parece pertenecer a un ámbito muy especial y peculiar, pues su posesión no es para todos, sino para unos cuantos, tanto en Platón como en Maquiavelo, de suerte que en ambos autores existe la convicción de legitimar un grupo hegemónico que gobierne los Estados. El grupo de los sabios-filósofos en Platón, se transforma en el de “los grandes hombres que merecen gobernar” en Maquiavelo. Existe la convicción de que el gobernante debe ser el más capaz: ¿acaso no es porque debe ser digno contrincante de la irracionalidad de los gobernados, quienes pueden acarrear el caos y romper con cualquier medida racional en la ciudad? La naturaleza humana determina la condición de gobernados y gobernantes; los primeros son quienes no pueden gobernarse por sí mismos, por lo tanto lo son por otros más competentes. La lucha del gobernante, a final de cuentas es contra la naturaleza irracional de los gobernados que se muestra ciega frente a toda clase de orden. Los *filósofos* y los *grandes hombres* de nuestros autores no carecen de esa irracionalidad, deben ser guiados, mediante la educación para poder subordinarla a su propia racionalidad. La educación adquiere una posición estratégicamente relevante al interior de la ciudad, pues trata de dirigir y coordinar las pasiones humanas, pues ¿quién respetaría la ley cuando nadie toma en serio la enseñanza de valores? Aunque a final de cuentas nos encontremos frente a un ejercicio cuyo objetivo sea persuadir a la masa.

En una ciudad se imponen leyes con objeto de aspirar al bien común, no obstante, si tales leyes son quebrantadas, el castigo o la utilización de la fuerza sigue siendo un bien, pues su imposición sigue mirando por el bien común para evitar la fragmentación de la unidad social. Las normas que rigen al interior de la ciudad deben ser acordes con las que rigen al interior de los individuos, puesto que si no fuera de ese modo, diríamos que se violentan de manera injusta los derechos naturales, por lo tanto, para quien gobierna debe prevalecer el saber sobre la naturaleza humana, para que toda acción política coincida con las aspiraciones de unidad y estabilidad social.

Sobre la base del análisis de la teoría política platónica y la ciencia política de Maquiavelo, pretendo argumentar que entre ciencia y teoría política existe una complementación que las hace a ambas necesarias, y a ninguna de las dos superfluas. Cuando Maquiavelo, en el capítulo XV de su obra *El Príncipe*, rompe con la ética de los filósofos griegos clásicos, lo hace con objeto de apegarse mayormente a la realidad concreta en que está viviendo la política. El florentino al ver el caos y la fragmentación política en que se desarrolla la Italia de su tiempo, pretende tratar de concretar en el *condottiero* idealizado, la posibilidad de lograr unidad y orden social, a partir de que el Estado se transforme por antonomasia en *Poder*. Se utiliza lo que se requiere por su utilidad para concretar los objetivos que se prevén en la política, aunque la inmoralidad invada el terreno de la moralidad. Sin embargo, la voluntad humana es capaz de trascender su propio determinismo impuesto por la religión. El ateo penetra con visión avasalladora el terreno de lo divino, muestra al hombre débil y muriendo espiritualmente en casa del cristianismo. La enseñanza del florentino aspira a que el hombre pueda emanciparse de sus miedos y de Dios, que libere su voluntad y que sepa mantener tranquila a la fortuna.

El poder cumple una función necesaria dentro de la naturaleza humana, pues en el origen de lo social el líder fue el más fuerte y de mayor coraje, de suerte que el poder natural tiene una posición específica que condiciona la organización social. La masa irracional se subordina naturalmente al poder, y una masa sin líder es una masa sin cabeza, por lo tanto la experiencia enseña que el poder es fundamento para la posible organización social. Si el poder es primer fundamento del Estado, entonces la moral está condicionada por el primer fundamento de la política, de lo que se sigue que a la moral nueva en la política, se le permite los actos inmorales con objeto de conservar la unidad y estabilidad del Estado. La inmoralidad es un medio para cumplir los propósitos de la política, sin embargo, tal inmoralidad debe ser ocultada en el terreno de la apariencia, pues dado que el hombre se deja llevar más por las apariencias que por la realidad, se asegura en la política la utilización tanto de la realidad como de la apariencia. Pero ¿por qué la mentira de la apariencia, o el teatro frente a los gobernados? ¿Acaso no evoca esto el significado de *la caverna* en Platón? El hombre que vive con sus costumbres y en el automatismo está feliz viviendo como lo hace. Si llegara alguien y le descubriera la verdad al hombre común, quizá éste sería asesinado por el segundo. El gobernado rara vez está necesitado de saber si existe algo más allá de su vida común y corriente, y si se pudiera expresar de alguna

forma lo que piensa, tendríamos lo siguiente: “que el otro haga lo que tenga que hacer para que yo no tenga que hacer otra cosa más de lo que hago en la vida cotidiana”. Existe una especie de sueño en que vive el gobernado, y el gobernante sabe que es peligroso despertar a un soñador repentinamente, por ello se mantiene a distancia prudente haciéndole ver únicamente lo que el primero desea ver, eso es la apariencia.

La teoría platónica del Estado, por su parte, asegura, en primera instancia, una identificación del Estado con el ser interno del hombre, y al mismo tiempo una posibilidad que tiene la psique humana de llegar a la contemplación mental del primer principio de todo, el ser. El bien, entendido como la parte más luminosa del ser es posible que sea contemplado por el filósofo que reúna las características necesarias. Existen algunos hombres que por su naturaleza siempre están interesados en la reflexión, la libertad y lo bello, no los absorbe de lleno la vida pragmática; son los filósofos. Los verdaderos filósofos son los únicos que pueden llegar a concretar la empresa del conocimiento. Existe una separación explícita entre filósofos y no-filósofos; los segundos están interesados en la vida pragmática, por lo tanto siempre están pensando en su beneficio y representan a la parte irracional de la ciudad. Los filósofos deben adquirir una educación que los irá distinguiendo, es decir, se separará al filósofo puro del que no lo es, de suerte que el primero será el gobernante en la ciudad justa y los segundos formarán la clase de los guardianes. Como se ve Platón legitima una clase gobernante, no existe igualdad natural, sino un posible orden a partir de la desigualdad. El deseo platónico de hacer coincidir en el filósofo tanto el *saber* como el *poder*, es con objeto de dar tregua a los vicios en la ciudad, pues el *saber* pertenece al ámbito de la ética. No obstante, se sigue que el saber constituye la condición de posibilidad para la consecución de la sociedad justa.

La educación en Platón tiene como objeto fortalecer la habilidad natural tanto de la psique como del cuerpo; para la primera se tienen el estudio y la ejercitación, a partir de la música, de la aritmética, la geometría plana y de sólidos, de la astronomía y de la armonía; finalmente de la dialéctica. Para el segundo se tiene la ejercitación de la gimnástica, de suerte que tanto una como otra tienen el objetivo de hacer que el hombre abandone su condición primitiva, es decir que el filósofo actualice lo que posee en potencia con el propósito de guiar su mente para que llegue a salir de la caverna, contemple el ámbito de los *eide* y la idea de bien en el extremo límite inteligible. El filósofo no puede gobernar, si antes no ha salido mentalmente de la caverna, se sigue que antes de que posea el *poder* político debe haber contemplado el fundamento de la ética. Se infiere que la ética condiciona el *poder* político en Platón.

Si se mira bien, el filósofo, aunque nació con el *eros* inalienable que posiblemente lo arrancará de la irracionalidad humana y lo llevará a culminar su empresa natural, lo cierto es que requiere una buena educación, pues de lo contrario, más que encontrar el bien será originador de los peores vicios que haya visto la humanidad. La posibilidad de una sociedad justa no se consigue por azar, sino requiere ayuda para que los filósofos puros puedan encontrar su verdadera naturaleza y no desvíen el camino. Deben ser involucrados en una educación que los haga superar su irracionalidad. Para luchar contra la irracionalidad humana, nos ha

dicho Platón, se requiere la persuasión o la violencia, de suerte que, ambas cosas corrigen la parte pasional humana, subordinándolas a cumplir el objetivo natural. Se infiere que el dominio de sí mismo se gana mediante el control posible de las pasiones, y esto no será posible, sino despertando nuestra inteligencia, reflexionar sobre la virtud y mediante la carencia y las contradicciones existenciales comprender nuestras desviaciones naturales.

En la mente de Maquiavelo, la escisión entre la ética clásica y la moral moderna, se da por una necesidad, puesto que en la Florencia de su tiempo está en incremento la irracionalidad humana. El florentino probó las sustancias amargas de la política, y como todo buen observador supo que las leyes y la política no permanecían constantes, pues si los hombres cambian con el paso del tiempo, las leyes y la política también lo deberían hacer. Las utopías políticas de los clásicos no se adaptaban ya a lo que convenía, había cambios radicales, modos de ser humanos degenerados que no tenían pies ni cabeza. El mundo daba un giro y se encontraba una extraña rebeldía en contra de los cimientos sociales de la Edad Media. Surgió un cambio tan drástico que frente a la creencia del fin del mundo (contradicción) el hombre empezó a superar las condiciones del oscurantismo. El gobernante, en tanto superior a la mayoría debe dominar sus pasiones. El poder se torna como una divinidad terrena, y el gobernante se siente como un dios al emanciparse de sus miedos y tomar y dirigir sus propias acciones. La política en este tenor, se sirve de la moral nueva introducida por el poder político que utiliza los medios que tiene a la mano. El gobernante tiene como objeto consolidar la unidad del Estado, al integrar y organizar a los ciudadanos, a través de la convergencia de la realidad con la idealidad política, adaptándose a los cambios.

Justificación hermenéutica de la comparación entre Platón y Maquiavelo.

El deseo de realizar una comparación entre Platón y Maquiavelo, surgió a raíz de que en el capítulo XV de *El Príncipe*, se lleva a cabo un rompimiento explícito entre la ética tradicional de la filosofía política y la ciencia política para establecer el modo concreto de dar origen y mantener un Estado. Sin embargo, el impulso que me lleva a decidir el rumbo de mi tesis, no puede estar marginado de la idea de establecer las bases hermenéuticas por las cuales intento hacer tal comparación. ¿Qué es lo que me proporciona la legitimidad para poder comparar las ideas de dos autores que los separa casi dos mil años? ¿En qué medida, mi tiempo, en el cual los comparo no llegaría a contaminar dos épocas que se encuentran alejadas históricamente, pero al mismo tiempo tan cercanas por la semejanza en los problemas que se presentan? Si Maquiavelo, fuera el caso que pudiera lograr el rompimiento tan drástico con la posible tradición política generada desde los clásicos griegos, estaríamos hablando de que podría violentar la tradición política, pues la conciencia humana estaría siendo obligada a escindirse de sus raíces. Si fuera posible el caso, se inferiría que

la tradición política es tan sólo un invento. En oposición a tal argumento, y sobre la base de lo que nos dice *Leo Strauss*, en el sentido que sólo *la reflexión filosófica* es capaz de llegar a contemplar una *tradición distintiva* que se encuentra en la búsqueda de *la naturaleza de lo político*,³ intento en la presente tesis recuperar la filosofía política de Platón, para compararla con la ciencia política de Maquiavelo, y en ese proceso intentar demostrar que existe una tradición transhistórica⁴ que ha aspirado el encontrar el verdadero conocimiento de la naturaleza de lo político, que se funda en una realidad ontológica que, al ser conectada por la reflexión, media para determinar el mejor porvenir de lo social, y que ha sido objeto de estudio por la filosofía política.⁵ La filosofía política clásica, funda su deber ser, sobre la base de la idea de que en la naturaleza de lo político, reside la posibilidad de un orden social justo. Su aspiración por concretar ese orden justo, es el origen de la tensión entre “deber ser” y el modo de ser concreto.

Si hacemos caso a Antonio Gramsci, Maquiavelo no está marginado de esa tensión, pues en *El Príncipe*, antepone su ideología política con objeto de organizar la voluntad colectiva de su pueblo.⁶ Aunque el florentino fue político y no filósofo, la tensión entre el deber ser y el ser concreto de la organización social prevalece en la historia del hombre. No se podría pensar que el hombre, localizado en cualquier tiempo o lugar optara por lo peor en la organización social, sino que más bien dirige sus pasos hacia lo mejor. El discernimiento de lo político por la filosofía, trasciende el ámbito particular, con el deseo de alcanzar validez universal, de suerte que al haber alcanzado conocimiento verdadero acerca de la naturaleza de la política, elucida el mejor orden político posible, e intenta establecerlo en condiciones particulares.⁷ El conocimiento de la naturaleza de lo político, está condicionado a que su realidad ontológica pueda ser accedida por la reflexión para que se pueda mejorar el porvenir. La posibilidad de repensar y mejorar el porvenir de lo político, recae sobre la reflexión humana, única capaz de discernir sobre lo mejor y lo peor de lo social.

La filosofía surgió, según los grandes teóricos clásicos, cuando el hombre se *asombró* por el hecho de que las cosas son como son.⁸ Sin embargo, no se afirma que la filosofía tuvo un comienzo, y desde allí empezó su historicidad, sino que <<la admiración es el comienzo, el origen, de la filosofía para todos los hombres, no importa cuándo y dónde filosofen>>⁹, de suerte que nos enfrentamos a dos caras de la filosofía, consecuencia de interpretar su origen: por una parte, la filosofía tiene un surgimiento *histórico*, pues se encuentra establecido en un punto del devenir y en un lugar específico, por eso es importante el periodo y las condiciones que hacen surgir la *reflexión filosófica* en la historia. Por otra parte nace con un fundamento a-histórico u ontológico, ya que, en tanto amor por el saber, *se encuentra fuera de todo cambio, en consecuencia la historia no la condiciona, sino que ella condiciona a la historia pues propicia cambios que*

³ Véase Velasco G. Ambrosio, *Teoría política: Filosofía e historia ¿Anacrónicos o anticuarios?*, p. 28.

⁴ *Ibidem*, p. 28, 29.

⁵ *Ibidem*, p. 31.

⁶ Véase Gramsci Antonio, *La política y el Estado moderno*, p. 7.

⁷ Véase Velasco Gomez Ambrosio, *Teoría política: Filosofía e historia ¿Anacrónicos o anticuarios?*, p. 31.

⁸ Véase Hyland A. Drew, *Los orígenes de la filosofía*, p. 1.

⁹ *Ibid*, p. 2.

pueden hacer repensar la historia. La filosofía, por lo ya expuesto, nace con *el asombro*, en el hombre que sea, sea en cualquier tiempo, o en cualquier lugar; por lo tanto, la filosofía no está determinada únicamente por su *historia*, sino por una *actitud reflexiva* capaz de trascender el devenir humano. La reflexión es la única capaz de unir la esfera del devenir con la realidad ontológica que permanece.

El objeto de la filosofía no puede ser partido, de suerte que, al reflexionar en algo específico como en la política, el intelecto piensa una parte de toda la naturaleza humana, como si ésta última fuera una figura geométrica, y una sólo de sus caras la política. La política, en tanto parte de la naturaleza humana, articula sus relaciones con otras partes como la educación. Quizá por eso Ernest Barker, afirma que *La República* de Platón, más que un tratado de política es una filosofía del hombre que piensa, pues:

“`existe un tratado de metafísica que exhibe la unidad de todas las cosas en la idea del Bien´ ; `un tratado de filosofía moral que investiga las virtudes del alma humana y muestra su enlace y perfección en la justicia´; `un tratado de educación (...) un tratado de ciencia política que ofrece el esquema de la construcción y las estructuras de la ciudad ideal´ y, finalmente un tratado de filosofía de la historia, `que explica el proceso del cambio histórico y la gradual declinación de la ciudad perfecta.´”¹⁰

Todos los tratados que convergen en *La República*, parecen darnos cuenta de lo siguiente: que el punto de gravedad que los reúne, es el estudio del hombre y su realidad interna. Lo político, se encuentra enlazado íntimamente con otros aspectos que se estudian en la vida del hombre, lo que parece estar insinuando que el ser interno del hombre posee dimensiones o caras estrechamente ligadas por naturaleza. Para llegar a comprender la naturaleza de la política, primero se tiene que entender la naturaleza humana, para que el conocimiento verdadero valide la opinión particular mediante la deducción. Parece que las leyes que gobiernan la psique humana, son fundamentos en los cambios posibles de la política, de suerte que la realidad humana descansa sobre fundamentos que se repiten en la historia, y han sido objetos de la reflexión filosófica en la tradición histórica.

Maquiavelo, por su parte, con la idea de tratar de establecer un gobierno mejor en la práctica, debe postular la existencia de algo que permanece en los hombres, a manera de una especie de *naturaleza humana homogénea, unitaria y permanente que obedece leyes invariables*.¹¹ El hombre si posee una estructura ontológica invariable, causa de la cual muestra distintos comportamientos, al tratar de conocerla, el gobernante aseguraría los métodos adecuados para mantener la armonía social futura, tal como acontece en cualquier sistema causal del mundo físico. Sin embargo, eso no sucede al desear determinar las relaciones humanas en la política, sino que en estos menesteres existe un elemento que carece de determinación y que trasciende la capacidad de dominio de la mente humana, a saber, *la fortuna*.

¹⁰ Op. cit. García Máynes Eduardo, Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón II, p. 16.

¹¹ Véase Disc., I, Proemio, p. 28, 29; Cassirer Ernst, *El mito del Estado*, p. 185. Leo Strauss, en su libro *Thoughts on Machiavelli*, nos dice: <<There is a “nature” which is the same in all men. There are natural characteristics of nations, natural inclinations, natural necessities with which the student of human affairs must be thoroughly familiar(He Knows that heaven, the sun, the elements and man always have the same movement, order and power.>>(Op. cit., p. 18).

Maquiavelo, antes de poder estudiar específicamente la política, debe hacerlo sobre la base de haber estudiado la posible *naturaleza humana*, para de ahí en adelante deducir de lo universal a lo particular. El florentino se apoya en su convicción de que la naturaleza humana existe y, al igual que Arquímedes, ella debe ser su punto de apoyo para poder determinar las especificaciones de la política. Si no existe la naturaleza humana tal como se le intuye, entonces absolutamente todas las posibles pre-determinaciones y logística de las acciones políticas, que pueda ejecutar la mente humana perderían validez y, por tanto, no podría existir una ciencia de la política. En el *Príncipe* se nos dice <<Los hombres siguen casi siempre el camino abierto por otros y se empeñan en imitar las acciones de los demás. Y, aunque no es posible seguir exactamente el mismo camino ni alcanzar la perfección del modelo, todo hombre prudente debe entrar en el camino seguido por los grandes e imitar a los que han sido excelsos, para que, si no los iguala en virtud, por lo menos se les acerque; y hacer como los arqueros experimentados, que, cuando tienen que dar en el blanco muy lejano, y dado que conocen el alcance de su arma, apuntan por sobre él, no para llegar a tanta altura, sino para acertar donde se lo proponían con la ayuda de mira tan elevada.>>(*Prín.*, p. 35). El *Príncipe* parece más un estudio de la naturaleza humana que de la política, pues a partir de estudiar concretamente el comportamiento de las masas, determina cómo debe ser su gobernante, como si de algún modo la primera arrastrara al gobernante a lo cual éste debe saber acoplarse. Existe una relación posible entre gobierno y gobernados a manera de necesidad, que dibuja una posible dimensión o aspecto de la naturaleza humana. El dominio posible de la acción humana en sociedad está condicionado por la libertad de albedrío y la fortuna, a la segunda no se le puede controlar de lleno, sino más bien, sólo mantener tranquila por la fuerza creadora de un hombre, lo que nos lleva a deducir que siempre existirá incertidumbre al desear la mente adelantarse al futuro. El político debe convivir con el error y asegurar que un hombre que posea la virtud administre el Estado para disminuir la incertidumbre de cálculo en las futuras relaciones humanas, donde prevalezca la estabilidad social y se conserve el Estado.

Como se mira, tanto en el pensamiento de Platón, como de Maquiavelo, prevalece la idea de una naturaleza humana que permanece constante en la historia y que hace posible el conocimiento verdadero como lo afirma Leo Strauss.

La separación de casi dos mil años entre los dos autores nos lleva a decidir una empresa nada fácil, sin embargo, y sobre la base de que tal comparación se lleva a cabo a partir de la interpretación de los textos de ambos pensadores, debo establecer, en primera instancia, qué es un texto, qué una explicación, una interpretación y una comprensión.

Un texto es algo diferente que un interlocutor, puesto que no se puede llevar a cabo un diálogo con éste, sino que, por el contrario es una relación que se instituye intermedia entre el escritor y el lector. Paul Ricoeur nos dice: << el texto es un discurso fijado por la escritura. Lo que fija la escritura es, pues, un discurso que se habría podido decir, es cierto, pero que precisamente se escribe porque no se lo

dice.>>(Ricoeur P., *Del texto a la acción: Qué es un texto*, p. 129). Sin embargo, existe una relación que fundamenta la posibilidad de un lector de *interpretar* tal texto, a pesar del problema de desear relacionar dos épocas distintas, estas son, a saber:

- a) *La estructura lógica, de la cual no escapa ningún texto.*
- b) *La relación psíquica que comunica el psiquismo de las individualidades en todo tiempo.*

Para poder entender un escrito por parte del lector, es necesario que éste sea comprensible y ello abre un nexo inquebrantable escritor-lector: que el medio(escrito) cumple con una estructura común de inteligibilidad. Si no se comprende un texto, no hay manera de comunión autor-lector, por ello esto representa el *primer fundamento* que hace posible la interpretación entre Platón y Maquiavelo, pues el primero, en sus diálogos, nunca se separa del argumento lógico, aunque no se desprende de los mitos, ellos también se inscriben en la propia lógica del diálogo entero. Si no fuera de ese modo, el propio Maquiavelo no hubiese podido separarse de la filosofía política, pues nunca habría podido *comprender* la ideología y utopía de los clásicos. *Entiendo comprensión como un deseo de coincidencia por parte del lector con el autor.*

El texto, de algún modo expone las relaciones del autor con el mundo y esa relación referencial es la que el lector asume cuando intenta comprender al autor, por ello, existe una *apropiación*, por parte del lector que continúa el discurso del texto. *Entiendo apropiación cuando un sujeto, lector de un texto, al momento de interpretarlo y comprenderlo, él mismo se interpreta y se comprende mejor, pues:*

“ la comprensión del texto no es un fin para sí misma, sino que mediatiza la relación consigo mismo de un sujeto que no encuentra en el cortocircuito de la reflexión inmediata el sentido de su propia vida. Así, es necesario decir con igual fuerza que la reflexión no es nada sin la mediación de los signos y de las obras, y que la explicación no es nada si no se incorpora como intermediaria en el proceso de la autocomprensión misma.” (Ricoeur P., *Del texto a la acción: Qué es un texto*, p. 141).

¿Cuál es el interés que nos impulsa hacia la comprensión de un texto; no es acaso similar al que impulsó al autor para escribir su obra? El deseo, precisamente, de tratar de comprender un texto no permanece aislado en la individualidad de quien pretende ejecutar tal empresa, sino que lo compromete con el deseo de otros que llevan el mismo propósito, por lo tanto, el mismo deseo trasciende la individualidad y genera una relación colectiva en el mismo tiempo. Sin embargo, el tema que nos ocupa trata de épocas distintas, entonces la relación debe extenderse a abarcarnos como género humano, para que haya la posibilidad de una posible relación que trascienda el tiempo y el espacio. *Existe una relación psíquica por la cual fundamentamos la segunda posibilidad de interpretación de los textos de los autores que me ocupa comparar.* El lector, al tener esa apropiación del texto, lo interpreta y trasciende distancias culturales y de tiempo. El lector encuentra lo semejante del texto consigo mismo, en ese sentido, establece una identidad entre la interpretación y la reflexión filosófica de sí mismo. En este tenor, <<interpretar, para el exégeta, es

ponerse en el sentido indicado por esta relación de interpretación sostenida por el texto>>(Ricoeur P., *Del texto a la acción: Qué es un texto*, p. 147). Si un lector interpreta, se vale del signo para cumplir su objeto de autoconocimiento.

Fundamento mi interpretación y comparación de la filosofía política de Platón y de la ciencia política de Maquiavelo, sobre la base de la ley de analogía que nos dice:

“Es el principio trascendental según el cual el otro es un semejante a mí, un yo como yo. La analogía procede aquí por transferencia directa del significado yo. Como yo, mis contemporáneos, mis predecesores y mis sucesores pueden decir “yo”. Es de esta manera que estoy históricamente vinculados a todos los demás.” (Ricoeur P., *Del texto a la acción: La imaginación en el discurso y en la acción*, p. 209).

Existe una relación fundamental entre quien interpreta y el texto, a razón de una analogía del ego que, a partir de la imaginación, nos identificamos con nuestros contemporáneos, predecesores y sucesores.

Sobre la base de lo ya expuesto, este será mi método hermenéutico: como el objeto de estudio, tanto de Platón(*República, Leyes, Político*) como de Maquiavelo(*Príncipe, disc...*) es la política que dé orden y seguridad al gobierno, pretendo comparar a ambos autores cuyo nexos vislumbro explícitamente en el capítulo XV, de *El Príncipe*, donde Maquiavelo lleva a cabo un rompimiento explícito entre la filosofía y la ciencia política. La ciencia política moderna se libera de la ética griega:

<<Pero, siendo mi propósito escribir cosa útil para quien la entiende, me ha parecido más conveniente ir tras la verdad efectiva de la cosa que tras su apariencia. Porque muchos se han imaginado como existentes de veras a repúblicas y principados que nunca han sido vistos ni conocidos; porque hay tanta diferencia entre cómo se vive y cómo se debería vivir que aquel que deja lo que se hace por lo que debería hacerse marcha a su ruina, en vez de beneficiarse; pues un hombre que en todas partes quiera hacer profesión de bueno es inevitable que se pierda entre tantos que no lo son. Por lo cual es necesario que todo príncipe que quiera mantenerse aprenda a no ser bueno, y a practicarlo o no de acuerdo con la necesidad.>>(Maquiavelo, *El Príncipe*, p. 68).

El rompimiento explícito de la ciencia política maquiavélica con la filosofía política griega, expresado más particularmente, con la desaparición de la ética como se concebía antaño, nos muestra una política moderna deseosa de emanciparse de sus propios miedos frente a lo divino y tomar la rienda de su propio destino. Sin embargo, a mi modo de ver, no es por el camino de la buena persuasión ni con rompimientos drásticos que benefician a la utilidad práctica, como podemos liberarnos de la tradición, sino más bien, pensando sobre la raíz del problema de la política que ha estado siendo repensada por más de dos mil años.

Ambos autores están encausados al estudio de la política, cosa común que me lleva a formular la pregunta por el origen de la escisión entre ética y ciencia política. En tal sentido, existe un nexo, legitimado por mi pregunta, que abre un diálogo con la tradición, fundamentado por mi mi autoreflexión psíquica. La lógica argumentativa, busca y aspira encontrar una buena comparación entre dos estructuras sistemáticas, que brindan la posibilidad al lector de que se las apropie.

No obstante que se comparan dos épocas, se añade una tercera, la mía, que busca dejar atrás prejuicios que puedan contaminar de manera drástica la comparación que pretendo llevar a cabo. Aunque sé que no es nada fácil la empresa, concentraré todos mis esfuerzos en tratar de interpretar, en primer lugar, la ética platónica sobre la base de los diálogos escritos. En segundo lugar trataré de interpretar *El Príncipe* de Maquiavelo y finalmente haré las comparaciones debidas que nos aproximen y definan nuestro objeto de estudio.

Para cumplir con el propósito que me impulsa, haré lo siguiente: en el primer capítulo, en primer lugar explicito la naturaleza del Estado, a partir de: a) analizar la analogía alma-Estado; b) tratar de argumentar acerca del fundamento tanto lógico como epistémico y ontológico, por el cual es posible entender el estado como copia de la estructura del alma; c) analizar qué significa semejanza entre alma y Estado; d) análisis acerca de la participación del ser humano en dos realidades: esencia y existencia, para lo cual analizo *la imagen de la línea dividida*. Inmediatamente después hago una separación explícita entre alma perecedera y alma inmortal para demostrar que la psique tiene participación inmortal, lo que inferiría que el pensar media entre el ser y la existencia. Finalmente doy una conclusión.

En el segundo capítulo analizo la naturaleza de *Cratos*, por eso, en primer lugar estudio las dos distintas naturalezas posibles del ser humano, la necesidad y la libertad. Inmediatamente después analizo el origen ontológico del poder político a partir de, la divergencia Glaucón-Adimanto y Sócrates en la *República*. Explicito y argumento como la irracionalidad humana debe estar regulada por la persuasión y la violencia. Finalmente doy una conclusión.

En el tercer capítulo analizo la naturaleza de *éthos*, y en primer lugar explicito la naturaleza del hombre libre; qué efecto tiene la virtud en la vida del hombre. Inmediatamente después analizo la naturaleza de la psique en la "*Imagen de la caverna*", el *Eros* que libera al prisionero, las esferas ontológicas de la imagen, el significado de la educación, la contemplación concebida como intermediaria entre lo terreno y lo divino, y la relación entre método y objeto de conocimiento. Finalmente doy una conclusión.

En el cuarto capítulo comienzo el análisis de la teoría de Maquiavelo, para eso, en primer lugar, analizo el rompimiento de *Cratos* con la ética clásica. Inmediatamente después estudio la génesis del Estado, visto, por antonomasia como poder y fundamento de la política. Luego de lo cual trato de establecer la peculiaridad de la tradición en tiempo del florentino, al estudiar a los *condottieri* y el comportamiento de las masas. Estudio la fortuna y su influencia en la vida humana; la virtud del poder y la incertidumbre en la inteligibilidad de la acción humana por parte del gobernante. Finalmente doy una conclusión.

En el quinto capítulo analizo, en primer lugar, la coacción como mediadora entre la utilidad y la idealidad política. Inmediatamente después argumento que la naturaleza humana se transforma en el proceso de obtención del poder político. Entre la mente del político y la fortuna existirá siempre incertidumbre para concebir el futuro. Luego de lo cual analizo la independencia del Estado con respecto a la teología cuando el

hombre se torna racional. Analizo la ética como límite del poder, pues la aspiración del político es concretar la buena sociedad humana. Finalmente doy una conclusión.

En el capítulo seis hago la comparación entre Platón y Maquiavelo: en primer lugar los comparo en lo que respecta a su concepción de la naturaleza humana, y más precisamente acerca de la posibilidad de la superación de lo irracional por parte de los dos autores. Inmediatamente después comparo sus concepciones acerca del origen del Estado. Luego de lo cual, analizo y planteo su divergencia: en Platón la ética debe condicionar el gobierno, mientras que en Maquiavelo el gobierno debe condicionar la moral política naciente. Doy una conclusión del capítulo. Finalmente doy mis conclusiones generales.

*****Nota de aclaración:** el término maquiavélico lo utilizo haciendo referencia a la doctrina del autor y nunca en sentido despectivo.

Capítulo I

Platón.

“ (...) La *proporción* que los griegos llaman *analogía*, es la consonancia entre las partes y el todo.” (Vitruvio)

I. Naturaleza del Estado.

Este capítulo tiene el propósito de tratar de interpretar la génesis de la organización política en Platón y, al mismo tiempo, tratar de fundamentar el principio de *relación*. El hijo de Sofronisco determina, implícitamente en su discurso, una *analogía* entre el alma y la ciudad en el libro II de *La República*. Si la organización de la ciudad se fundamenta sobre la base de la organización del alma, quiere decir que el largo proceso por el cual se pretende encontrar el origen de la justicia en la ciudad, necesariamente ha de cruzar y determinar la categoría ontológica del alma, en consecuencia, la organización de la ciudad será el primer paso, para de ahí, saltar a la del alma. Mi estudio está subordinado al deseo de *fundamentar*, sobre los límites de un examen minucioso, la posibilidad de *relación* entre imagen y *modelo*, como condición de posibilidad para que se fundamente la conexión entre la lógica, la epistemología y la ontología en el proceso del alma que aspira a contemplar la realidad en sí misma y la idea de bien. El Estado tiene una posibilidad de orden, de igual modo el alma que es su causa. La idea de orden, en tanto *telos*, subordina Estado y alma a un modo de ser de ambos específico, y es lo que fundamenta la lógica. La lógica media en el proceso epistemológico del alma, que busca contemplar en el ámbito ontológico la idea de bien en el extremo límite del mundo inteligible. De este modo, el ámbito visible se subordina al inteligible sobre la base de la *analogía*, pues el alma ordena lo que en potencia puede devenir ordenado y piensa lo que puede ser pensado. Sin embargo, el discurso socrático parece estar guiado por el arte de la persuasión, en el sentido, como ya veremos, que pretende guiar las almas, en *tanto juguetes inventados por la divinidad*.

Para cumplir con mi objeto de estudio, trataré en un primer momento de exponer el contexto político ideológico en el cual se desarrolló Platón; inmediatamente después explicito la premisa que será la piedra angular de toda la argumentación socrática, sobre la base de la cual, Sócrates aborda el tema del alma, puesto que, el deseo de conocer qué es el Estado, determina mayormente los límites de la psique gracias a la identidad existente *alma-Estado*. El fundamento lógico, epistemológico y ontológico inmediato de la estructura del Estado. *Relación* formal por semejanza entre alma-Estado. La *esencia* y la *existencia* como ámbitos de los cuales participa el alma. El alma tripartita y su diferencia con el alma inmortal. Explicito la identidad y diferencia entre ser y pensar. Estudio la ley de proporción entre pensar y ser. Finalmente doy una breve conclusión.

I.I Contexto Político ideológico en el tiempo de Platón.

Platón nació en el año 427 a.C; su estirpe, tiene relación con Codro el último rey del Ática; su madre descendía de Drópides la hermana de Solón, legislador de Atenas.¹ La civilización griega clásica, fundamenta su fuerza política sobre la base de la *polis*, que es un ciudad-Estado de pequeñas dimensiones. Lo esencial son los ciudadanos, el *demos* en su totalidad y no los individuos en particular; quizá la polis teme al individuo superior, y más que a éste a la posibilidad de que surja la tiranía.² Por eso, no se expone el nombre del general en la victoria de las grandes batallas, sino sólo el de la ciudad, Pues, por ejemplo la victoria de Temístoclas en Salamina, se le llama la victoria de los atenienses, de suerte que se puede inferir que las actividades de los grandes hombres estaban cuidadosamente inspeccionadas por lo público. Los filósofos de siglo IV como Platón y Aristóteles poseen la creencia de que la polis debe constar de entre 5000 y 6000 habitantes, de suerte que, esto debe permitir la amistad en general, puesto que cada ciudadano debería tener la posibilidad de conocer a los demás, física y moralmente, en sus intereses familiares y en su vida cotidiana.³ La polis ofrece protección; existen interiormente los mecanismos de orden, políticos, económicos, educativos e intelectuales. La democracia griega, trata por igual a sus ciudadanos. La polis funge por su soberanía como Estado. Los conflictos externos provocan incidentes armados, en los que la religión ya no se posiciona como juez. Hubo cuatro “guerras sagradas” entre el siglo V y el IV, consecuencia de intereses político maquillados por la religión. El ideal de la polis es la independencia y su egoísmo la ley, pues no se compromete en tratados internacionales y lo único en que cree es lo que se subordina a sus intereses. Todos conocían lo precario de un derecho internacional. Aunque había confederaciones, el caso es que prevalecía el derecho del más fuerte.

La ciudad es la máxima soberana, tanto en el ámbito material como humano. La democracia de Esparta de los siglos V y IV, es ejemplo para las ciudades oligarcas por sus instituciones de oportunismo. La oligarquía jerarquizaba e imponía niveles sociales entre los ciudadanos y el Estado; el individuo se concebía como elementos de grupo y estirpe. Aunque Esparta era una democracia puso énfasis en el mantenimiento de las tradiciones morales. Las leyes o *nomoi* eran consideradas como las “costumbres” escritas u orales que subordinaban a los ciudadanos al gobierno de la *polis*, la que no se miraba como algo concreto, sino más bien como una regla que desciende ancestralmente para coordinar la concordia social. Las leyes obligan a la *polis* a seguir ciertos procedimientos, pues, por ejemplo, el ostracismo permitía condenar a un ciudadano al exilio por diez años, sin el menor motivo, proceso, acusación ni defensa.

¹ Véase Gomez R. Antonio, *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*, p. 11.

² Véase Grouzet Maurice, *Oriente y Grecia antigua*, p. 366.

³ *Ibid*, p. 359.

La ley en Atenas fue revisada por Clístenes a finales del siglo VI, y fijan los deberes religiosos, fiscales y militares para la comunidad y las condiciones de matrimonio legítimo, los contratos comerciales y la educación de los niños. La ciudad imponía al ciudadano los servicios necesarios a la defensa de su independencia exterior y se esforzaba por desarrollar la personalidad individual, con objeto de asegurar la libertad y la justicia en los hombres.

La ciudad griega era una república, aunque en el periodo arcaico había existido la monarquía, en la época clásica se desconocía casi totalmente la institución de la monarquía. La tiranía, constituyó una de las etapas de la evolución política. La tiranía, al parecer desapareció casi totalmente a finales del siglo IV. En Sicilia y en Italia del sur, se mantiene aún durante algunas décadas consecuencia del peligro exterior. En Siracusa, se impone nuevamente la tiranía en el 405 a.C, consecuencia de la amenaza cartaginesa que había surgido de nuevo, después de haber sido derrotados en el 480. La concepción griega desprecia la tiranía por considerarla el peor de los regímenes políticos. Aunque varios textos de la sofística se han perdido, existe indicio, a partir de Platón y Aristóteles, de que existió una corriente que se ocupó de los problemas del Estado en cuestiones específicas de la política. La democracia de la Grecia clásica, se dice, fue criticada duramente por la sofística y por Sócrates; tanto los sofistas como Sócrates, colocaron en la base de sus reflexiones al individuo; el segundo insistió en la armonía ética del hombre, mientras que los primeros rechazaron cualquier base ética para la doctrina del Estado.⁴ Pericles, en el *Discurso en loor a los muertos*, define la constitución de Atenas como una democracia, porque está constituida por la mayoría de los ciudadanos, y como la realización de tres ideas ético políticas: la igualdad, la libertad y el imperio de la ley.⁵ Además se considera que existe plenamente la idea de libertad y se resalta la posible armonía entre individuo y sociedad que representa la posible ética, concebida como virtud ciudadana. En la democracia ateniense, en teoría, se pretende unir democracia, estado de derecho y virtud.

Platón reproduce en la *República*, *Gorgias*, *Protágoras* la teoría de la sofística sobre el origen del Estado, la teoría de la pena, la pedagogía social, etc. En la *República*, Trasímaco y Glaucón son representantes de la teoría de la naturaleza perversa del hombre, cosa que se refleja de igual manera en el *Gorgias* y *Protágoras* con Calicles y Protágoras consecutivamente. El estado de naturaleza, según estos hombres, está concebido como una vida sin derecho, sin moralidad y sin Estado, donde predomina la inseguridad. Si la justicia y el Estado existen es porque nace de la artificialidad del hombre, mediante el convenio construye el *nomos*. Sin embargo, la naturaleza hace surgir grandes hombres como Pericles, quienes son los que deben conducir al pueblo por su condición de líderes.⁶ Demócrito concebirá la misma idea cuando nos dice: “Para los irracionales, es mejor ser gobernado que gobernar”.⁷ Como vemos, aunque

⁴ Véase Menzel Adolf, *Calicles: Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, p. 11.

⁵ *Ibid*, p. 12.

⁶ *Ibid*, p. 18; *Teetetes 167 c; Rep. Cap. I y II*.

⁷ *Op. cit.* Menzel Adolf, *Calicles: Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, p. 21.

existe un apego riguroso por la democracia, la existencia de la teoría del líder natural, quien debe tomar el gobierno prevalece eminentemente en la filosofía platónica.

En el diálogo *República* de Platón, se vislumbra un particular punto de vista del sofista Trasímaco, en el que éste fuera de sí, intenta agredir a Sócrates quien busca en un primer momento el significado de justicia. Trasímaco de Calcedonia es el tercer participante que entra en diálogo con Sócrates, argumentando una postura particular y de un modo peculiar que produce una sensación tan peculiar en el ánimo de Sócrates que nos hace suponer su aparición como representante legítimo de un modo de ser propio de la psique humana. El sofista, representa más allá de su arte, un aspecto fundamental en la búsqueda de la justicia, de lo cual Sócrates, pretende dar cuenta. El deseo que impulsa a Trasímaco, nos hace suponerlo contrario a un hombre moderado⁸ y aunque, dominado por la pasión, existe cierta caracterización en su actitud que determina su proceder. Sócrates y Polemarco sienten terror al entrar a escena Trasímaco, lo que hace suponer que Sócrates desconoce algo que presenta el nuevo interlocutor, quizá y en el modo de proponerlo en el diálogo sea su enojo desmedido que lo llevará a manifestarlo en sus acciones. Es importante señalar que la actitud descubierta por cada uno de los tres interlocutores del hijo de Sofronisco en el primer libro, son completamente distintas y la que aparece con mayor potencia y desenfreno es la del sofista. El momento de la confrontación, da pie a pensar en una contraposición radical entre Sócrates y el sofista. Sócrates, a través de razonamientos se ha ganado la cólera del sofista. Sócrates se enfrenta a la duda, no de sus propios razonamientos, sino de un elemento nuevo que se abre paso y descubre la acción como impulso desenfrenado. Se ha generado la más extrema contradicción entre el *razonamiento* y la *fuerza* que impulsa al sofista que se presenta como el más puro deseo animal. El momento que se está pasando también puede representar una introducción a la verdadera lucha entre la utilidad práctica y la filosofía que se entablará a partir del libro II.

En el libro II, la postura de Glaucón y su hermano Adimanto expresan una visión perversa de la naturaleza humana. El libro II se halla sobre la base de la verdadera lucha que principia, por un lado el ámbito de la utilidad práctica consumada en el *poder político*, es decir que en la guerra de egoísmos de una sociedad, la voluntad de poder del más fuerte finiquitaría al llegar a poseer el poder político; esta postura la asumen Glaucón y Adimanto y la proponen como lo que ellos entienden por justicia. Por otro lado, el ámbito de la filosofía, que se consumaría en la posesión del saber, representada por Sócrates en el diálogo. No cabe duda que Trasímaco sólo había sido una pequeña prueba de lo que vendría si el hijo de Sofronisco la superaba. Glaucón, argumentará lo que la mayoría piensa acerca de la justicia, es decir, expone el pensamiento de otros y no el de él mismo y con ello expone el pensamiento de la vida útil y práctica con

⁸ Si no fuera muy aventurada mi opinión, parece que Trasímaco carece de templanza, pues la actitud que presenta así lo muestra y los que lo detienen auxilian a templarlo; en tal situación, pareciera que el sofista intenta combatir sus pasiones, pero no logra controlarlas. Esta opinión la sustento sobre la base de lo que Sócrates nos dice acerca de la virtud de la templanza <<de suerte que con toda corrección podríamos decir que la templanza es esta concordia o armonía entre lo que por naturaleza es inferior y lo que es superior, sobre cuál de los dos debe gobernar así en la ciudad como en cada individuo.>> (*Rep.* 432 a, b).

respecto a la justicia y su contraria. Glaucón argumenta que la justicia sólo se le amaría por sus consecuencias y, en ese sentido, la apariencia de ser justos tendría un grado superior a las cosas en sí mismas, pues así lo demuestra la vida cotidiana, por lo tanto, sería mayormente útil lo que se aparenta que una realidad en sí misma. La naturaleza, nos dice Glaucón, nos impulsa a cometer antes de sufrir injusticias, y el cometerlas será un bien mientras que el padecerlas será un mal (*Rep. 358 e*). Hay más padecimientos de injusticias por los hombres que las que cometen, por ello, hay una división tácita originada por la experiencia de la injusticia: por un lado, aquellos hombres que por su incapacidad no logran esquivar la injusticia y la padecen, de los cuales surge el acuerdo de la justicia, legalidad que prohíbe sufrir o cometer injusticias (*Rep. 359 a*) y por otro, aquellos que sólo cometen injusticias y no las padecen. La necesidad de respetar la justicia sería conveniente para los débiles, mientras quien la quebrante impunemente, serán aquellos hombres que logren esquivar la pena de sufrir la injusticia, pero no así, de cometerla (*Rep. 359 b*), en ese tenor, la justicia será un bien si se le desea por sus consecuencias y no por sí misma. Parecería irremediable, según la postura que explica Glaucón que el hombre intentará continuamente burlar la justicia en sí misma, aparentando ser justo para beneficiarse de sus consecuencias, lo cual, le resultaría útil.

Si cometer injusticia es un bien conforme a la naturaleza y el padecerla un mal, según la opinión de la gente común y corriente, entonces tendremos tres clases de hombres distintos, a saber:

- a) Los hombres competentes que son impunes, al sólo cometer injusticias antes de padecerlas, los cuales no hacen convenios, pues se bastan de su habilidad natural.
- b) Los hombres medianamente competentes, son por su condición media, los que participan de alguna forma de los extremos, es decir, tanto cometen como padecen injusticias; son los que por medio de un acuerdo dan origen a la justicia, la que no es un bien propiamente dicho, sino el acuerdo de hombres mediocres que son impotentes para cometer injusticias. La justicia es lo conveniente para los mediocres.
- c) Los hombres incompetentes que siempre padecen injusticias.

Como podemos observar, Platón no pudo desprenderse de la teoría sofística acerca del Estado, pues en sus diálogos *Gorgias* y *Sofista* se vuelven a mostrar elementos que lo reafirman. Parece que Platón tuvo que luchar contra una corriente ideológica que apareció mucho antes de su tiempo. Tal corriente afirmaba la oposición entre naturaleza y normatividad; el derecho natural de los más débiles; la alianza de los débiles para hacer surgir la justicia; y la idea del *superhombre*.⁹ La naturaleza humana se contraponen a lo legal o ley según lo muestra Calicles; lo segundo complace a los débiles quienes elaboran.¹⁰ Esta afirmación conviene en que los sabios expresan lo que es conforme a naturaleza y a la verdad, mientras que, la muchedumbre expresa lo legal. Esta concepción fue extensamente difundida en Atenas y no fue invención de Platón nos dice Aristóteles.¹¹ De este modo, lo lícito y lo ilícito no se funda en la naturaleza (*physis*), sino en el *nomos*.

⁹ Véase Menzel Adolf, *Calicles: contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, p. 23.

¹⁰ Ibid, p. 25. Aristóteles, *Elencos 173 a-16*; Platón, *Gorgias 483 b*.

¹¹ Ibid, p. 26.

El nacimiento de la justicia se encuentra en los mediocres para defenderse de los fuertes sobre la base de una naturaleza humana injusta, pues:

“La gran masa de los débiles resolvió unirse y organizar un poder coactivo que, a la vez que otorgara a todos la misma protección, hiciera inofensivos a los fuertes.”¹²

Los fuertes tienen derecho natural de mandar a los débiles, pues:

“La naturaleza hace ver en mil ocasiones que esto es lo que sucede, tanto respecto de los animales como de los hombres mismos, entre los cuales vemos Estados y pueblos enteros donde la regla de lo justo es que el más fuerte mande al más débil y que posea más.”¹³

Calicles describe y explica una situación de hecho, sin embargo no lo mezcla con ninguna norma moral, ni concepción ideal. Los hombres fuertes por naturaleza son doblegados por la educación impuesta por los débiles, mediante encantamientos y hechizos y se les crea espíritus de esclavos, con pretexto de que la idea de igualdad es fundamento de lo bello, de lo justo y lo decente. Calicles piensa que llegará un hombre con la fuerza y la mente apropiadas que romperá sus cadenas y se proclamará el dueño. Será la aurora del derecho de la naturaleza.¹⁴

Sócrates, luego Platón son los que tratarán de armonizar el poder con la ética de la polis. Sin embargo, no cabe duda de que ideas tan extremas como las citadas fueron un acontecimiento fuera de serie, de suerte que, hasta el mismo Platón está invadido por ellas. En la carta VII, Platón no está contento con las condiciones políticas en Atenas. El gobierno de los treinta tiranos es corrupto, aunque muchos de ellos son amigos del ateniense. En la república, el autor establece que la moral se funda en la idea de justicia que infiere felicidad para quien llega a poseerla. La moral es un sistema de comportamientos regidos por ciertas limitaciones. Platón desea hacer felices a los hombres, dentro de una sociedad que se divide en clases sociales. Sin embargo, Platón recurre a la mentira y al mito para persuadir la conciencia de la masa, es decir, se vale de un recurso inmoral y del temor para hacer aceptable sus ideas, pues profetiza que la ciudad perecerá si no se cumple lo establecido por el mito.¹⁵ Sin embargo, el idealismo platónico, debe enfrentarse también con su realidad, pues el mal es imposible que desaparezca de lleno.¹⁶ El origen del mal, según Platón, se encuentra en el desorden social e individual, en los cuales existe la producción de apetitos y pasiones difíciles de dominar con la razón y la libertad. La voluntad humana se niega a reconocer lo bueno conocido. El producto del mal es no desear voluntariamente reconocer lo bueno.¹⁷ Por lo tanto, para que lo bueno triunfe hay que obligar al hombre a desear lo bueno. Sin embargo, la clase de los filósofos tiene que ser impuesta, en consecuencia, observamos la imposición de la verdad por la fuerza. La fuerza y la

¹² Ibid, p. 35.

¹³ Op. cit. *Gorgias* 483 d.

¹⁴ Véase *Gorgias* 483 e y 484 a.

¹⁵ Véase, *Rep.* 389 b.

¹⁶ Véase *Teeteto* 176 a.

¹⁷ Véase *Leyes* 689 a; 701 b.

persuasión son necesarias cuando nos enfrentamos a los hombres. Unos cuantos hombres felices y naturalmente dotados, llegarán a la felicidad.¹⁸ Por lo tanto la educación y la moral platónicas están dirigidos a preparar y consolidar el poder del grupo dominante, quienes poseen la sabiduría y la ciencia. En la ciudad justa platónica, la moral sigue una moral forzada, pues ésta, cruza el terreno de la mentira, legitimada para el estadista; de suerte que la inmoralidad es incrustada como necesaria para mantener el orden social e individual. Los medios utilizados por el gobernante para tratar de alcanzar la felicidad social tienen inscritos recursos inmorales, lo que nos lleva a concluir que en Platón, el posible ordenamiento y transformación del hombre hacia el bien no es únicamente por el camino de la bondad, sino más bien de la persuasión y la violencia que lo obliguen a alejarse de la desviación moral.

I.II Acerca de la analogía entre alma y Estado.

En la *República*, Sócrates, una vez que Glaucón y Adimanto le han pedido demostrar qué es la justicia y su contraria en sí mismas y cuál es el efecto en el alma de quien posee una u otra, a mi entender, para sostener su postura acerca de que la justicia es un bien amado por una doble razón, por sí mismo y por sus consecuencias, postula su primera *tesis*, que lejos de una explicación racional que la sustente, apela a la *confianza*, en principio, tanto de quien la emite como de sus interlocutores. La tesis será, ciertamente, piedra angular sobre la cual se sostendrá todo el diálogo y más allá, la relación funcional entre las potencialidades del alma y la totalidad de esta última¹⁹ presentado, más adelante, en la imagen de la línea dividida. Platón nos

¹⁸ Véase *Epinomis* 992 c 973 c.

¹⁹ Tal principio sobre el cual Platón sustentará toda su teoría epistemológica, será a partir de considerar que la parte de un todo puede medir a este último mediante su relación con él. Aristóteles nos dice acerca de la parte: «Si bien, en otro sentido, solamente <se llaman partes> aquellas que sirven de medida para la cosa; por eso que dice que dos son una parte de tres en cierto sentido, (se llama parte) sólo a aquellas de entre ellas que miden el todo» (Op. cit., *Aristóteles, Metafísica* 1023b12). Parece haber una *relación* inmanente al alma, que le permite a ésta, pensar la multiplicidad de cosas, es más, parece que sin esta relación, habría una imposibilidad de pensar y ver. La relación entre el todo y sus partes la vemos desarrollada en el libro quinto de *los Elementos de Euclides*. El concepto de orden, debe ser posterior al concepto de relación, de suerte, que si nosotros podemos pensar la relación, es gracias a que ella es el fundamento del pensamiento. Nicómaco de Gerasa nos dice: «La naturaleza del número ha de ser punto de referencia, guía y orientación de toda dificultad. Si no fuera por el número y por su naturaleza, nada de cuanto existe podría ser comprendido por nadie, ni en sí mismo ni con relación con otras cosas.» (Op. cit., O. González César, *La música del universo*, p. 42).

La posibilidad de la relación en sí misma parece ser número, y argumento tal idea sobre la base de lo que Platón nos dice en el *Epinomis*: «Los números, son el más alto grado del conocimiento(...) El Número es el conocimiento mismo.» Parece ser que el número es originador del principio de *relación* y no la relación misma. Cuando Platón nos dice en *El Timeo* lo siguiente: «Cuando el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden.» (30 a). El dios que conduce aquello que es caótico al orden, no sólo debió haberlo conducido de principio, sino que, se infiere que para que esa cosa

dice: «Ahora bien, puesto que nosotros, creo, no somos suficientemente hábiles para ello – dije-, dicha investigación debe realizarse de este modo: si se prescribiera leer desde lejos letras pequeñas a quienes no tienen una vista muy aguda, y alguien se percatara de que las mismas letras se hallan en un tamaño mayor en otro lugar más grande, parecería un regalo del cielo el reconocer primeramente las letras más grandes, para observar después si las pequeñas son las mismas que aquellas.» (*Rep. 368 d*) y más adelante, nos dice:

<<-Hay una justicia propia del individuo; ¿y no hay también una justicia propia del Estado?.

-Claro que sí- respondió.

-¿Y no es el Estado más grande que un individuo?.

-Por cierto que más grande.

-Quizás entonces en lo más grande haya más justicia y más fácil de aprehender. Si queréis, indagaremos primeramente cómo es ella en los Estados; y después, del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo, prestando atención a la similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño.>>(*Rep., 369 a*).

Sócrates, notemos, antes de empezar el análisis del contenido de la cita, va a construir la ciudad justa sobre la base de una legitimación *discursiva*, en ese tenor, es muy probable que su discurso este dirigido con el deseo de persuadir a sus escuchas, y esto lo asumo sobre la base de lo que Platón nos dice en su diálogo *Político* donde pierde la fe sobre la posibilidad de que haya un rey filósofo en la ciudad(*Político, 301 e*). En las *Leyes*, se hace mención que el hombre es tan sólo una marioneta de los dioses(*Leyes 644 d, 803 c, 804 b*). El hombre es movido por hilos interiores que tiran de él; se mueve entre la virtud y el vicio, según se domine a sí mismo o no, de suerte que si la intención del hijo de Sofronisco es *educar* a los hombres en la virtud, será menester *conducirlos* por el camino de la ley (*Leyes 644 b*), que Platón identifica con la *razón*. El arte de la persuasión está ligado al logos (*Leyes 801 b, 903 b*), a veces, la persuasión está dirigida a obtener principios de carácter ético (*Leyes 663 c*), y, otras ocasiones, está sustentada sobre la base de mitos e historias inverosímiles (*Leyes 663 e, 804 e, 887 d, 913 c*). La persuasión discursiva es necesaria en la medida en que se conducen(*educan*) las almas(*Fedro 270 e*) hacia el camino de la virtud. Sócrates, en la medida en que construye una ciudad en el discurso debe conducir las almas de sus escuchas hacia la virtud, y los medios utilizados van a depender de la complejidad de esas almas. En la *República* se enfrenta con almas sumamente complicadas, por ello deberá precisar y fundamentar en detalle sus postulados. No debemos perder de vista este contexto, pues volveré nuevamente a él en el segundo capítulo.

La teoría platónica del Estado, se fundamenta sobre la base de la estructura interna del alma, por ello, existe una *relación* por analogía(*analogía*) entre Estado y alma a razón de lo que la copia es al original, lo cual puede verificarse en que a Sócrates le ha parecido propicio tratar de conocer la estructura interna del alma, sin embargo en un modelo tan pequeño sería difícil cumplir con tal empresa; sería más fácil si el original estuviera reproducido en otra parte en tamaño mayor, este planteamiento podríamos explicarlo de la

caótica acepte estar relacionada con el orden, debe existir aquello que la pueda mantener en orden, de suerte que ese dios que condujo lo caótico en un principio es quien debe mantener la posibilidad de ese orden en todo momento. En tal sentido, la relación, no debe ser otra cosa sino fuerza, en la cual se manifiesta el dios para mantener ordenado a aquello que no es su naturaleza estar ordenado.

siguiente manera: si tuviéramos un proyector de acetatos, diríamos que el acetato que proyectamos en la pared representa el alma, mientras que lo proyectado en la pared, más grande, representa el Estado. Esto nos dice lo siguiente, existe una serie de instrumentos que requerimos para reproducir en mayor tamaño el contenido del acetato, como son: el proyector de acetatos, la fuente de luz, una superficie plana donde proyectar el acetato, etc. También advertimos lo siguiente: la copia proyectada sobre la superficie de la pared, guarda íntima relación con el acetato que viene a ser el *original* proyectado, puesto que existe una *proporción* entre la copia y el original, dependiendo de la distancia a que se proyecte la copia y a su enfoque, de suerte que decimos que existe una *norma de proporción* a la cual se subordina el tamaño de la imagen, y que esta norma *parte de la medida del objeto original*, es decir, que la copia puede ser veinte veces el tamaño del original, y esto se expresa del siguiente modo {1:20}. Lo que demuestra que la medida que no cambia es la del acetato, que permanece en toda relación de proporción siendo la misma, lo que no acontece con el tamaño de la imagen que puede ser variable, según las características cualitativas y cuantitativas de los instrumentos usados para proyectar la imagen, sin embargo, la imagen variable puede ser medida con *verdad* por la relación de proporción que guarda con la *medida* del acetato que permanece siempre la misma. Esto nos lleva a pensar que existe una *norma de proporción* a partir de la cual nosotros podemos pensar la naturaleza de las cosas, puesto que Platón nos dice que lo opinable es a lo cognoscible, como la copia es a aquello de lo que es copiado (*Rep. 510 a*). La ley lógica de proporción es la base sobre la cual podemos pensar y relacionar la imagen, pues la referimos al modelo, si no fuera de ese modo el pensar sería imposible.

La analogía entre la estructura del alma y de la ciudad no necesariamente nos lleva a proclamar su igualdad, sino más bien emitir una relación de proporción entre ambas. Es decir que si de alguna manera son análogas, es porque aquello que las relaciona las subordina a ambas a depender de tal relación. El original(alma) se empieza a conocer a partir de una imagen disminuida(Estado), se infiere que la imagen es un efecto del alma que busca empezar a conocerse a partir de su imagen, sin embargo la existencia del mundo de la imagen no depende del alma, puesto que, si así lo fuera, la psique no dependería de salir de sí para conocerse. Al igual que el ejemplo expuesto, los mecanismos utilizados para la proyección no son creación del acetato, ni puede estar condicionado a que este último exista, sino que es un sistema independiente, en cierto modo al acetato mismo. Tanto el alma como el Estado constan de partes, entonces debe existir una *relación* entre las partes y el todo, por la cual se relacione la totalidad del alma con sus partes, de igual modo la totalidad del Estado con sus partes.

Ahora bien, debemos establecer lo siguiente, según revisamos lo que nos ha dicho Platón:

a). El posible fundamento lógico, epistemológico y ontológico inmediato de la estructura del Estado, según Platón, es la estructura del alma.

b). La relación formal entre el original (alma) y la copia (Estado) es la semejanza, y no la igualdad.

I.II.I El posible fundamento lógico, epistemológico y ontológico inmediato de la estructura del Estado.

Para que a la inteligencia le sea lícito encontrar la verdad, en este caso de la naturaleza del Estado en cuanto imagen del alma, será menester, primero, que se conozcan tanto el modelo como la copia para establecer la exactitud de la segunda con respecto al primero. Sin embargo, supuestamente no se conoce el modelo (alma), entonces ¿cómo podemos conocer la incertidumbre de la imagen con respecto a su medida natural? ¿En qué grado la psique ignora qué es y si ésta pudiera desarrollarse en la búsqueda efectiva y verdadera acerca de lo que ignora de sí, cómo advertiría que es eso que busca si lo ignoraba de principio? Parece que, la posibilidad del conocimiento entero del alma condiciona el verdadero conocimiento de la imagen. Con la teoría de la *anámnesis*, parece se puede remontar el problema con la búsqueda dialéctica de pensamiento del primer principio que más parece una lucha contra el olvido de sí.

Mientras no conozcamos de hecho el original, nos desarrollaremos en el ámbito de la opinión y no de conocimiento, en tal sentido, sólo *creemos* conocer la copia en cuanto la inteligencia cree poseer un acercamiento de carácter intuitivo del modelo. Parecería que pasamos nuestra existencia como en el sueño, donde nuestro posible saber es relativo. Si alguien conociera perfectamente el modelo, seguramente, como en la imagen de la caverna no adoptaría el modo de ser que nosotros, sino sería distinto, del mismo modo como el sueño es distinto al estado de vigilia.

Existe algo en la inteligencia que la dirige hacia la verdad, como si al mismo tiempo de estar entendiendo la mente estuviera siendo conducida, no por sí misma, sino por algo más. En su diálogo *Teeteto*, Platón nos dice acerca de la mente: <<(…) no es refutable nuestra lengua y, en cambio la mente sí lo es>>(*Teeteto 154 d*). La posibilidad de recorrer el camino hacia la búsqueda de la verdad se encuentra implícita en la mente. La verdad, en tal sentido, no parecería ser sólo una cosa inamovible, sino una cosa que obra, como, por ejemplo, si fuera un imán, de suerte que, al igual que el motor inmóvil aristotélico mueve sin ser movida, tal cual la amada atrae al amante, o lo inteligible atrae la inteligencia. El camino de la lógica, se torna condición de posibilidad del conocimiento de la verdad del alma, pues fundamenta un proceso cuyo fin es establecer el verdadero conocimiento de una realidad absolutamente verdadera.

Platón determina, de principio, los primeros límites de un proceso epistemológico que debe aceptar la investigación, no como algo que ya se sabe de antemano, sino más bien como una hipótesis que deberá ser validada en el desarrollo del proceso de investigación. El alma misma es objeto epistémico mediato, pues a ella nos conducirá el estudio del Estado. El Estado, por analogía,²⁰ es una especie de *imagen* del alma.²¹

²⁰ *Analogía*, parece ser un término que nos invita a pensar en el origen de *relación*. Vitruvio, nos dice, según Ghyka: <<…La proporción que los griegos llaman *analogía*, es la consonancia entre las partes y el todo.>>(Op. cit., *Matila Ghyka, El número de*

Trabajamos con un original y una imagen. La inteligencia cuando discierne, debe operar en busca de juntar lo semejante con su semejante, después de haberlo discernido en la diversidad de las cosas, por lo tanto se dice que si existe la diversidad, la operación de la inteligencia será ordenar lógicamente lo que puede ser ordenado, en base a un *patrón de referencia* que ya debe *preexistir*, de antemano, en la mente. Si no existiera la posible relación entre el alma y el posible orden externo de la ciudad, entonces la ciudad, externa al individuo, no podría de ninguna manera ordenarse, es más, no existiría para el hombre. Si la medida interna del alma puede ordenar su exterior, debe ser a partir de que exista una *relación* natural entre éstas.

Debemos suponer, por una parte, que el origen del Estado es de alguna manera puramente ideal, puesto que surge sobre la base de que el ser interno del hombre, no puede reflejar otra naturaleza más que la suya propia aunque *minimizada en imagen*, de suerte que, si la psique es causa inmediata del Estado, este último como consecuencia, no contendrá cosa diferente de su causa. Sin embargo, el Estado, por otro lado es artificial, puesto que su construcción depende de manera inmediata de los formas de ser sociales que se ajustan funcionalmente a la rueda de la necesidad. La virtud es la única posibilidad para que el hombre *ordene* su alma y lo social. El orden y estructura del Estado podría ser conocido si los razonamientos del alma, en principio, están regidos por la lógica para evitar riesgos de contradicción entre lo que vemos y pensamos, y ello nos demuestra que la proporción verdadera entre el alma y el Estado es la que Sócrates, inicialmente pretende encontrar. El hijo de Sofronisco establece la analogía entre alma y Estado y eso forma parte del paso inmediato que busca un camino ontológico que asegure el posible conocimiento de la idea de justicia.

Debemos poner en claro que el original no es igual a la imagen, puesto que si fueran una y la misma cosa no tendríamos que ir más allá de la imagen para saber que conocemos su causa inmediata. Sin embargo, ¿por qué Platón determina utilizar la imagen como medio para el conocimiento de una esencia? ¿Acaso el Estado, aunque sólo es una abstracción, no forma parte de la realidad sensible? A partir del orden de los

oro, p. 41). Es muy significativo el término así definido, pues, ciertamente, existe una interpretación indirecta por parte de Heidegger, pues él interpreta como sigue: «Un *ánth' filó/sofó* es aquel *o(j filei- to sopo/n*, aquel que ama lo *sofo/n; filei-ñ*, amar, significa aquí, en el sentido de Heráclito: *o(mologeí-ñ*, hablar tal como el *Lo/goj* habla, es decir, corresponder al *lo/goj*. Este corresponder está en consonancia con el *sofo/n*. Consonancia es *a(rmoni/a.>>*. (Op. cit., Heidegger, *Qué es eso de filosofía*, p. 27). Si tratamos de interpretar lo dicho, parece ser que existe una especie de consonancia capaz de mantener en acuerdo dos naturalezas distintas y las relaciona.

²¹ La imagen, si no fuera muy comprometida mi opinión, parece ser una imitación que por naturaleza está *correspondiendo* a la esencia, sobre la base de que «lo semejante atrae siempre a lo semejante» (*Rep.* 225 c; *Timeo* 45 c). Platón nos dice que el hombre debe cuidar su alma que constituye su esencia. El alma tiene necesidad de un reflejo para conocerse, es decir, el propio conocimiento es una serie de imágenes graduales capaces de acercar al hombre a su autoconocimiento (Cf., *Platón, Cratilo*, 432 c; *Fedro* 235 d). A partir de la imagen, el investigador aspira identificar la esencia de la cosa que investiga. Pero la imagen puede subordinarse a un orden gradual, es decir, que puede haber imágenes más minimizadas que otras, por lo tanto, parece haber cierto tipo de fuerza que por naturaleza aproxima las cosas semejantes y disocia las cosas desemejantes de lo semejante, de suerte que tanto la inteligencia como la visión están subordinadas a esta regla que permite relacionar el ámbito sensible con el inteligible. En *El Timeo*, Platón nos dice que los ojos son portadores de luz y que la fusión de la luz interior de los ojos con la exterior da lugar a la visión, por lo tanto, se infiere que existen dos radiaciones semejantes, pero de sentido contrario que conforman la visión (Véase, *Timeo*, 45 b, c).

elementos en la imagen (Estado) validados por las reglas lógicas del razonamiento que al parecer es el único que puede encontrar la verdad de lo que es (*Rep. 508 d*), empezamos el posible conocimiento del original(alma), de lo que se desprenden dos cosas distintas, a saber:

a). Que si, por una parte la *imagen* no es igual al modelo, sino semejante, ambas deben participar de algo en común, pues no decimos cuando tenemos la imagen de una cosa, que ésta es cosa distinta, radicalmente, al original, sino más apropiadamente que en la imagen se representa el original aunque disminuido. Se infiere que si existe el conocimiento de la imagen que participa de alguna forma del original, esto puede llevarnos a conocerlo, lo que de principio nos da acceso al nivel ontológico al cual pertenece el alma.

b). La *imagen*, por otra parte, representa la relación inmediatamente posible entre el devenir y el ser, en consecuencia es condición de posibilidad de que exista el conocimiento de las esencias. Puesto que la imagen, en tanto reflejo, es representación de las esencias y la idea de bien, por parte del sujeto en el ámbito visible, el hombre debe empezar su investigación, que lo lleve al conocimiento de las esencias, principiando en el ámbito sensible, pues la mirada penetrante del sujeto sobre la imagen, hará que éste pueda examinar el mundo, a través de la inteligencia, llevándose a cabo la relación formal entre los ámbitos visible e inteligible, por *analogía*.

I.II.II Relación formal entre el original (alma) y la copia (Estado) por su semejanza.

Si el original y la imagen están de alguna manera relacionados, debe ser a partir del *fundamento del pensar*, el que tiene la capacidad de encontrar el orden natural y ordenar lo que puede ser ordenado, en el lugar correspondiente según su naturaleza, puesto que si Platón ha escalado conclusiones concatenadas unas con otras, con respecto a la ciudad, ha sido sobre la base de las leyes lógicas del razonamiento, el cual es el único que puede contemplar la verdad, y si ahora quiere comparar esas conclusiones con el orden del alma, debe ser porque el orden del alma y el Estado están subordinados a las reglas lógicas del razonamiento. Tales reglas permiten encontrar el orden del original en la copia. Al tener el orden del original, éste deberá ser *patrón de referencia* para la copia, la cual debe asemejarse mayormente a él; en tal sentido decimos que la copia es lo que se pretende ordenar mediante la *analogía*. Se infieren reglas ontoteológicas que se muestran el lo/goj, y descienden y subordinan el *modo de ser peculiarmente ordenado* del alma y el Estado.

El alma tiene una estructura, sus partes no carecen de una funcionalidad propia, de igual modo debe ser la imagen que representa el reflejo del alma. Si el Estado puede ser inteligido, será gracias a que el alma le proporciona la facultad de ser inteligido, ya que el alma, en tanto original *proporciona* el respaldo para la existencia del Estado en tanto imagen, por lo tanto, este último es solamente una *reproducción minimizada* del original. El alma si no existiera en absoluto no podría otorgar ni razón ni existencia al Estado que es sólo su imagen. Lo que observamos de inmediato, es que por la naturaleza del conocimiento, el alma se vale de imágenes para interpretar la unidad de las cosas que intuye(*eide*). Si el alma se vale de imágenes para lograr

un proceso que aspire identificar la imagen de una cosa con lo que es esa cosa en sí, tal proceso será vano, pues los *eide* trascienden el *logos*, por esa razón es muy importante el ejercicio dialéctico para *poder trascender la definición visible que viene a ser la copia del ámbito inteligible*, pero eso lo abordaré más tarde.

Platón, para fundamentar la intuición de los *eide* por parte del alma, e iniciar un proceso por el cual se despejen las apariencias de las cosas, nos ha dicho lo siguiente: «Ahora bien, es patente que, respecto de las cosas justas y bellas, muchos se atienen a las apariencias y, aunque no sean justas ni bellas, actúan y las adquieren como si lo fueran; respecto de las cosas buenas, en cambio, nadie se conforma con poseer apariencias, sino que buscan cosas reales y rechazan las que sólo parecen buenas.(...) Veamos, lo que toda alma persigue y por lo cual hace todo, adivinando que existe, pero sumida en dificultades frente a eso y sin poder captar suficientemente qué es, ni recurrir a una sólida creencia como sucede respecto de otras cosas»(*Rep. 505 d, e*). El investigador tiene una *intuición*, de la esencia de las cosas que investiga, sin embargo tal intuición no podría pertenecer a un cuerpo delimitado como imagen geométrica tal cual las conocemos, puesto que, si esto fuera, nosotros al comparar todas las imágenes geométricas contenidas en nuestra memoria identificaríamos la que se asemeja a la de nuestra intuición, no obstante existe una diferencia entre lo que se *intuye* y lo que *representa lo intuido*, tal diferencia debe ser origen del deseo de investigar. La intuición de los *eide*, parece ser, trasciende el momento lógico, pues la especie de *adivinación* que no se logra concretar ni siquiera en una creencia, descubre una carencia de la lógica frente a los *eide*. El *eidos* no se puede igualar en una imagen, puesto que no es imagen, al menos subordinada a la geometría de los sólidos; o a la lógica le faltan reglas por descubrir, o existe una ciencia mayormente perfecta capaz de trascender la geometría de los sólidos. El investigador espera contrarrestar esas diferencias e inicia un proceso de conocimiento, que tienda el puente entre las cosas múltiples del devenir y las cosas en sí del ámbito inteligible.

Si tratáramos de interpretar, de algún modo, la posición del alma frente a la realidad de la imagen, diríamos lo siguiente: Que el alma a partir de *la imagen* inicia un proceso de conocimiento, que ha de trascender el ámbito visible e internarse en el ámbito inteligible, de suerte que ella será conducida, mediante ese proceso, a la posible contemplación de las cosas en sí y de la idea de bien.(*Rep. 510-511*). El alma se reconoce sin plenitud, sin orden en el devenir, con ello existe una diferencia ontológica que impulsa al alma a reunir la diversidad de lo múltiple. El alma intuye la posibilidad de aprehender aquello que es inmutable y nunca cambia, por lo tanto intuye un posible orden que subyace a lo percedero, hacia él se aplica, con todas sus fuerzas sin saber por qué, mediante un proceso de conocimiento que la lleva a relacionar el *devenir* con *el ser inmutable*, de ese modo decimos que el alma es capaz de trascender su propia ceguera en el devenir para dejarse guiar por el camino de la verdad. Si existe la idea de bien en el ámbito inteligible que otorga la esencia y la existencia a todo lo que es y existe, y además es inmutable, entonces existen normas que

descienden del primer principio de todo cuanto es y existe y que son deducidas mediante el razonamiento, y aplicadas en beneficio de la naturaleza del hombre. Por lo tanto, existe algo superior que puede ser contemplado, a lo cual se subordina tanto el alma, como su imagen y se puede ordenar todo aquello que puede ser ordenable por naturaleza.

I.II.III El ser humano y su participación en dos realidades: *esencia y existencia*.

Imagen y realidad en la línea dividida.

Platón representa los poderes²² de la visión e inteligencia del alma mediante una línea que será dividida en dos partes desiguales: de un lado, la potencia visible y por el otro la inteligible: «Sobre esta base, toma ahora una línea que esté cortada en dos segmentos desiguales, y corta luego, según la misma proporción, cada segmento, el del género visible y el del inteligible; y tendrás así en el mundo visible, de acuerdo con la relativa claridad y oscuridad de las cosas, una primera sección, la de las imágenes. Por imágenes entiendo ante todo las sombras, y después las figuras reflejadas en el agua o en las superficie de los cuerpos compactos, lisos y brillantes, y otras representaciones semejantes.»(Rep. 509 d; e ; 510 a). El siguiente paso será cortar cada una de las partes ya citadas en la misma proporción que como se dividió la totalidad de la línea. Existen dos realidades que la naturaleza facultativa del alma debe distinguir: la visible y la inteligible, la primera, *imagen* de la segunda. Si la imagen existe, es porque debe ser un grado de realidad que no es creado por la propia psique, no obstante esta última está condicionada a desarrollarse a partir de la primera en su proceso cognoscitivo. La *imagen* parece ser una imitación que cumple un propósito específico, puesto que si no fuera de esta forma, la psique humana no requeriría su uso. Platón nos ha dicho que el alma tripartita debe desarrollarse mediante la actualización de sus facultades prescritas, y si dentro de la zona visible se desarrolla por necesidad, eso quiere decir, que el alma tripartita, a la cual se ha referido Platón se encuentra subordinada a su naturaleza²³ que mantiene unidos dos principios distintos.²⁴ El alma tripartita es

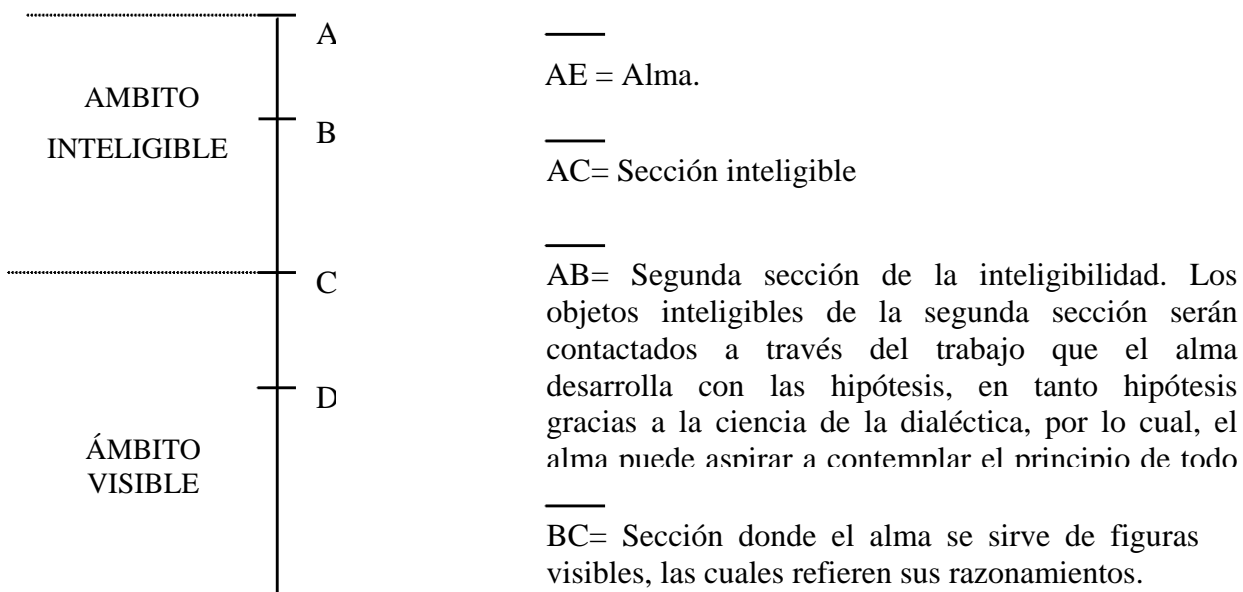
²² Platón determina la definición de *poder* como sigue:«Afirmamos que los poderes son un género de cosas gracias a las cuales podemos lo que podemos nosotros y cualquier otra cosa que puede. Por ejemplo, cuento entre los poderes la vista y el oído (...) No veo en los poderes, en efecto, ni color ni figura ni nada de esa índole que hallamos en otras muchas cosas, dirigiendo la mirada a las cuales puedo distinguir por mí mismo unas de otras. En un poder miro sólo a aquello a lo cual está referido y aquello que produce» (Rep. 477 c, d). El origen del *poder*, en tanto potencialidad, debe estar concebido en un ámbito ontológico que trasciende la definición de figura y color , entonces existe lo desconocido del poder, que puede llegar a irse descubriendo mientras éste se actualice mayormente.

²³ Platón, en *El Sofista*, en boca de Sócrates nos habla acerca de esta fuerza: «Sostendré, de todos modos, que lo que se llama «por naturaleza» está producido por una técnica divina, y, por una técnica humana lo que está compuesto por los hombres a partir de ello» (*Sofista* 265 e). Sobre la base del arte divino, se debe sustentar la técnica humana. Se infiere que la técnica causal es primigenia y está implícita de un modo o de otro en nuestras acciones, sólo hay que discernirla.

tan sólo una mezcla, y dista mucho de ser inmortal, pero esto lo analizaré cuando llegue a el análisis del alma.

El alma tripartita está *obligada* a seguir los límites que su naturaleza le estipula y lo que la línea dividida le marca, son límites precisos. La línea y sus partes se encuentran en proporción, luego existe *una ley que subordina las partes al todo*, manteniendo la prescripción natural en armonía. Sin embargo, si existe un todo y sus partes, eso quiere decir que el todo debe ser anterior a las partes,²⁵ para que éstas existan, de lo contrario, no habría absolutamente nada que subordinase las partes poniéndolas en el lugar que les corresponde. Si el alma busca, debe partir de una *imagen* del todo; el Estado es imagen del alma tripartita; el alma, debe tener su respaldo en el mundo *eidético* y este último debe tener su respaldo en el bien.

Representación de las dos funciones del alma y sus subdivisiones.



²⁴ En algunos diálogos de Platón, parece deducirse como principio general la necesidad de buscar el modelo según el cual, ha sido construida toda cosa, (*Rep.* 427 d y 500 e, trad. Conrado Eggers Lan; *Laques* 801 b). Platón, en *El Timeo* concibe dos principios opuestos: uno que es eterno y que no nace y no está sometido al devenir, y otro que no es nunca, pero nunca cesa de nacer: «Pues bien, en mi opinión hay que diferenciar primero lo siguiente: ¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué lo que, deviene continuamente, pero nunca es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia, mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, nace y fenece, pero nunca es realmente.» (*Tim.* 27 d, 28 a, trad. Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi).

²⁵ Platón nos dirá lo siguiente: «Lo que desde un comienzo hemos establecido que debía hacerse en toda circunstancia, cuando fundamos el Estado, fue la justicia o algo de su especie. Pues establecimos, si mal no recuerdo, y varias veces lo hemos repetido, que cada uno debía ocuparse de una sola cosa de cuantas conciernen al Estado, aquella para la cual la naturaleza lo hubiera dotado mejor» (*Rep.* 433 a, trad. Conrado Eggers Lan). Como vemos, la constitución de la ciudad virtuosa depende de que cada quien se dedique a la tarea que le es más conveniente por naturaleza, por ello se infiere que el fin de las partes de la ciudad será la felicidad y unidad social (*Rep.* 420 b), de suerte que los individuos que forman la ciudad aspiran a cumplir su fin natural al abocarse a su tarea destinada, sin embargo no podemos afirmar que los individuos en tanto medios se subordinen a la ciudad en tanto fin, sin antes establecer que el fin es anterior a las partes, tal y como lo piensa Aristóteles cuando nos dice «Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede decir una mano de piedra: pues tal será una mano muerta.» (*Aristóteles, Política*, 1253 a 12, 13, trad. Manuela García Valdéz).

CE= Sección visible.

CD= Sección de los sólidos en tres dimensiones:
animales, plantas y objetos de todo género fabricados
por el hombre

DE= Sección de las sombras e imágenes sobre el
agua.

Los límites de las potencialidades del alma están predeterminados, de suerte que existe *una medida* por la cual el alma tripartita puede irse midiendo a sí misma durante su proceso cognoscitivo. Tal medida no cambia porque es *una proporción geométrica* cuyas partes por naturaleza están en armonía con el todo. Cuando Sócrates invita a Glaucón para que se represente la línea dividida, éste no puede sacar esa línea de la realidad física, sino que más bien, le viene de su interior. Esto se demuestra de la siguiente manera: Si a un cuerpo como una madera, se le intentará quitar la materia, hasta igualarlo con el segmento de recta representado, nos daríamos cuenta que, al privarlo de materia lo más posible, nunca lograríamos quitarla toda. En este sentido, diríamos que si lo *representado* al interior del sujeto, respalda de algún modo las cosas físicas, es porque en lo *representado*, descansa la condición de posibilidad para que el sujeto inicie el proceso que lleve al alma hasta las ideas en sí.

Ei(kasi/a): Ejercicio en el cual, el alma es afectada por la conjetura.

La parte visible se ha de cortar, al igual que la inteligible, en proporción con la línea entera, de suerte que ambas partes se han subdividido. Si la parte visible se ha dividido en dos partes, es ciertamente, porque hay dos partes distinguibles una de la otra sin temor a error; con esta división de la línea y subdivisión de sus partes, podríamos pensar que existe una *norma de proporción* que le viene dada por naturaleza, puesto que Platón nos dice que lo opinable es a lo cognoscible, como la copia es a aquello de lo que es copiado(*Rep. 510 a*).

La primer parte de la sección visible, será de sombras e imágenes proyectadas en el agua o en la superficie de cuerpos sólidos, de suerte que hablamos de objetos visibles, sin clara definición, es decir, objetos de los cuales el alma no emite más que opinión al intentar identificarlos. La primera sección, por carecer de una buena definición a consecuencia de su carencia de luz es opinable, pues la interpretación no alcanza a ser buena. Si tuviéramos que interpretar una imagen con relación al objeto que la proyecta, tendríamos que, por ejemplo: si una persona se reflejara en un espejo, ella sin necesidad de tocar su superficie, obtendría su imagen, pero dentro del espejo, de suerte que podríamos hacer una distinción entre la persona y su imagen, a saber:

a) Por una parte, observaríamos que la imagen del espejo no es la persona misma, puesto que ésta permanece de un lado, sino que es algo *semejante* a ella que se encuentra en otro lugar. Si la persona tocara con la mano derecha la superficie del espejo, veríamos que del otro lado, la imagen tendría levantada la mano izquierda. Se demuestra la inversión en su imagen de la persona, luego, la imagen representa una imagen invertida de la persona.

b) La imagen, aun siendo imagen invertida de la persona que se refleja, posee algo de ella, es decir, que si no existiera la persona frente al espejo, no existiría su imagen en el espejo, lo cual nos demuestra que la imagen debe poseer, por mínima que sea, aunque sea una parte de la persona.

Por otra parte, a la sección de las imágenes corresponde un grado inferior que se ordena a la gradación de la parte visible que va de menos a más claridad con respecto a su objeto. Las sombras, por ejemplo, requieren ciertas condiciones en lo que refiere a los elementos que intervienen para su existencia, para alcanzar la máxima legibilidad dentro de su sección, a saber:

a) Si la superficie donde se proyecta la sombra, está más cerca del objeto proyectado, y es capaz de mantener la semejanza mayormente de la sombra con su objeto, pues, al tener una consistencia plana, esto cumplirá con una primera condición para que el objeto sea identificable en su sombra.

b) Una segunda condición requerida, será que el objeto que proyecta su sombra, no se encuentre en movimiento, pues en caso contrario, la sombra tendrá mayor incertidumbre, y se alejará más de parecerse a su objeto modelo.

c) Que la fuente de la cual provenga la luz, esté lo más cercana del objeto, del cual se proyectará su sombra.

Ahora bien, si tratamos de analizar mayormente dentro de nuestro conocimiento inmediato la relación que existe entre un cuerpo sólido y su sombra. Si imaginamos que nosotros somos sombras y nos desarrollamos bajo las condiciones de ese mundo, nos daríamos cuenta que no podríamos ver el sólido y la luz tenue que la proyecta; no podríamos ver más allá de lo que tenemos, una visión inferior (conjetura) que se adapta naturalmente a nuestro mundo de la sombra. Sin embargo, para poderse dar cuenta que existe algo más allá de las sombras, hace falta que esa posibilidad este en *potencia* en nosotros mismos en tanto capacidad, puesto que a un hombre no se le puede pedir más de lo que es capaz de dar, en tal sentido, para salir del mundo de las sombras sería necesario actualizar nuestras propias potencias que nos llevarían a empezar a percibir el sólido del cual la luz proyecta la sombra. El lugar de la sombra, en tanto objeto de dos dimensiones, como ya se vio, por un lado debe ser semejante al sólido y por otra distinto a él. De suerte que lo que observamos será una transformación del lugar, sobre la base de mayor luminosidad en el sólido, pues

el *lugar*, en tanto que en la sombra era de dos dimensiones, en el sólido es de tres; con ello se infiere que, el *to/poj* está indeterminado en la sombra y también está en proceso de definirse por el alma.

La sombra participa del ser en la medida en que existe un sujeto que la hace participar, puesto que la sombra por sí misma no tiene *sentido*, más bien, quien le da sentido es el sujeto quien tiene la capacidad de *relacionarla* con un *modelo* que intuye. El alma ve lo que tiene sentido para ella en su exterior, ese sentido debe estar respaldado a su interior, es decir, así como el Estado es una imagen del alma, el sentido del mundo es imagen de las potencias del alma que intentan actualizarse. La sombra cumple una función, al ocupar un *lugar* que se va construyendo dentro del proceso epistemológico del alma; en ese sentido, la sombra es un ente que está siendo representado, el cual está en proceso de llegar a ser y aspira a encontrarse en identidad con el modelo que el alma intuye. Sin embargo, el alma no podría procesar absolutamente nada si no es a sí misma, puesto que si lo que se busca encontrar son los *eide* y la *imagen* es inmediata al proceso, se sigue que los entes formales no son otra cosa más que la representación del alma al interior del proceso. El alma actualiza sus potencialidades, y eso es correlativo al modo en que se expresan los entes cualitativamente en el mundo.

Para poder explicar (*lo/goj*) (*Teeteto 206 c*), en cuanto imagen o sombra, el pensar se debe manifestar como una articulación entre verbos y nombres. La explicación se inscribe en el lenguaje, pero el lenguaje no puede ser, sino una imitación formal de las cosas que vemos, y en definitiva, para no alejarnos de nuestra argumentación, las cosas que vemos son representación de las cosas que pensamos. Nos movemos sobre la subjetividad que construye y ordena para sí la diversidad de las cosas. Existe una dependencia de la heterogeneidad de las cosas para con las ideas. Las cosas parecen estar implícitas en el devenir, mientras que las ideas parecen estar privadas de él y lo único que las uniría es el nombre de las cosas, es decir, el lenguaje, pero esto lo explicaré más adelante.

***Pi/stij*: Ejercicio por el cual el alma es afectada por la creencia.**

La segunda sección visible está representada por todos los animales que nos rodean, plantas y objetos de todo género fabricados por el hombre (*Rep. 510 a*). Platón nos refiere que los objetos de la segunda sección, son cuerpos de tres dimensiones, pues si comparamos a los animales y plantas con sus sombras e imágenes, nos daremos cuenta que los caracteriza algo muy peculiar; por una parte, a los primeros les corresponde mayor definición, mientras que, a los segundos, menor definición dentro del proceso de conocimiento. Si pusiéramos un objeto frente a un espejo para verlo a él y su imagen al mismo tiempo, veríamos que la imagen estaría *disminuida* en mucho y para poder observar en la imagen lo que no podemos

captar del objeto, tendríamos que girar el objeto original, pues, no decimos que podemos meter la mano en el espejo para mostrar lo que él no tiene. La imagen es bidimensional y los objetos de la segunda sección visible han ganado una dimensión más, de suerte que podríamos decir que la visión ha superado las sombras e imágenes gracias a la luz y a perfeccionado mayormente su lugar.

La primera sección parece ser copia de la segunda, pero, al mismo tiempo la sección visible es copia de la inteligible, pues Sócrates nos dice: <<¿Estarías luego, continué, dispuesto a reconocer que hay una división de lo visible con arreglo a lo verdadero y lo falso, de modo tal que la imagen es al modelo como lo opinable es a lo conocible?>>(Rep. 510 a), de suerte que la totalidad del alma, guarda proporción con cada una de sus partes, puesto que si la segunda sección visible es mayormente alumbrada, entonces está más cerca del bien que la primera sección visible. La segunda sección visible, por alcanzar una mayor definición, en proporción a la luz que lo alumbra, adquiere el postulado que repite Sócrates, a saber: que lo opinable es a lo cognoscible, como la copia es a aquello de lo que es copiado(Rep. 510 a). En otras palabras, mientras más luz alumbre al objeto de que se trate, mayor verdad y bondad se le añade, por tanto, será mayormente visto y conocido. ¿Acaso no sería una verdad afirmar que vemos lo que la luz nos deja ver, *un modo de ser* de la luz misma?.

Dia/noia: Ejercicio discursivo que muestra el Ser como ente lógico.

La primera sección de la parte inteligible, se caracteriza porque aún se basa como en imágenes, copiadas de la segunda sección visible, que sirven para poder ascender a la segunda sección inteligible. La primera sección inteligible, sería aquella que todavía se vale de imágenes conceptuales, es decir, es *el pensamiento discursivo*. Sócrates nos dice: <<Pues también debes de saber que se sirven de figuras visibles(geómetras) y hacen discursos acerca de ellas, aunque no pensando en éstas, sino en aquellas cosas a las cuales se parecen, discurrendo con vistas al cuadrado en sí y la diagonal en sí, y no con vistas a la que dibujan y así con lo demás. De las cosas mismas que configuran y dibujan hay sombras e imágenes en el agua, y de estas cosas que dibujan se sirven como imágenes, buscando divisar aquellas cosas en sí que no podrían divisar de otro modo que con el pensamiento.>>(Rep. 510 d; e). Si Sócrates nos advierte que el pensamiento discursivo, se vale todavía de figuras visibles, eso quiere decir, que el alma en su discurso no se desprende de la imagen, pero al mismo tiempo que el alma necesita la imagen si quiere desarrollar su proceso epistemológico, que lleva consigo un fin, el de aspirar a contemplar el bien al contemplar y trascender las ideas en sí. El telos del alma, podemos decir, da fundamento al proceso, sin embargo, si ese fin es factible es porque el alma debe contener de alguna forma cierta intuición acerca de él, de lo contrario no habría razón para que el alma haga todo lo que hace. Si en la primera sección inteligible, piensa el alma en sentido de las ideas en sí, y la investigación parte de hipótesis hacia una conclusión(Rep. 510 b), eso quiere decir que esta

sección estará dominada por la lógica, es decir, por un proceso rigurosamente científico²⁶, ya que, el propio Platón nos dice: <<No ignoras, creo yo, que quienes se ocupan de geometría, aritmética y otras disciplinas similares, parten de la hipótesis de que existen el número par y el impar, diversas figuras, tres clases de ángulos y otras cosas emparentadas con estas en cada disciplina, y proceden luego como si las conocieran, cuando en realidad no las han tratado, sino como hipótesis; por lo cual estiman que no tienen en absoluto por qué dar razón de ellas ni a sí mismos ni a los demás, dándolas así por evidentes a todos. De ellas arrancan, en suma, para recorrer lo que les resta, hasta terminar, por deducciones consecuentes, en la proposición por alcanzar la cual emprendieron la marcha.>>(Rep. 510 c). Las hipótesis²⁷ son, ciertamente, supuestos no probados, pero que se utilizan como base para inferir lógicamente conclusiones no-contradictorias. El proceso lógico hipotético *precede y determina el proceso por el cual* el alma aspira contemplar las ideas en sí.

El discurso no puede ser, sino una imitación formal de las cosas que vemos, y en definitiva, las cosas que vemos son *representación* de las cosas que pensamos. Nos movemos sobre la subjetividad que construye y ordena para sí la diversidad de las cosas, en este sentido, existe una dependencia de la heterogeneidad de las cosas para con las ideas. Las cosas parecen estar implícitas en el devenir, mientras que los *eide* están privados de él y lo único que une a ambos es el nombre de las cosas, el discurso. La contradicción entre ambos ámbitos quizá puede evitarse si se pasa por alto la autonomía del principio material, puesto que ese principio es más bien como un accidente, obstáculo para la identidad entre lo externo e interno del alma. Aristóteles nos dice: <<Por ello Platón dice en el *Timeo* que la materia y el lugar son lo mismo, pues aquello que puede recibir una determinación y el lugar son uno y lo mismo. Allá habla de lo que puede recibir una determinación de otro modo que en las llamadas “doctrinas no escritas”.>>(Aristóteles, *Física*, 209 b10). Aristóteles nos remite al diálogo *Timeo*, pero al mismo tiempo, a las conferencias orales de Platón, lo que nos estimula a afirmar que para Platón lugar(to/poj) y materia son lo mismo;²⁸ eso nos haría suponer que Platón no estudia el contenido material y el lugar como distintos, sino como lo mismo; sin embargo, tal tesis habría que trabajarla con pinzas. Lo cierto, a mi modo de ver, es que a Platón le interesa únicamente el lugar en tanto dimensión puramente formal, lo que se puede demostrar de la siguiente forma: para Platón, el *eidos* es la esencia de las cosas, sin embargo para que el alma ascienda al *eidos* en tanto que modelo, debe

²⁶ El proceso contenido en la primera sección inteligible, no debe ser otro más que un proceso epistemológico, que antecede a la explicación de la dialéctica. El proceso de la diánoia, como intermediaria entre la opinión y el saber, se fundamenta sobre la base de supuestos concatenados para encontrar solamente la no-contradicción lógica, pues en esta sección no existe una conexión con la idea de bien. La racionalidad del proceso de la diánoia la recupero del libro *El sol, la línea y la caverna*, donde se nos dice:<<Si en la primera sección de la línea, Platón ejemplifica con matemáticos y con supuestos de tipo matemático, es por dos razones básicas: a).Porque es el caso típico del uso de supuestos de un pensamiento que pretende ser científico; b)Porque ya tiene Platón a la vista el estudio de las matemáticas que examina en el libro VII>> (Op. cit., *El sol, la línea y la caverna*, p. 104)

²⁷ Platón define la hipótesis como:<<escalón, peldaño o trampolín, es lo que, aun verificado rigurosamente como las proposiciones matemáticas, todavía remiten a algo superior a ella misma: a la idea, en este caso, de Número, cantidad, etcétera>>(Op. cit., *Platón, República, comentario de Gómez Robledo Antonio*)

²⁸ Véase Platón, *Timeo*, 51 a,b; 52 a,d..

representarlo como una forma, y si la misión del alma es partir de lo múltiple hacia su esencia, y ese trabajo es solamente logrado frente a la negación de la materia en la abstracción, se sigue que en el trabajo que el alma realiza en el pensar, y por ende con el lenguaje, el principio material es accidental.

Si nos guiamos por lo que Platón nos dice en el *Timeo*, que el *participante* o receptáculo de las formas nunca es parte de las ideas y que las ideas nunca forman parte de él (*Tim. 52 a,c*), entonces podemos establecer que el proceso epistemológico por el cual el alma aspira trascender el devenir, debe trascender, por inferencia, el *receptáculo* en tanto principio sobre el cual se articula el mundo de la *imagen* que son sólo imitaciones de la realidad, para poder contemplar los modelos, puesto que las ideas son lo que no participa del receptáculo directamente, sino indirectamente, puesto que ahí residen sus copias. En su diálogo *Filebo*, Platón acepta cuatro géneros originarias de la naturaleza, a saber: lo ilimitado o infinito, el límite, la mezcla de los dos primeros y la causa de la mezcla y de la generación (*Filebo 23 c*) donde la mezcla son los objetos y sucesos del mundo fenoménico, las cosas que están en proceso de llegar a ser y que en realidad nunca son (*Filebo 27 a*), en contraposición con las ideas que siempre son. Sin embargo, aquí se podría hacer mención acerca de que lo ilimitado es la multiplicidad fenoménica y no un principio de las ideas. El proceso epistemológico del alma al aspirar aprehender la esencia de las cosas, la empieza a conocer sin materia, de suerte que la *imagen* de la esencia, sólo puede proceder del ente formal en el discurso, luego el eidos, sólo puede *representarse* como forma manifiesta que pone el alma en la base de todo conocimiento.

Si el matemático, parte de hipótesis de que existe lo par y lo impar, diversas figuras, y procede como si las conociera, al no dar cuenta a sí mismo ni a los demás, eso quiere decir, que existe cierta *intuición* en el alma de las ideas en sí, sin embargo la descripción racional, no alcanza a capturar la idea plenamente, por tanto solamente alcanzan a ser supuestos, pues no se tiene plena seguridad de lo que se dice. Platón nos dice que pensamos en pro de, por ejemplo, el cuadrado en sí y la diagonal en sí, a partir de supuestos, es indudable que el proceso pretende un ascenso, desde lo múltiple hacia la unidad de lo múltiple que no es aún la idea en sí, sino un ente universal intermedio, pero ¿cómo saber que se trata de una ascenso sin antes suponer una intuición que el alma tiene hacia lo que aspira contemplar? El alma, en tanto que asciende, debe, de alguna manera, ser intermediaria, luego, debe contener en sí misma, algo semejante a la idea en sí, y algo semejante a la multiplicidad, para poder acceder a los dominios, tanto de la una, como de la otra. Si decimos que el alma humana es intermediaria entre el ámbito de lo múltiple y el de las ideas en sí, entonces decimos que el alma humana, no es la una ni la otra, sino que participa de ambas. La primera sección inteligible, en su desarrollo, no alcanza a llegar hasta las ideas en sí, puesto que <<usa como imágenes aquellos mismos objetos que son a su vez copiados en las sombras o imágenes de la sección inferior, y que, por comparación con sus copias, sostenidos y estimados por realidades evidentes.>>(*Rep. 511 a*). Básicamente en la primera sección se establecen las conclusiones lógicas que priva de contradicción toda especulación.

No/hsij: Ejercicio inteligible que revela el ser en cuanto ser.

Los objetos de la segunda parte inteligible, Platón nos los presenta del siguiente modo: «<<Son aquellos con que la razón toma contacto por sí misma y por virtud de la dialéctica, tomando las hipótesis no por principios, sino por lo que en efecto son: hipótesis, es decir, peldaños y trampolines que le permitan lanzarse hasta lo no hipotético, hasta el principio de todo. Y una vez que haya tomado contacto con él, irá aprehendiendo la razón, en su camino inverso de descenso, todas las conclusiones, hasta la última, que derivan de aquel principio, y ya sin recurrir en absoluto a ningún dato sensible, sino tan solo a las ideas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en ideas.>> (Rep. 511 b). Cada una de las secciones y subdivisiones, parece ser, tienen su grado de distinción, en particular; hablando de las subdivisiones del ámbito inteligible, ellas tanto la inferior como la superior, parecen trabajar por analogía la una con la otra, pero cada una respetando la capacidad de cada cual; pues como dirá luego Glaucón «Y me parece también que el ámbito mental que es propio de los geómetras y demás científicos, lo llamas tú inteligencia discursiva, pero no intelección, porque la inteligencia discursiva es algo intermedio entre la opinión y la intelección.>> (Rep. 511 d). La parte inteligible, contiene una subdivisión superior que debe ser la inteligibilidad pura. La parte inteligible inferior, es una parte que por su condición, pasa por carencias en comparación con la superior, en lo que respecta a su contenido de bien. Si observamos bien, el orden de las subdivisiones de la parte inteligible, está condicionada por la claridad u oscuridad respectiva, es decir, que la intelección en su más alto grado, es accesorio para entrar en contacto con las esencias y la idea del bien; debemos observar detalladamente que en esta sección las hipótesis son sólo instrumentos o herramienta para que el alma aspire a contemplar su objeto, el bien, por lo tanto, debe estar mayormente iluminada por el Bien. La parte inteligible inferior, que es la *diánoia*, es la inteligencia discursiva; ella parece contener menor bien que la alumbre, en comparación con la parte superior, entonces parece ser sólo la imagen de la intelección pura.

En la *República*, la esencia de justicia y demás virtudes, ciertamente, deben estar a la base de la realidad de las cosas, tal cual deben de ser, y hacer aspirar al sujeto a la contemplación del Bien, fuente última de todo cuanto existe. La posibilidad de contemplar el Bien, da pauta para que el gobernante, y la razón, puedan cumplir su labor, tanto en la vida pública como en la privada. Si la parte racional del alma, debe dirigir a las otras partes, se debe, seguramente, a que es ella la que puede y debe conocer las exigencias ideales, es decir, entablar relación con las ideas, en tanto que el entendimiento, y no los sentidos pueden percibirlos (Rep. 507 b).

¿Qué es lo que la segunda sección inteligible representa? En el libro IV de la *República*, una vez que se ha atendido la justicia de la ciudad, Sócrates nos dice: «Con respecto a la idea de justicia, por consiguiente, el hombre justo en nada diferirá de la ciudad justa, sino que le será semejante» (Rep. IV, 435 b). De este modo, podemos discernir que la mínima semejanza sostenida entre el alma y la ciudad con relación a lo justo,

no hace suponer necesariamente que se conozca por completo la idea de justicia, puesto que se nos dice que tanto el alma como la ciudad justas, encuentran su comunión al estar relacionadas ambas con la idea de justicia, pero no nos dice que los actos justos encuentren su igualdad con la justicia en sí. Podemos inferir, que cuando hablamos de idea de justicia, nos referimos a un modelo mayormente perfecto, en comparación a lo que resulta de los actos justos. Todas las virtudes, ciertamente, corren con la misma inferencia, puesto que, al final del libro IV, aunque Sócrates se haya declarado satisfecho con los resultados de su examen sobre la justicia, la verdad es que las dudas continúan, pues también declara él que para tratar sobre la esencia de la justicia de un modo satisfactorio, habría que seguir un camino más largo y prolijo (*Rep. 435 d.*). La idea de seguir un camino más largo, nos hace suponer que entre la idea de justicia y los actos justos, existe una diferencia; entonces, para llegar a capturar la esencia, *debemos abordar una búsqueda ontológica que más parece un rito que se lleva a cabo en el lenguaje*, para aspirar encontrar la raíz que da origen al concepto de justicia. *La idea de justicia, en cierta manera, se halla más allá de su definición, luego, la trasciende. La posible explicación de la esencia de justicia está minimizada en mucho al expresarla en una analogía, y qué decir de la idea de bien. Con ello, se podría decir que Platón no puede develar la justicia en sí misma contenida en el receptáculo ontológico (ente formal), sino solamente presentarla como copia para que la inteligencia discursiva la asimile, pero eso no quiere decir que la copia sea lo mismo que lo original.*

Platón nos indica que el guardián tiene la imperiosa necesidad de investigar el objeto de la ciencia más alta, a través de la vía más larga (*Rep. 504 d*), eso quiere decir, que las esencias de las cosas, que son inferiores ontológicamente al bien, no se les podrá conocer con perfección, sin antes ascender a la contemplación del Bien y con ello se fundamenta que el verdadero conocimiento es posible sólo sobre la base de la deducción. Para trascender hacia la contemplación del Bien, el método lógico debe ser superado, pues si observamos, Sócrates nos dice al respecto «Y si quieres saber lo que opino, Glaucón, es posible que no vayamos a captar nunca nada rigurosamente, con métodos como los que estamos empleando en nuestra discusión, pues el camino que nos llevaría a ello es más largo y prolijo. Nuestro método, no obstante, no es indigno tal vez de nuestras pláticas e investigaciones anteriores.» (*Rep. 435 d*). El método del largo rodeo, nos interna, ciertamente, en un sentido ontológico, es decir, en aquello que trasciende el ámbito de las delimitaciones de las cosas. Al ámbito ontológico, no se puede tener acceso por las palabras, sino a condición de hacerlo con imágenes, pero al hacerlo así, se privará al original de mucho. El lenguaje, en ese sentido es limitado, pues no podrá abarcar una explicación racional totalmente acerca de las esencias y el Bien en sí mismo, y esto, se demuestra cuando Sócrates dice: «¿Y sí, por el contrario, dije, te parece justo que hable uno de lo que no sabe como si lo supiese?» (*Rep. 506 c*). ¿Acaso no podríamos vislumbrar cierto tipo de fe en las alegorías, con las cuales se argumentará el nexo del alma con el Bien? Cuando no se puede asegurar el perfecto conocimiento de lo que se habla, entonces, existen dos posibilidades que se podrían inferir, a saber:

a) Por una parte, en Platón, su argumentación acerca de la idea de bien, toma un matiz peculiar que lo diferencia de la poesía, pues en él hay algo que unifica, o en lo cual concurre todo lo que se ve y se piensa por parte del alma, el Bien supremo. Si la ciencia más alta, es la que toma como objeto de estudio la idea de Bien, entonces se infiere que la mayor realidad posible es la del Bien, y existen otras realidades inferiores, conforme haya un mayor o menor alejamiento de la idea de Bien. La condición de posibilidad para que la mente humana contemple el bien, sería a partir de que el alma contara de alguna forma con la intuición de éste, de lo contrario todo sería vano. Pero tener intuición del bien es muy diferente a tratar de contemplarlo, pues esto último requiere desprendimiento por parte nuestra del mundo definible que conocemos.

b). Podríamos adaptar la situación del alma filosófica a lo que argumenta Platón en el libro X, en el sentido de que los poetas, serían simples constructores de apariencias y no entenderían nada del ser (*Rep. 600 b*), luego, hablan por hablar, con lo que la filosofía vendría a ser una especie de poesía.

Proceso dialéctico del pensamiento.

En su diálogo *Teetetos* Platón, en boca de Sócrates, describe el pensar como un discurso (lo/goj) que lleva a cabo el alma consigo misma, acerca de las cosas que estudia: <<Al discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración(...) En conclusión, al acto de opinar yo lo llamo hablar, y a la opinión un discurso que no se expresa, ciertamente, ante otro ni en voz alta, sino en silencio y para uno mismo.>> (*Teeteto 189, 190*).²⁹ El pensar o juzgar no es otra cosa más que un diálogo silencioso del alma consigo misma, en tal sentido, el paso de la opinión a epistème (e)pisth/mh) se lleva a cabo a partir del movimiento dialógico del alma. En Platón, la perplejidad es signo del filósofo, pues en su diálogo *Menon* nos dice: <<Que no haces otra cosa que producir perplejidades en ti mismo y en los demás>> (*Menon, 80 a*). En el *Teeteto* nos dice: <<Como no lo saben, no dicen esto de mí, sino que soy absurdo y dejo a los hombres perplejos>> (*Teeteto 149 a*). Tal característica del filósofo, lo presentan como generador de aporías en sí mismo y en los demás.

Enrique Hulsz Piccone, nos dice acerca de la aporía en Platón: <<La situación aporética es una manifestación de la finitud del logos. Es la experiencia de saberse insuficiente para abarcarlo todo, la conciencia de que aquello de que se habla y en que se piensa excede los estrechos límites de la palabra y el concepto (...) La aporía exhibe el rasgo de la negatividad: en vez del ser, la palabra consigue el no-ser. La inmediatez de este no-ser revela la ignorancia, hace que el logos presienta la cercanía del silencio, enfatiza, en suma, la carencia y la desposesión constitutivas del logos.>> (*Platón, Diálogos tardíos: 'Aporía y*

²⁹ Véase la misma idea en *Carmides 166c-d*; *Sofista 263e*; *Filebo 38c-39d*; *Timeo 376c*.

dialéctica en el Teeteto, p. 89, 90). Como vemos, la suspensión del juicio es consecuencia inmediata de la aporía, que lleva a la cancelación de las contradicciones y enseña que el movimiento de la mente se supera gracias al movimiento dialéctico.

El filósofo tiene características que lo hacen ser el único que puede acceder a la ciencia dialéctica en la *República*, para poder gobernar el Estado. La dialéctica reposa sobre un modo de ser peculiar del filósofo en la virtud. Tratemos de averiguar por qué el filósofo es el único que merece la aprehensión de la dialéctica para, con base en ella, pueda contemplar la idea de bien. En su diálogo *Teeteto*, Platón nos dice lo siguiente:

<<Que los que han rodado desde jóvenes por tribunales y lugares semejantes parecen haber sido educados como criados, si los comparas con hombres libres, educados en la filosofía y en esta clase de ocupaciones(...) *Estos últimos disfrutaban del tiempo libre al que tu hacías referencia y sus discursos los componen en paz y en tiempo de ocio*(...) Y no les preocupa nada de la extensión o la brevedad de sus razonamientos, sino solamente alcanzar la verdad³⁰ (...) Ocurre, más bien, que en realidad solo su cuerpo está y reside en la ciudad, mientras que su pensamiento estima que todas estas cosas tienen muy poca o ninguna importancia y vuela por encima de ellas con desprecio(...) Todo lo investiga buscando la naturaleza entera de los seres que componen el todo, sin detenerse en ninguna de las cosas que le son próximas(...) cuando una persona así en sus relaciones particulares o públicas con los demás se ve obligada a hablar, en el tribunal o en cualquier otra parte, de las cosas que tiene a sus pies y delante de los ojos, da que reír no solo a las tracias sino al resto del pueblo. Caerá en pozos y en toda clase de dificultades debido a su inexperiencia, y su terrible torpeza da una imagen de necedad (...) El primero que ha sido educado realmente en la libertad y en el ocio, es precisamente el que tú llamas filósofo.>>(Teeteto, 173, 174, 175).

El filósofo tiene una característica peculiar que lo hace poseedor de una libertad genuina, pero esa característica está condicionada a que éste busca la verdad y si de algún modo la busca, es porque es capaz de encontrarla, es decir que si la verdad no existe, entonces el filosofar se torna superfluo; pero, el filósofo, sobre la base de asegurar que la verdad existe, posee la capacidad en sí mismo para culminar la empresa que se propone. El filósofo debe volverse hacia sí mismo, o ser autoreflexión o mente pensante, o bien como el retorno del efecto a la causa. Platón nos dice que el alma filosófica es conducida por su Demon hacia Cloto y puesta bajo su mano y el giro del huso movido por ella (*Rep.* 620 e). Es como si el filósofo buscara regresar a lo auténtico, hacia la divinidad residente en sí mismo. Sin embargo, el filósofo no podría absolutamente contactarse con su *Demon* si no existiera un nexo entre estos.³¹ No todos poseemos esa capacidad según Platón, puesto que, de lo contrario él hablaría de que todos pueden llegar a ser filósofos, lo que no afirma, pues existen hombres que miran solamente la inmediatez de su realidad y los filósofos que miran más allá de su inmediatez para los cuales no importa la utilidad práctica. Otra característica peculiar del filósofo es su *tranquilidad* y su *ocio*. Si el filósofo tiene afán por encontrar la verdad por encima de todas las cosas, esto lo determinan con un específico modo de ser, pues el fin está determinando el medio. El filósofo persigue un fin

³⁰ En su diálogo la *República*, Platón vuelve a remarcar esta idea acerca del filósofo <<Del filósofo, por tanto, diremos que apetece la sabiduría, no en parte sí y en parte no, sino por entero (...) Pero al que con mejor voluntad quiere gustar de todas las ciencias, a quien un alegre impulso lleva a estudiar sin saciarse nunca, a éste le llamamos con justicia filósofo.>> (*Rep.* 475)

³¹ Existe una concepción por parte de Proclo acerca de que existen ligaduras que encadenan el universo en una indestructible unidad como las que mantienen ligadas a los hombres con las potencias superiores (*R. J. Enrique, Lo platónico en el siglo V p. C: Proclo, p. 36*). Platón nos dice en el *Timeo* que el Demiurgo dio a los astros y al mundo un movimiento circular que es el que conviene al intelecto y reflexión, y que una cadena de imitaciones sucesivas de lo que se mueve en círculo, el movimiento más bello, lleva a Dios algunos cuerpos que están en el mundo por el eslabón intermedio del entendimiento(*Platón, Timeo, 34 a; 89 a*)

que de algún modo debe ser semejante a los medios que utiliza para llegar a contemplar la verdad, pues no decimos que si un carpintero desea construir un mueble de madera utiliza como herramienta una cuchara de albañil, sino que utiliza únicamente lo que le hará cumplir con su objeto. Si los medios que el filósofo utiliza para alcanzar la verdad, son la tranquilidad y el ocio, eso quiere decir que quien persigue la verdad, está afectado por estas cualidades que crean un modo de ser específico del alma humana. El filosofar está por encima de todo un actuar libre, y si se nos ha dicho que el filosofar apunta a alcanzar la verdad, se sigue que quien tiende a la verdad es libre gracias a ella. La verdad hace libre al filósofo, se infiere que éste al tomar contacto, o estar afectado por otra cosa que no es propiamente lo que él es en ese momento, tiende a ganar la libertad. Si también se nos ha dicho que el filósofo debe despojarse de toda pretensión de utilidad práctica frente a las cosas, quiere decir que a la base de su actividad filosófica se encuentra el *reposito* que tiene mucha semejanza con el ocio. La verdad, debe tener una relación muy íntima con el ocio, en consecuencia, el principio primigenio del cual parte la verdad de todas las cosas puede ser conectada a partir del estado de ocio del cual únicamente goza el hombre libre.³²

En el diálogo *Fedro* de Platón nos dice que cuando el alma se encuentra en el lugar supraceléstico, contemplando lo verdadero, al propio tiempo se alimenta.³³ Existe un lazo que le viene al filósofo en su filosofar, cuando desea alcanzar la verdad, y este no puede ser más que el estado de reposo del alma que escucha el silencio y comprende la voz divina que nos habla, que nos inspira y que se mueve en nosotros al tomarnos como instrumento de su palabra, al nosotros entrar en *analogía* con la divinidad.³⁴

La idea de Bien en la *República*, es la última realidad a la cual el alma aspira ascender, puesto que <<Aquello, pues, que toda alma persigue y por lo cual hace todo lo que hace, cuya existencia adivina, pero sin poder, en su perplejidad, aprehender suficientemente lo que pueda ser, ni apearse a ello con una creencia tan sólida como con respecto a las demás cosas(lo cual es causa, además, de que no pueda derivar de ellas la utilidad que puedan darle); en lo concerniente, pues, a algo que es de tal naturaleza y de tamaño importancia,>>(Rep. 505 e). La ascensión del alma para contemplar la idea de Bien, no puede ser cosa solamente de un proceso epistemológico, sino más bien, la superación de tal proceso. El principio no-hipotético, al cual arribará el guardián en la segunda sección inteligible (según la alegoría de la línea dividida), el Bien, no tiene a mi parecer, como intermediario, un proceso racional, es decir, un proceso por el

³² Platón nos afirma que el filósofo busca la sabiduría total y no solo parte parte: “el alma del que verdaderamente filosofa está siempre pronta a echar mano del todo y del conjunto, de lo divino como de lo humano” (Platón, *República*, 485 b; 486 a).

³³ Véase *Fedro*, 247 d.

³⁴ Heidegger nos dice: <<Filosofía es el corresponder efectuado auténticamente, el corresponder que habla, en la medida en que presta atención al llamado del ser. El corresponder escucha y obedece a la voz del llamado. Lo que como voz del ser nos llama, dispone nuestro corresponder. “Corresponder” quiere decir pues: ser (estar) dispuesto, entre dispósé, a saber: desde el ser del ente. Dis-
pósé significa aquí literalmente: expuesto, iluminado y de esta manera re-puesto en las múltiples relaciones con lo que es. El ente en cuanto ente dispone al lenguaje de una manera tal que el decir esta en acorde con el ser del ente>> (Heidegger. *¿Qué es esto, la filosofía?*. p. 47). No podemos hablar de un ejercicio dialéctico por el cual el filósofo que cuando así lo desea puede contemplar lo divino, sino más bien, ese ejercicio debe contener una especie de pedir frente a una jerarquía superior como la divina.

cual, los argumentos lógicos que concatenan premisas puedan llegar a una premisa suprema que abarque el bien, pues, en este sentido, se hablaría de una especie de escalera, cuyo peldaño final, puede imaginarse conforme se avance en los primeros. Más bien, ese proceso, está aún incipientemente explicado por Platón. No se puede concebir que el alma ascienda a una máxima realidad ontológica sin desprenderse de la lógica racional. Pues, por ejemplo: no decimos que si un círculo lo dividimos en partes, que la parte asciende al todo, pues sería incorrectamente dicho. La parte, no puede conocer el todo (en tanto que dominar), sino solo aquello que es semejante al todo, y que se inscribe dentro de los límites de la parte, como por ejemplo, *tratar de imaginar* la posible jerarquía del todo. La parte, no puede ser el todo, ni el todo la parte, sino, más bien, decimos que la parte está contenida en el círculo, pero el círculo, por otorgar su naturaleza a la parte, debe estar integrado a la parte, a través de la regla primigenia que le viene a la parte del todo, es decir, que es parte de un todo.

Si el alma adivina la existencia del Bien, eso quiere decir que el alma no gobierna el bien, sino que, mejor dicho, el bien gobierna el alma, pues ésta no puede alcanzar a conocerlo suficientemente (*Rep. 505 e*), se infiere, que la posibilidad de ascender al bien, no depende de la voluntad solamente del alma, sino también de su virtud. La racionalidad del alma, la conduce a despertar una facultad, y que le permite a ésta, contactarse con el Bien indirectamente. La facultad despertada, debe tener su origen en la parte inteligible superior, la que desciende como convicción a las secciones inferiores, pues la seguridad, la que nos empuja a conocer figuras como sombras, después cuerpos como animales, etc.; trabajar con hipótesis en la primera sección inteligible, no serían en definitiva útiles, sin antes reconocer el objeto que las mantiene siendo lo que son, es decir, el Bien. Existe una especie de fe que desciende y transforma nuestras facultades del ver y pensar, y dirige el alma hacia el Bien, por lo tanto, es una facultad que ocupa su lugar para que la racionalidad humana pueda cumplir con su cometido. La *dialéctica* por sí misma, no podría hacer que el alma tome contacto con la idea de bien, al igual que una escalera, sino que, hace falta una facultad intermedia entre el alma y el Bien, que lleve a entablar la relación, y que soporte el proceso epistemológico del alma con convicción, pues la posible relación parece requerir un desprendimiento del alma de todo cuanto conoce y ha conocido para aventurarse hacia una situación que ha destruido todo límite. Platón solamente, nos dice de la dialéctica, que tiene como objeto las ideas, y especialmente la del Bien, designada como principio último «no-hipotético». Si pudiera ejemplificar de alguna forma el proceso que se lleva a cabo por la segunda sección inteligible, la compararía a un camino que termina y frente al cual se mira un precipicio, una voz te dice que continúes pues el camino no ha terminado, pero miras el precipicio y únicamente tu fuerza de fe te haría continuar, a costa de lo que sea.

El Ser, posiblemente se revela en el ejercicio noético del alma.

El alma en la *noésis* tiene la posibilidad de vincularse con lo divino y al parecer, lo divino no entiende de azar,³⁵ puesto que si así fuera, no hubiese una racionalidad descendiente a los hombres. El ser se *revela* en la mente de un hombre como un *theios logos* (un hablar de los dioses a los hombres). La revelación debe tener características muy peculiares, puesto que una jerarquía superior no puede comunicar a una inferior cosas que ésta no desea escuchar. En este sentido, la mente del hombre se comporta como medio para comunicar la verdad, luego se parecería a un oráculo. El discurso del alma, que ejercita la *noésis* tendría de este modo la facultad de develar lo real, es decir, la capacidad de poner de manifiesto lo que ha sido, lo que es y lo que será, al ensanchar y ordenar su memoria. El fin del decir, es la obra, se trata de una acción que se iguala a su objeto, de un proceso en el que su teleología acontece como acción.³⁶ La vibración del discurso despierta un tiempo inmemorial, que en el curso del devenir, regresa de nuevo como presente, pues Zeus, para el griego es <<aquella cuyo poder permanece a través de un tiempo sin fin>>.³⁷

Lo divino se comunica con lo humano en la inteligibilidad pura, y eso nos lleva a establecer un hecho sin precedentes, a saber: La comunicación de lo divino con lo humano es posible, pero ¿sobre la base de qué, y cómo se lleva a cabo tal comunicación? Iniciamos nuestro estudio sobre la base de considerar que lo divino se comunica con lo humano.

En primer lugar debemos establecer que lo divino no puede ser lo mismo que lo humano. Existen dos cosas distintas que se juntan en la mente de un hombre; si fueran lo mismo no estableceríamos una comunicación entre estos dos ámbitos a manera de *revelación*, sino en forma directa tal como procede entre dos hombres. Lo divino tiene una jerarquía superior a lo humano y eso debe ser por algo, no obstante, si uno es superior al otro es porque participan ambos de una medida, así como el patrón es superior al empleado por el hecho de participar ambos de una diferencia económica, o de una clase social, la medida sería la posición que ambos ocupan y su relación dentro de una totalidad sistemática. La medida entre lo divino y lo humano, es que ambos ámbitos deben ocupar una función dentro de una totalidad, entonces su diferencia es la función que cumplen dentro de esa totalidad. Si los dos ámbitos pueden comunicarse, o mejor dicho uno dejarse oír y el otro saber escuchar (*revelación*), es a partir de establecer, en primer lugar que esa comunicación es posible y si es así, debemos preguntarnos cómo puede ser posible.

Para que lo divino deje escuchar su mensaje, el receptáculo debe tener alguna semejanza con ese mensaje, puesto que por ejemplo, en la naturaleza no observamos que si un recipiente tiene una función, la de recibir un contenido, ese recipiente no se ajuste a la naturaleza del contenido: Ejemplo el vaso que recibe el

³⁵ Platón nos dice al respecto: <<el dios, como dice también el antiguo dicho, que tiene el principio, el fin y el medio de todos los seres, avanza con rectitud, mientras lleva a cabo sus revoluciones naturales. Lo acompaña siempre la diosa Justicia que castiga a los que han faltado a la ley divina...>> (Platón, *Leyes*, 715 e; 716 a). Si el dios avanza con rectitud, eso quiere decir que va a cumplir con el objetivo que desea cumplir, lo cual estaría en contra de una naturaleza azarosa del dios.

³⁶ Aristóteles nos dice acerca de esto en *Metafísica* 1048 b 22, 23; <<Acción es aquella en la que se da el fin>>.

³⁷ Op. cit. Esquilo, *Las suplicantes*, 574.

líquido, la mente que recibe el conocimiento, el ojo que recibe la visión. En tal sentido, parece ser, existe una semejanza natural entre el receptor y el emisor, a razón posible. Si lo divino se comunica con lo humano, eso quiere decir que el mensaje comunicado, es por naturaleza comunicable sobre la base de cierta comunión entre quien da y quien recibe el mensaje. En los diálogos platónicos, Sócrates nos dice que las últimas verdades que determinan la existencia, no las sabe por sí mismo sino por haberlas oído.³⁸ Lo posiblemente comunicable por lo divino, puede ser captado por lo hu--

mano, a partir de cierta semejanza de lo humano con lo divino. Debe existir un modo de ser peculiar que adopte el hombre que ha de recibir ese mensaje, pues de lo contrario, el hombre no podría escucharlo. Esto Josef Pieper lo justifica como sigue: «Por revelación se entiende el acto primigenio –que rebasa toda comprensibilidad- de comunicación, en el que el habla divina «se deja» absolutamente «oír»» (*Pieper J, Defensa de la filosofía, p. 129*). Si el habla divina se deja oír en la revelación, eso infiere solamente una cosa, que aquel que preste atención, en sentido estricto, debe ser semejante, con lo que se deja oír, sólo de ese modo se desarrollará *la revelación*.

La semejanza de lo humano con lo divino no se posee en todo momento, ni por todo hombre, puesto que si así fuera, todos, sin diferencia podríamos conseguir la revelación, lo cual, es evidente, no acontece. La psique humana debe constar de un orden que le viene de lo divino y que solamente cuando ésta se encuentra ordenada, entra en consonancia con lo divino, pues de ese modo le es semejante a éste último. El hombre únicamente puede acceder a la revelación siempre y cuando posea orden o un estado peculiar del alma, y con ello restringimos la posibilidad de la revelación a todo hombre. Cuando el hombre inspirado recibe comunicación con lo divino, él se debe transformar, pero en qué sentido, y esto podemos argumentarlo del siguiente modo: En la naturaleza, por ejemplo, si mezclamos dos pinturas de la misma especie pero de distinto color, ello nos dará como resultado no los colores primarios sino su mezcla, de suerte que decimos, en tal sentido, que los colores primarios han tenido una transformación en la mezcla. Si juntamos a un hombre y una mujer y ellos produjeran un niño, lo que podemos observar es que el niño no es ni el hombre ni la mujer originales, sino más bien es una mezcla transformada con respecto a ellos. El hombre que recibe la revelación debe transformarse en otra cosa distinta a lo que era en un principio.³⁹

³⁸ Véase *Fedón, 61 d; Fedro 235 c; Timeo 20 d*.

³⁹ La forma de expresar la transformación del hombre que recibe la revelación es como delirio del inspirado, lo cual aparece en los escritos de varios autores griegos, como lo analiza Giorgio Colli en su libro “*La sabiduría griega*” p. 67, 87,89, 91:

1[A 10] Pero este dios es adivino, porque el frenesí y el delirio estimulan sobremanera la adivinación. Cuando ese dios llega a apoderarse de un cuerpo, Hace predecir el futuro a los que están fuera de sí.

Eurípides, *Bacantes* 297-301.

2[A 11] Pues bien, los bienes más grandes nos llegan por medio de la locura, que se nos concede por un don divino. De hecho, la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona, estando presas de la locura, han procurado a Grecia, tanto a los individuos como

Platón nos dice que percibir es callar,⁴⁰ sin embargo, estas palabras son para todos y para nadie, puesto que todos creemos entenderlo, pero al final de cuentas tal creencia es falsa. ¿Qué es callar? Acaso simplemente dejar de hablar, no emitir sonidos orales, o más bien sustraerse a la experiencia existencial, puesto que el pensar utiliza la inteligencia discursiva para desarrollarse. Callar requiere de algo más que dejar de articular sonidos lingüísticos, o pensados en silencio. Existe, parece ser, cierta renuncia de nosotros mismos ante la revelación,⁴¹ pero para poder ascender a otra cosa distinta, debemos contener en nosotros, de algún modo, algo semejante a esa cosa distinta a la cual ascendemos y por lo cual podemos relacionarnos con lo divino, lo que puede tender un puente. En nuestra alma, parece ser, tenemos en potencia, lo que se puede actualizar, de suerte que despertamos capacidades que permanecen en el hombre común y corriente dormidas. Si la comunicación entre lo divino y lo humano se puede establecer, eso debe ser a condición de que lo humano contenga algo de divino, y por eso lo divino puede ser comunicable a lo humano. Así como cuando mezclamos dos pinturas de la misma especie, pero de diferente color, la mezcla es posible a partir de

a la comunidad, incalculables beneficios, pero, estando en sus cabales, muy poco o nada. Como testimonio es digno de mención el hecho de que, incluso entre los antiguos, los que ponían nombre a las cosas no consideraban la manía (=locura) como algo vergonzoso o reprochable. De no ser así, no habrían vinculado precisamente ese nombre con la más bella de las artes, la que pronostica el futuro, y no la habrían llamado maniké (=arte loco). Pero, porque consideraban [la locura] como algo bello, cuando nace de una disposición divina, fijaron esa denominación. En cambio, los hombres de hoy, al no entender la belleza, introdujeron una *t* y la llamaron *mantiké* (=arte adivinatoria).

Platón, *Fedro* 244 a-c.

2[A12] En cuanto a la [locura] divina, la hemos dividido en cuatro partes, refiriéndolas a cuatro dioses: la mántica (=adivinación] la atribuimos a inspiración de Apolo; la iniciática a [inspiración de] Dionisos; la poética, a [inspiración de] las musas; y la cuarta, a [inspiración de] Afrodita y Eros...

Platón, *Fedro* 265 b.

2[A14] Aristóteles, por su parte, decía que en los hombres el conocimiento de los dioses surge de dos principios...Y ante todo, de lo que sucede con respecto al alma por causa de los entusiasmos anímicos que se producen en los sueños y por las adivinaciones. Porque, según él, cuando en el sueño el alma se presenta por sí misma, recupera su naturaleza, y predice y profetiza el futuro.

Aristóteles, *Sobre la filosofía* fr. 12 a.

2[A15] Porque, en cierto modo, lo divino que está en nosotros modifica todas las cosas. El principio del razonamiento no es el propio razonamiento, sino algo más poderoso que la ciencia o que la razón. Por eso, los antiguos llamaban dichosos a los que llevan a buen término cualquier cosa que emprendan, aunque no posean racionalidad; pero esos no deben tomar decisiones. De hecho poseen un principio más poderoso que la razón y que la decisión. Pero los que poseen la razón no tienen este principio; y los que se rigen por el entusiasmo no tienen esas capacidades, porque, al estar privados de racionalidad, simplemente adivinan. Por otra, parte la capacidad adivinatoria de estos sabios debe ser directa, sin quedar asumida por el razonamiento; sólo que algunos acuden a la experiencia mientras que otros se centran en la asiduidad de la contemplación. Pero esas cualidades pertenecen al dios. Él lo ve todo claro, el futuro, el presente y todo aquello de lo que este razonamiento se separa. Por eso, [lo ven] los melancólicos y los que sueñan la verdad. Así que este principio parece más poderoso que el razonamiento separado.

Aristóteles, *Ética a Eudemo* 1248 a 26 b.

⁴⁰ Véase Platón, *Gorgias* 508 d.

⁴¹ Platón nos dice en *La República* que el alma del que verdaderamente filosofa está siempre pronta a echar mano del todo y del conjunto, de lo divino como de lo humano (Rep., 486 a; 485 b). Jaspers nos dice: «ningún hombre sincero puede sustraerse a la opción entre religión y filosofía; o bien...renuncia a la autonomía ...o bien renuncia a ...la revelación.» (Op. cit., *Jaspers Karl, Filosofía*, p. 258). Parece ser que hay una intromisión de la *pistis* (confianza) en la cosa ésta de la revelación.

la semejanza entre las pinturas mezcladas; por una parte ambas pinturas son semejantes en el sentido que pertenecen a la misma especie, sin embargo, en otro sentido son distintas, pues cada una de ellas tiene sus propias diferencias específicas.

En el banquete platónico se dice que en el lugar supraceleste, el alma: mientras allí mira beatíficamente lo verdadero-existente se alimenta al propio tiempo.⁴² Para que llegue el hombre a contemplar tan elevadas alturas, se requiere la trascendencia de los sentidos, los que únicamente pueden captar la experiencia existencial. Si el alma se alimenta en la contemplación en el lugar supraceleste, se infiere que el lugar natural que desea alcanzar el alma es lo supraceleste, puesto que su alimento se encuentra ahí, en tal sentido, el alma pertenece por naturaleza a ese lugar, en consecuencia el alma debe ser inmortal, de lo que se sigue que el alma tiene la capacidad de comunicarse con aquello que es semejante a ella, lo divino e inmortal.

Platón, añade que las cuatro secciones ya descritas, proporcionan cuatro estados distintos al alma «a la sección más elevada, la intelección; a la segunda, la inteligencia discursiva; a la tercera dale la creencia, y a la última, la conjetura.» (*Rep. 511 d; e*), luego anticipa que los cuatro estados participan del alma, mientras participen sus objetos de verdad (*Rep. 511 e*). El Bien debe regular de alguna manera el orden de las secciones en el alma, al él mismo ser fin, y al mismo tiempo hacer posible la operación. El Bien, en tanto que sobrepasa en dignidad y poder la esencia, está por encima del mundo *eidético*, por tanto él debe ser quien dio origen a los *eide*. Al Bien, no puede tratársele sino a condición de que sea por *analogía*, por ello, siempre va a existir una *proporción* entre la sección inteligible y la visible en el alma.

I.III El alma: dualidad ontológica y unidad inmortal.

El debate que mantienen los participantes en el diálogo en *La República*, acerca de la justicia, desde el libro I, decide un rumbo de acción socrático hacia la demostración del alma tripartita. Sin embargo, al final del libro X, Sócrates afirma a Glaucón, en contra de toda la demostración del alma tripartita en el libro IV, que el alma verdadera es inmortal. Tenemos que detenernos en el análisis de ambos tipos de almas, para tratar de interpretar cómo se desarrolla el conocimiento en una u otra alma y cuál es la posible afección de ambas para encontrar la verdad.

I.III.I Alma tripartita.

Sócrates ha afirmado la identidad entre alma y Estado en la *República*, y con ello ha sugerido, para principiar la búsqueda tanto de la justicia como de su contraria una especie de ecuación matemática que

⁴² Véase *Fedro*, 247 d.

contiene una mezcla de elementos tanto verdaderos unos, como falsos otros, pero cuya validez tendrá que ser justificada sobre la base de las reglas del razonamiento. El autor ha encontrado tres clases que constituyen la ciudad y con ello tiene que verificarlo en el modelo, para establecer la identidad real, si esto no fuera posible, él regresaría nuevamente al principio de su estudio para evitar errores lógicos. Diré ante todo, y siguiendo el orden de las partes explicadas por el autor, qué es la parte apetecible y cuál su función en el alma. Qué es la parte racional y cuál es su función en el alma. Qué es la parte irascible y cuál es su función al interior del alma. Qué es la verdadera alma, en tanto inmortal.

Sócrates nos dice que una vez descritas las partes de la ciudad, habrá que indagar en la realidad interna del individuo, pues esta última ha sido precisamente el modelo, que se pretendió conocer al estudiarlo en su reflejo, la ciudad (*Rep. 434 d; 435 a*). Mas adelante, se nos dice, ya con la justicia en el individuo, que nos ayudamos de la ciudad para encontrar el modelo (*Rep. 443 c; 444 a*). El hijo de Sofronisco, nos dice en principio que habrá de establecer cómo es el alma, si consta de diversidad de principios o no, y ha creído soportar su tesis en el sentido de distinguir, una parte concupiscible, una irascible y otra racional, las cuales son modelos a los que se asemejan las partes de la ciudad (*Rep. 435 b*). Las tres partes del alma deben ser semejantes de algún modo a las tres partes del Estado, pues el conocimiento de la primera, no ha sido posible sino a través del conocimiento de la segunda. Se infiere que si el tratamiento de justicia e injusticia, están consideradas respecto a las relaciones sociales y esto ha sido catalogado como una imagen, entonces la verdadera realidad de ambos conceptos, no se hallan alojados en otra cosa más que en el interior del sujeto. Quien trata injustamente a sus semejantes, es porque está actuando en contra de su naturaleza, luego, su ignorancia, lo lleva a no ser él como internamente debe ser. Solo se da una posibilidad, realizar la necesidad natural, apegarnos a la fuerza que nos precede de origen y que nos determina en sociedad.

Distinción entre la parte apetecible y la racional del alma individual.

Sócrates, lleva a efecto su razonamiento que lo ayude a discriminar dos primeros principios constitutivos del alma; él, sustenta la premisa de que el sujeto, a un tiempo, le será imposible hacer o padecer cosas contrarias en la misma parte de sí mismo y con relación al mismo objeto (*Rep. 436 b*), de suerte que <<El alma del sediento, por tanto, en tanto que tiene sed, no quiere otra cosa que beber; esto es lo que desea y a ello se lanza.>> (*Rep. 439 b*). El movimiento que impulsa a beber al sediento, esta en proporción directa con una tensión interna, a consecuencia de un estado de carencia, el cual busca saciar al cuerpo del liquido que necesita. La tensión no podría existir a menos que habláramos de dos fuerzas contrarias una de otra, luego, dos principios. Si imaginamos la fuerza generada por un principio que a un tiempo desea beber y no, esto nos llevaría a concluir la inmovilidad del individuo, es decir que no se alterará su estado inercial, pues

una única fuerza se está contradiciendo a sí misma. En tal sentido y hablando con lógica decimos que lo que consideramos una sola fuerza, es más de una, pues la fuerza que impulsa a beber no puede contradecirse a sí misma, sino a partir de que otra fuerza de distinta especie lo haga, de lo contrario diríamos que la naturaleza de una fuerza generada al interior del sujeto, no concuerda con un fin específico, sino de muchos y al mismo tiempo, lo que nos llevaría a concluir con una fuerza sin razón de ser. El hijo de Sofronisco, se refiere a dos principios << ¿Y qué, pregunté, podría pensarse de ellos, sino que hay en su alma algo que les impulsa a beber y algo que los retiene, y que esto es distinto y superior a aquello que impulsa?>> (*Rep.* 439 c). La búsqueda de la bebida, no establece por sí sola que la bebida no contenga elementos dañinos a nuestra salud, y que la parte apetecible que indudablemente es ciega para percatarse de estas contradicciones, requiera de una parte que pueda percatarse de esto de algún modo, y que además esté inscrita, al igual que la sección apetecible, en la unidad del alma. No obstante, ese principio que retiene (razón) el impulso apetecible no puede ser una fuerza ciega que se asemeje a la parte apetecible, puesto que su labor no encuentra satisfacción en ser fin para sí misma, ya que, si así lo fuera, se desbocaría por tratar de satisfacer automáticamente el efecto de sus propios apetitos, por lo que una lucha constante de este tipo entre la parte apetecible y la racional, acabaría con la integridad del alma, y en definitiva, concluiría en una separación inmediata de los principios que la constituyen, pues la ley al interior del sujeto, sería la voluntad de poder y ambas partes la utilizarían para hacer prevalecer su dominio, lo cual no acontece.

No podemos desear por desear, sino que nuestros deseos tienen una razón de ser, luego, están subordinados a un fin. El fin de nuestros deseos no puede ser la voluntad de poder, pues ella parece no tener fin, ya que, en la medida en que obtuviéramos algo, se querría siempre más, es decir, es un desear por desear, luego, se infiere que no constituye un fin en sí mismo, pues para poder serlo debe satisfacer definitivamente al individuo, lo cual no acontece. El principio racional, debe tener por necesidad, algo más que lo diferencia de las apetencias, y es lo que le da rasgo peculiar, con dotes para dirigir la otra parte y administrar la justicia <<No sin razón, por tanto, proseguí, pretendemos que son dos principios distintos entre sí; y llamaremos a aquello con que se razona, lo racional del alma, y aquello con que desea y tiene hambre y sed, y queda agitado por los demás apetitos, lo irracional y concupiscible, y amigo de ciertos hartazgos y placeres.>> (*Rep.* 439 d). Existen dos principios distintos que no son de la misma especie constituyendo el alma. Si ambos pertenecen a especies distintas, quiere decir que no son homogéneos entre sí, pero sí lo son en particular, en su constitución natural, sin embargo, existe algo que subyace a las peculiaridades de ambos y que los inscribe dentro de una naturaleza, es decir que los principios, a pesar de las diferencias que los definen, tienen en común una fuerza que los mantiene unidos, ella es la fuerza natural.

El principio irascible del alma individual.

Existe un tercer principio, diferente a los otros dos que constituye el alma, es el irascible; él no puede ser otra cosa, sino el producto del punto de contacto de los principios anteriormente explicitados. El principio colérico trabaja para que los otros dos mantengan su jerarquía, dependiendo de la base socrática de <<que en el alma del mismo hombre hay algo superior y algo inferior; y cuando lo superior por naturaleza tiene bajo su poder a lo inferior, se dice, y por cierto con alabanza, que tal sujeto es dueño de sí mismo.>> (*Rep.* 431 a).

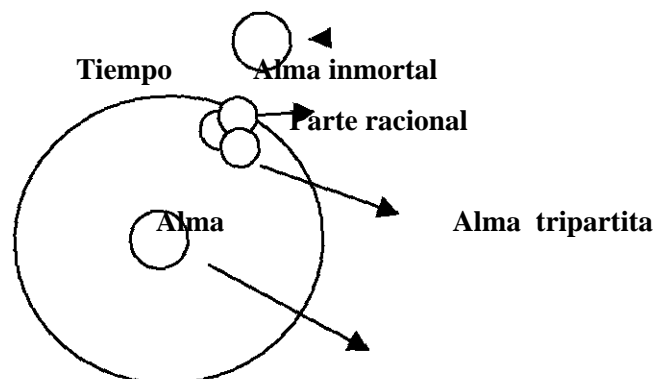
Platón, plantea el hecho de que el principio racional es superior al irracional; que el tercer principio, por ese motivo, debe estar al servicio del racional, para mantener el orden natural<< (...) antes bien hemos de asentar que, al levantarse una sedición en el alma, toma ella las armas a favor de la razón (...) habrá así en el alma un tercer elemento que será el irascible, auxiliar por naturaleza de la razón.>> (*Rep.* 440 e; 441 a). El principio irascible ha de estar del lado de la razón porque debe ser semejante a ella en mayor medida que con la parte irracional. La parte irascible, para que sea discriminada en el alma, no solo puede ser semejante a un principio, sino a ambos, para poder influir como nexo entre uno y otro. El tercer principio tiene una función primordial, respetar la parte que a cada una de las otras dos pertenece por naturaleza, respetando la jerarquía que le corresponde y su propia función. Si existen dos principios de especie contraria que constituyen el alma, y un tercero que pertenece a la unión de ellos, entonces, este último, es servidor de ambos, pues, por una parte, obedece a la razón que es la mejor parte del alma y, por otra, les hace un buen servicio a las pasiones al evitar con la razón que éstas destruyan la unidad del alma. La función natural de la parte colérica parece ser el brazo que actúa a las ordenes de la razón. El orden que se establece entre las partes, en tanto que gobierne quien debe gobernar y sea gobernado quien tenga que ser gobernado es una regla justa que subordina a las partes del alma a una ética que descende y domina el orden de las partes del alma individual.

I.III.II La unidad del alma inmortal.

Platón trabaja en la mayor parte del diálogo con la concepción del alma tripartita, sin embargo, al final del libro X de *La República*, nos va a mostrar la realidad cumbre del alma inmortal. El alma tripartita no puede ser de ningún modo inmortal, pues en la lógica argumentativa platónica, esa alma no es simple, sino compuesta; es decir, que para que algo pueda ser inmortal su constitución debe ser simple, pues:<<No es fácil que sea eterno algo compuesto de muchas partes y necesitado de una composición que no es la más bella, tal como se nos ha mostrado el alma (...) Que el alma es inmortal, el argumento que acabamos de dar, con los demás argumentos, nos fuerzan a admitirlo. Pero para saber cómo es en verdad, debemos contemplarla no como la vemos ahora, estropeada por la asociación con el cuerpo y por otros males, sino que hay que contemplarla suficientemente con el razonamiento, tal cual es cuando llega a ser pura.>> (*Rep.* X, 611 b, c). Con el argumento precedente, parece ser que el alma verdadera no es propiamente la tripartita, ni

mucho menos la que se encuentra unida al cuerpo, sino más bien, su realidad verdadera aún tiene que ser develada, puesto que ella finalmente es simple. El alma es inmortal y jamás perece (*Rep, X, 608 d*), además, el mal como la injusticia, la inmoderación, la cobardía y la ignorancia, pueden envilecerla pero no disolverla ni destruirla, sino solamente la llevan a la muerte más rápido, es decir la separan del cuerpo (*Rep. X, 609 b, c, d*). Si es realmente la naturaleza del alma ser inmortal y simple, entonces el alma tripartita es, tan sólo, una imagen que todavía se desenvuelve en el devenir y que, por consiguiente, es perecedera. El proceso de conocimiento por el cual el alma trascenderá su propia imagen primitiva y perecedera, debe ser el camino por el cual, ésta puede conocer su esencia simple, depurándose de todo cuanto envicia y encubre su verdadera naturaleza vía el razonamiento <<Hacia su amor a la sabiduría; y debemos advertir a qué objetos alcanza y a qué compañía apunta, dada su afinidad con lo divino, inmortal y siempre existente, así como qué llegaría a ser si siguiese a algo de tal índole y fuera llevada por este impulso fuera del mar en el que ahora está, desnudándose de las piedras y conchas que actualmente la cubren –porque hace sus festines en la tierra- y que crecen a su alrededor, como abundancia terrosa y pétreo, a causa de estos festines que son llamados ‘bienaventurados’. Entonces se verá su verdadera naturaleza, y si es compuesta o simple en su forma, qué es ella y cómo es. Pienso que por el momento hemos descrito razonablemente sus afecciones y formas durante la vida humana.>> (*Rep., X, 611 e, 612 a*). Ahora bien, si Platón en boca de Sócrates ha desenvuelto un proceso de conocimiento para el alma filosófica, se sigue que ésta busca trascender su condición humana y acceder a lo divino mediante el razonamiento. Se infiere una posible actitud del alma humana que apunta hacia aquello que desea alcanzar, el saber. Sin embargo, precede a tal actitud una afección, es decir, lo divino debe afectar el alma humana, y ésta debe estar en condiciones de ser afectada; por ello, Platón nos ha dicho:<<(…)Pues no hay ni ha habido ni habrá un carácter diferente en cuanto a excelencia que haya sido educado con una educación diferente a la de ellos (sofistas). Hablo de un carácter humano, amigo mío, ya que del divino hay que descartar la mención, como dice el proverbio. Debes saber bien, en efecto, que, si algo se salva y llega a ser como se debe, en la actual constitución de la organización política, no hablarás mal si dices que se salva por una intervención divina.>>(*Rep. 492 e, 493 a*).

La diferencia entre el alma tripartita y la simple e inmortal, podrá observarse durante el proceso de conocimiento del alma filosófica, y parece concebirse del siguiente modo:



Cuerpo

Existe una relación mutua entre el alma inmortal, la tripartita y el cuerpo humano. El proceso de conocimiento del alma filosófica debe concluir con la contemplación de su esencia, así como la contemplación de la idea de bien mediante la ciencia dialéctica. Lo que en el diálogo *Fedón* podrá ser visto después de la muerte, aquí en *La República*, será contemplado por el filósofo en vida. Por lo tanto, la contemplación debe tener su peculiaridad tal como la trata Platón en *La República*, pues el contemplar hace referencia a que el filósofo contactará lo divino, a través de la mente, cuando ésta trascienda la dualidad del alma tripartita y se encuentre la unidad inmortal del alma y su causa.

I.IV Identidad y diferencia entre ser y pensar.

La ley suprema a que se subordina el pensar es la identidad.⁴³ Todo lo que se puede pensar descansa sobre la base del principio de identidad, si no fuera así, el pensar sería imposible. El principio de la identidad, se nos muestra matemáticamente como sigue: $A=A$ (A es igual a A), donde, efectivamente, más allá de este principio que iguala el ser de un sujeto consigo mismo, no podemos conocer nada, puesto que es una tautología. Sin embargo, lo que parecería ser igual, podría constituir la interdependencia de un proceso. El alma humana en su aspiración por conocer, aprehende aquello que siempre es idéntico a sí mismo y que, en consecuencia, se encuentra fuera de todo cambio. El devenir, nos muestra que ninguna cosa permanece idéntica, sino al contrario, que la diferencia es la ley soberana. Existe como vemos, una contradicción radical entre ser y devenir, sobre los cuales se apoya el principio de identidad.

Platón nos ha dicho en su descripción de la imagen de la línea dividida, para representar las potencialidades del alma, lo siguiente: «Sobre esta base, toma ahora una línea que esté cortada en dos segmentos desiguales, y corta luego, según la misma proporción, cada segmento, el del género visible y el del inteligible; y tendrás así en el mundo visible, de acuerdo con la relativa claridad y oscuridad de las cosas, una primera sección, la de las imágenes. Por imágenes entiendo, ante todo, las sombras, y después las figuras reflejadas en el agua o en las superficie de los cuerpos compactos, lisos y brillantes, y otras representaciones semejantes.» (*Rep.* 509 d; e ; 510 a). De lo que acabamos de leer, se desprende, de las facultades cognoscitivas del alma, lo siguiente:

a).Que las subdivisiones de la línea, representan una estructura orgánica, cuya función específica de cada una de esas facultades, es posible gracias a su relación proporcional con el todo del alma.

⁴³ Véase Heidegger Martín, *Identidad y diferencia*, p. 61.

b). Que la mente humana es capaz de relacionar *imagen-original*, a partir de una regla de identidad, por la cual se aspira encontrar el fundamento ontológico que representa la imagen sensible. En ese tenor, la identidad *alma-Estado*, viene a ser solamente una hipótesis, en principio, que el alma postula para desarrollar y trascender el ámbito lógico, e inmediatamente después internarse en la segunda sección inteligible y con ayuda de la dialéctica, encontrar el fundamento ontológico, tanto del alma como del Estado. Pues Platón nos ha dicho:

<<-Creo que sabes que los que se ocupan de geometría y de cálculo suponen lo impar y lo par, las figuras y tres clases de ángulos y cosas afines, según lo que investigan en cada caso. Como si las conocieran, las adoptan como supuestos, y de ahí en adelante no estiman que deban dar cuenta de ellas ni a sí mismos ni a otros, como si fueran evidentes a cualquiera; antes bien, partiendo de ellas atraviesan el resto de modo consecuente, para concluir en aquello que proponían al examen.

-Sí, esto lo sé.

-Sabes, por consiguiente, que se sirven de figuras visibles y hacen discursos acerca de ellas, aunque no pensando en éstas, sino en aquellas cosas a las cuales éstas se parecen, discurrendo con vistas al cuadrado en sí y a la diagonal en sí, y no con vistas de la que dibujan, y así con lo demás. De las cosas mismas que configuran y dibujan hay sombras e imágenes en el agua, y de estas cosas que dibujan se sirven como imágenes, buscando divisar aquellas cosas en sí que no podrían divisar de otro modo que con el pensamiento.

-Dices verdad.

-A esto me refería como la especie inteligible. Pero en esta su primera sección, el alma se ve forzada a servirse de supuestos en su búsqueda, sin avanzar hacia un principio, por no poder remontarse más allá de los supuestos. Y para eso usa como imágenes a los objetos que abajo eran imitados, y que habían sido conjeturados y estimados como claros respecto de los que eran sus imitaciones.

-Comprendo que te refieres a la geometría y a las artes afines.

-Comprende entonces la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios, sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas. >> (*Rep. 510c, 511 a, b, c*).

Ahora bien, las consecuencias que se desprenden de lo anteriormente descrito, y que nos serán útiles para el análisis de la identidad *alma-Estado*, son las siguientes:

a). La teleología del pensar se encuentra indeterminado en el devenir, por ello, el pensamiento debe relacionar los distintos grados de ser de la realidad, en tal sentido, el pensar es movimiento hacia el primer principio no hipotético. Se infiere una diferencia tácita entre ser y pensar, en el sentido de que el pensar se desenvuelve ahí donde no está develado el ser. Sin embargo, el pensar aspira develar el ser, se infiere que el pensar, parte de la diferencia con el ser, y aspira a la identidad con él.

b). Existe una identidad de orden entre *alma-Estado*, claramente distinguible para quien actualiza su facultad pensable.

Por otra parte, a la sección de las imágenes corresponde un grado que se ordena a la gradación de la parte visible que va de menos a más claridad con respecto a su objeto. Las sombras, por ejemplo, requieren

ciertas condiciones en lo que refiere a los elementos que intervienen para su existencia, para alcanzar la máxima legibilidad dentro de su sección, a saber:

a) Si la superficie donde se proyecta la sombra, está más cerca del objeto proyectado, y es capaz de mantener la semejanza mayormente de la sombra con su objeto, pues, al tener una consistencia plana, esto, cumplirá con una primera condición para que el objeto sea identificable en su sombra.

b) Una segunda condición requerida, será que el objeto que proyecta su sombra, no se encuentre en movimiento, pues en caso contrario, la sombra tendrá mayor incertidumbre, y se alejará más de parecerse a su objeto.

c). Que la fuente de la cual provenga la luz, este lo más cercana del objeto, del cual se proyectará su sombra.

Platón, en su diálogo *Sofista*, nos habla acerca del ser mismo, el reposo y el cambio, como tres géneros máximos ontológicos, de los cuales participan las cosas múltiples dentro del devenir: <<Decís que el devenir está separado de la esencia, no es así (...) <<¿Y que nosotros, gracias al cuerpo, comunicamos con el devenir, a través de la sensación, y gracias al alma, a través del razonamiento, con la esencia real. Vosotros decís que ésta es siempre inmutable, mientras que el devenir cambia constantemente.>> (*Sofista* 248 a). El reposo y el cambio, no se mezclan entre sí, pero sí lo hacen con el ser. A los tres primeros géneros se añaden, lo mismo y lo diferente<<¿Qué queremos decir realmente con <<mismo>> y con <<diferente>>? ¿Son acaso otros dos géneros, además de los tres primeros, si bien están siempre necesariamente entrelazados con aquéllos, y entonces debe considerarse que ellos son cinco y no tres, o, sin darnos cuenta, con <<mismo>> y con <<diferente>> estamos enunciando algo que pertenece a aquellos?>> (*Sofista* 254 e). Platón nos dice:<<Entonces cada uno de ellos es diferente de los otros dos, pero es igual a sí mismo⁴⁴.>> (*Sofista* 254 d) ¿Porqué han de intervenir géneros que no son ni el ser, el reposo, ni el cambio? A no ser que los tres primeros géneros, no requieran salir de sí para mostrarse, sino que *otra cosa* los saque de algún modo y los muestre como imagen en el pensar del sujeto. En tal sentido, diríamos que el ser y su mismidad son cosas distintas, puesto que tanto lo mismo, como lo diferente se mezclan con el ser, el cual los trae a la existencia y por eso Platón, prudentemente las separa.

En su diálogo *República*, Platón nos dice:

⁴⁴ Para llegar a la mejor interpretación de este pasaje, lo comparo con la interpretación de Heidegger, que nos dice:<<En este pasaje Platón le hace decir al extranjero: ou)kou~n au)tw~n e)/(kaston toi~n me(n duoi~n e)/(tepo/n e)stiv, au)to" d e)autw~ tau)to/n. <<Ciertamente cada uno de ellos es otro que los otros dos, pero él mismo lo mismo para sí mismo.>> Platón no dice sólo: e)/(kaston au)to/ tau)to/n, <<cada uno es él mismo lo mismo para sí mismo.>>(Op. cit., Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p. 63).

<<¿Y qué tal, ahora, esta segunda ley? ¿Crees tú que sea Dios un encantador, capaz de aparecer insidiosamente en formas diversas, unas veces realmente presente, pero mudando su imagen en una multitud de figuras, y otras engañándonos con apariencias fingidas de sí mismo? ¿O no es, por el contrario, un ente simple y el menos capaz de abandonar la forma que le es propia? No puedo contestarte, dijo, así de repente.

Fíjate en esto. Si un ente sale de su forma, ¿no será necesario que este cambio venga o de él mismo o de otro? Necesariamente.

Ahora bien, ¿no son los entes que están en su mejor disposición, los menos susceptibles de ser alterados o mudados por otro? Por ejemplo, los cuerpos más sanos y vigorosos son los menos afectados por el alimento, la bebida y la fatiga; y las plantas que están en las mismas condiciones, tampoco lo son por el calor del sol, por los vientos o por otros accidentes.

No hay duda.

Y en cuanto al alma, ¿no es la más valiente y la más sensata la que menos podrá turbarse y alterarse por los accidentes exteriores? Sí.

Y por el mismo tenor, todos los objetos compuestos, sean muebles, edificios, vestidos, si están bien trabajados y en buen estado, son los que menos podrán alterarse por el tiempo y los demás accidentes.

Así es.

Todo aquello, por tanto, que está en buena disposición, sea por obra de la naturaleza, del arte, o de ambos, es lo menos susceptible de admitir cambios por un agente extraño.

Parece.

Pero Dios, con todo lo que a él se refiere, guarda un estado del todo perfecto.

¿Cómo no?

Y por esto, en suma, es Dios el que menos puede recibir muchas formas.

El que menos, sin duda.

¿Pero no podrá mudarse y transformarse por sí mismo?

Es claro que así será, respondió, si es que se transforma.

Pero ¿se cambiará a sí mismo en mejor y más bello, o en peor y más feo de cómo es?

En peor necesariamente, respondió, ni se muda, ya que no hemos dicho que a Dios le falte ninguna belleza o perfección.

No puedes decirlo con mayor corrección. Pero en tal supuesto, ¿te parece, Adimanto, que pueda nadie por su voluntad, ya sea entre los dioses o entre los hombres, hacerse peor de lo que es, bajo cualquier respecto?

Imposible, dijo.

Imposible por tanto, repliqué, que un Dios quiera mudarse, ya que siendo cada uno de ellos, al parecer, lo más bello y lo mejor posible, persevera siempre simplemente en la forma que le es propia.>> (*Rep. 380, 381*).

Lo que nos indica la cita anterior, es que la intuición lógica de Dios nos postula una imposibilidad de que Él salga de sí por su propia voluntad para llegar a ser cosa distinta de lo que es. Por lo tanto, debe ser sacado de sí, por *otra cosa* distinta, como un receptáculo, cuya función será intentar mostrar la mismidad de Dios a partir de su imagen. De suerte, que entre la imagen, y la cosa misma con la cual aspira identificarse esa imagen, surge la diferencia y posible identidad ontológica.

El pensar descansa sobre el principio de identidad, eso quiere decir, que el pensar es un proceso, que aspira encontrar el ser de las cosas. En sentido estricto, en la propia identidad, está contenida la diferencia, puesto que, para que el pensamiento surja, es necesario que lo haga sobre la base de una diferencia entre lo que percibe mediante el sentido y lo que intuye mediante el pensar. Se infiere que el origen de la identidad ontológica no puede ser otro más que una tensión entre lo humano y lo divino, por el cual *Eros*, se encuentra siempre presente en el pensar.

I.V La ley de la proporción entre pensar y ser.

En Platón existen leyes que gobiernan la naturaleza humana. En la *República* y en las *Leyes*, el Estado está subordinado a la posibilidad de poseer un orden primigenio que lo haga ser justo. Tanto en la ciudad

como en el individuo, el mejor y más bondadoso rasgo es la justicia, y eso nos lleva a pensar en que, para que exista justicia, cada una de las partes del alma individual y de la ciudad deben ocupar el lugar que les corresponde por naturaleza. La naturaleza humana se fundamenta sobre la base de que lo humano fue producido por una técnica divina, se infiere que a la base de lo dicho, existe un deseo ferviente platónico de *relacionarnos nuevamente con los dioses*, al subordinar nuestras acciones a un modo de ser *semejante* a lo divino mediante la virtud. La justicia, es la fuerza por la cual el individuo y la ciudad se adecuan a un *modo de ser* peculiar que los asemeja mayormente a lo divino. Parece que existe una posible relación proporcional con lo divino por parte de lo humano. La organización del individuo y la ciudad virtuosas, solamente pueden ser posibles si se relacionan las partes con el todo, de manera que las partes ocupen un lugar que les corresponde por naturaleza. En tal sentido, decimos que existe una regla primigenia capaz de gobernar las partes a partir del principio de *relación*.

Si de algún modo tuviera que ejemplificarlo, diría que si imaginamos un rompecabezas, sus partes deben estar destinadas a ocupar el lugar que les corresponde según el *modelo natural* del todo que precede a las partes; si alguna de esas partes ocupara su lugar natural, a la ciudad se le añadiría mayor bien, pero ese bien sería poco comparado con lo que sucede si todas las partes ocuparan su propio lugar para poseer la *armonía* que les descende por su propia naturaleza, al hacer la única función que su naturaleza les otorga sin entrometerse en otras para tratar de asemejarse mayormente al modelo natural primigenio (*República 410 c*). Tal perspectiva debe sustentarse a partir del conocimiento del modelo natural primigenio, pues, de lo contrario ¿quién podría poner las partes donde les corresponde?, ya que no podríamos esperar que el azar cumpliera con tal empresa. Platón nos dice que será el alma filosófica quien posee la capacidad y a ello se aboca, para buscar la posesión total del conocimiento. Sin embargo, el conocimiento no sería un regalo, sino más bien un esfuerzo por parte del alma filosófica que lo busca, entra en escena *la buena educación regulada* por el filósofo que gobierna la ciudad virtuosa, quien antaño lo ha buscado y ahora lo posee y muestra el camino más corto a los filósofos que empiezan su búsqueda. De lo anterior se infiere que el conocimiento no es posible, sino a condición de la ayuda concretada en la *educación* y ésta no es posible, sino al interior de un grupo social.

Para educar un alma filosófica hacia la virtud, se requiere moldear el cuerpo y el alma mediante la gimnástica y la música (*Rep. 410 c*). La técnica platónica educativa trae consigo una posibilidad de que tanto el individuo como la ciudad devengan en armonía, mediante su mayor relación con el orden (*Rep. 432 a*). La idea ontológica de orden, es, ciertamente, una ley que sigue los lineamientos de un modelo preexistente (en tanto preexistente considero que está fuera de la existencia), en ese sentido, mediante el orden el alma aspira encontrar la *identidad* de lo *diverso existente* con su *modelo(eidos)*. La posibilidad de devenir *ordenado* solamente puede ser posible para lo que es compuesto y no para lo simple, pues, en tanto que lo compuesto tiene partes, éstas pueden ser ordenadas en tanto que se aspira que se asemeja a un posible modelo. El alma al

ejercitar la *relación*, con lo diverso aspirando ordenarlo, sigue un *telos* natural. Las potencias del alma trabajan sobre la base del principio de *relación*, por ello es preciso estudiar esta regla mayormente.

Platón, en el *Timeo*, nos dice que el universo ha sido engendrado por el Demiurgo, a partir de la unión entre lo que siempre es y nunca cambia, y lo que deviene y nunca es (*Tim. 28 a*). En ese sentido, el dios constructor ha violentado dos naturalezas distintas y las ha juntado por alguna razón. Sin embargo, para poder unir esas naturalezas contrarias hizo falta un vínculo intermedio que las mantuviera en unidad (*Tim. 31 c*), de suerte que existe una fuerza capaz de unificar lo diferente en lo igual, pues, por ejemplo: aunque el alma tripartita consta de dos componentes distintos (racional e irracional) no por ello pierde de vista su unidad, es decir que la idea ontológica de unidad debe venirle al alma tripartita de su ser inmortal. El modelo eterno es lo que debe buscar en todo momento la mente para ordenar lo diverso. La aspiración del pensar sería lograr una identidad entre el modelo y lo que tiene que ser ordenado para asemejarse mayormente a él (*Rep. 427 d, 500 e*). El modelo es eterno, sin embargo lo generado no puede obtener esa cualidad en su totalidad, por ello el *Demiurgo* realizó una *imagen móvil* de la eternidad que marcha con orden según el número, el tiempo (*Tim.37 d, e*).

Si nos fijamos bien, el pensamiento es lo único que puede ordenar, pues es el que puede contemplar el modelo, en tal sentido el pensar adquiere un *telos*, en tanto intermediario entre el ser y la existencia, no es propiamente ni uno ni el otro, sino un punto medio con la capacidad de relacionar ambos. La parte racional del alma tripartita no es propiamente eterna, puesto que cumple una función en la existencia, en ese sentido, parece ser sólo una imagen minimizada del alma eterna, pero inmersa en el tiempo. Platón nos ha dicho que la *imagen* de la cualidad eterna es lo que marcha según el número. *El número parece ser una diferencia ontológica entre lo que es realmente y lo que deviene*, sobre la base del cual, la ley de la analogía⁴⁵ estructura el pensamiento. Para Platón, en *Epinomis*, la ciencia más alta, otorgada del dios supremo a los hombres es la de los números, a partir de la cual es posible la inteligencia (*Epinomis, p. 278*), de suerte que sin los números la inteligencia no podría en absoluto relacionar las cosas entre sí para ejecutar operaciones, las más sencillas que fuesen. Entonces lo que se llama así número⁴⁶ viene a implicar el fundamento del principio de *relación* por el cual la inteligencia es capaz de relacionar. En tales condiciones *Número*, vendría a ser la condición de posibilidad de que existiera el conocimiento. Si no existe el *Número*, no existe logos, en tanto que razón, razonamiento y relación. Sobre la base del *Número* es posible relacionar las ideas con las cosas. En el número descansa la condición para que el hombre, se asemeje mayormente a lo divino mediante

⁴⁵ Esto lo sostengo sobre la base de lo siguiente: <<La *analogía* de Platón y de los aritmólogos pitagóricos no es otra cosa que la Proporción (igualdad, equivalencia o concordancia de dos o más relaciones.>> (Op. cit., M, Ghyka, *El número de oro*, p. 14).

⁴⁶ Como nos dice Matila Ghyka: <<Como Platón, Nicómaco distingue dos clases de números: el Número divino, o Número-Idea, y el número científico. El primero es naturalmente el modelo ideal del segundo, es decir de lo que consideramos generalmente como número; pero a causa de que el mundo material son las formas (que dependen de cantidades, de cualidades y de disposiciones) las únicas cosas permanentes, y de que la estructura de las cosas (copia del modelo o paradigma percibido por el Logos como resultante de la Idea y del Número) es su única realidad, él (el Número divino) será también, más generalmente hablando, el Arquetipo director de todo el Universo creado.>> (Op. cit., M, Ghyka, *El número de oro*, p. 22).

la virtud, es decir que el principio de relación existe porque existe una diferencia ontológica entre el devenir y el Ser. La realidad divina del *Número* es perceptible sólo en la realidad de la estructura, la forma y el ritmo que acompañan el mundo tangible, puesto que se puede contemplar como esencia de las formas ordenadas.

Conclusión: La estructura del Estado es tan sólo una imagen de la estructura del alma, por ello, para encontrar el verdadero origen del Estado, se debe internar el investigador en un ámbito ontológico para encontrar la realidad de la imagen. La realidad de la imagen surge como objeto, condición de posibilidad para que se lleve a cabo el proceso epistemológico del alma, que busca contemplar la verdadera realidad de donde surge la imagen. En tal sentido, la imagen sólo es posible, siempre y cuando sea posible su *relación* con las ideas o modelos en el ámbito inteligible. El principio de relación se fundamenta sobre la base de que el hombre inconscientemente busca asemejarse mayormente a lo divino, en tanto origen primigenio de la naturaleza humana, para alcanzar la contemplación del modelo reflejado en el devenir, la idea de bien, causa de todo cuanto es y existe. La epistemología, la lógica y la ontología y en sí la posibilidad de pensamiento son sólo posibles a condición de que exista el fundamento de *relación* y el telos del pensar, el bien, objeto final con el cual la mente relaciona cuerpos con cuerpos, cuerpos con ideas e ideas con ideas. El fundamento de relación se expresa como proporción u analogía, en la cual se relaciona por consonancia el hombre con lo divino, siempre y cuando el primero siga el camino de la virtud.

Capítulo II.

“Se dice que es bueno por naturaleza cometer injusticias, malo el padecerlas(...) demos tanto al justo como al injusto el poder de hacer lo que cada uno de ellos quiere y veamos a donde lo conduce *el deseo*, ambos serán movidos por la codicia concebida naturalmente como bien.” (Glaucón).

I. Naturaleza de *Cratos*.

El capítulo presente tiene el propósito de tratar de fundamentar la naturaleza de *Cratos* en el hombre, consecuentemente en la ciudad. Una vez que intentamos fundamentar el origen del Estado o alma social en Platón, conviene argumentar de qué modo se comporta tal entidad social y por qué. Platón argumenta que el origen del Estado es el alma, por lo tanto en el ser interno del hombre reside la génesis del *Poder político* que ha de organizar lo social. El alma tripartita y su desarrollo expositivo nos muestra la mezcla de dos naturalezas contrarias, por un lado la irracional y por el otro la racional, las cuales son el factor determinante de que el alma se comporte en desorden o en armonía. El alma al carecer de orden trae como consecuencia que ésta se subordine a la necesidad y el accidente, en tal sentido no es dueña de sí misma y correlativamente la ciudad no tiene un gobierno adecuado, pues no gobierna quien posee el saber. La naturaleza de la *Polis* aparece sobre la base de la incapacidad del hombre común y corriente de gobernarse a sí mismo; el gobierno lo ejerce otro. La *Polis* parece asemejarse a los prisioneros de la caverna, de suerte que los no filósofos estarán en contra de que un filósofo los gobierne, por lo tanto de la filosofía. La psique se encuentra en desorden cuando no se asemeja al orden natural prescrito ontológicamente en la mente humana, de lo que se infiere que del desorden se generan los vicios y éstos hacen que el alma sea incapaz de gobernarse por sí sola, por lo tanto quien sea capaz de dominarse a sí mismo debe gobernar a quien no. Platón argumenta dos naturalezas distintas, a saber: los que miran por la vida útil y práctica, quienes están siempre preocupados por un saber inmediato y que representa al hombre común y corriente; por otro lado se encuentra el filósofo, quien siempre contempla lo que está más allá de la inmediatez sensible, por tanto, a él no le importa lo que ha de comer o beber hoy o el día de mañana, sino que desea poseer el saber primero en su totalidad. La génesis del poder se encuentra en los apetitos y placeres del hombre, es decir parte de su naturaleza irracional, lo que se argumenta con el cuento de *Giges*. El poder individual culmina su búsqueda con el poder político, con el que se constituye el peor de los regímenes políticos, la tiranía. El Poder mira siempre por el camino contrario al saber, son dos sentidos naturales que se contradicen. El hombre común y corriente se rige por la irracionalidad de su vida, por lo tanto lo gobiernan la necesidad y el accidente.

Pretendo analizar, en primer lugar, la génesis del *Poder*. Para poder cumplir lo más disciplinadamente posible con el objeto de mi capítulo, me propongo lo siguiente, a saber: en un primer momento, pretendo dilucidar y analizar la separación explícita entre el hombre común y corriente y el hombre con naturaleza filosófica. Inmediatamente después estudio la teoría acerca de la génesis del *Poder político* según los hermanos Glaucón y Adimanto en el capítulo II de La República; el alma inscrita en la rueda de la necesidad, luego analizaré la irracionalidad en la política tradicional, y finalmente analizo la persuasión y violencia como únicos recursos para gobernar la naturaleza irracional y aporto mis conclusiones del capítulo.

I.I La naturaleza del hombre partida en dos caras: la necesidad y la libertad.

La vida del hombre está destinada a permanecer en el ámbito de la necesidad, donde el azar y el destino la dominan¹; sin embargo, también está presente como posibilidad la idea de que el hombre logre trascender el mundo de las apariencias y llegue a ser *libre*. Platón, no sólo asegura tal idea, sino que también distingue a dos tipos de hombre, a saber: por una parte, el hombre interesado por la inmediatez sensible que está inmerso en la necesidad, y, por otra parte, quien siempre está interesado en ir más allá de la vida útil y práctica, al cual llama filósofo. Tratemos de explicitar lo que el autor afirma de uno y del otro tipo de hombre, para tratar de analizar la distinción entre dos formas de ser distintas, posibles en el ser humano; esto nos llevará a establecer la distinción entre necesidad y libertad relevante para el tema que nos ocupa.

En su diálogo *Teeteto*, Platón nos dice, acerca del hombre común y corriente y del filósofo² para diferenciarlos, lo siguiente:

<<Es lo mismo que se cuenta de Tales, Teodoro. Éste cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo, al mirar hacia arriba, y se dice que una sirvienta tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él, porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante y a sus pies(...) cuando una persona así en sus relaciones particulares o públicas con los demás se ve obligada a hablar, en el tribunal o en cualquier otra parte, de las cosas que tiene a sus pies y delante de sus ojos, da que reír no sólo a las tracias, sino al resto del pueblo.>>(Teeteto 174).

¹ Véase Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, p. 47.

² Aristóteles formula explícitamente su concepción sobre el filósofo y al mismo tiempo lo separa de todo interés práctico. En este sentido, veamos qué otra característica añade Aristóteles al filósofo:

<<Así, pues si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna(...)Es obvio, pues, que no lo buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, al igual que un hombre libre es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo y no otro, así también consideramos que ésta es la única ciencia libre>>(Aristóteles. *Metafísica*, 98,2b20).

Al respecto Pieper opina: <<...que el que de veras filosofa, no se cuida lo más mínimo de su propia importancia, sino que<<despojándose totalmente de toda pretensión>>, se abre desinteresadamente al objeto insondable, cuya visión hace que el sujeto, más allá de toda mera afirmación de sí mismo, abandone la fascinación proveniente de la necesidad de imponer su propio yo, por <<espiritual>> y sublime que esta sea>> (*Defensa de la filosofía*, p. 43). De algún modo se expone un tipo de hombre que en su modo de vida alcanza la libertad, puesto que su desinterés por la utilidad práctica lo vuelven diferente de la mayoría.

La anécdota nos sitúa en una distinción de dos tipos de hombres según la naturaleza, a saber:

a). Por una parte, entre el hombre común y corriente, representado por la sirvienta tracia, quien está dominado o gobernado, por la necesidad de satisfacer la utilidad práctica; en otro sentido por cubrir la satisfacción de sus instintos. El hombre común y corriente está sujeto a sus instintos, y ello lo inscriben al interior de una necesidad, puesto que el instinto(concupiscible), está gobernado por el accidente y el azar y no por el orden natural que únicamente la parte racional del alma podría otorgar.

b).Por otra parte, el hombre que trasciende la inmediatez sensible en su vida, representado por Tales de Mileto, quien, al parecer se encuentra abstraído del mundo físico, y que desea poseer no una parte, sino toda la sabiduría, que no conoce de lo que ha de comer o beber mañana, sino únicamente se regocija en la búsqueda de los verdaderos principios de la realidad.

I.I.I Origen ontológico del Poder político.

Opinión Glaucón-Adimanto frente a la de Sócrates en *la República* acerca de la justicia.

En el libro II de la *República*, una vez que Sócrates ha salido victorioso, al hacer ver las fallas de las tres argumentaciones sobre la justicia en el libro I, empieza el verdadero diálogo entre Sócrates y *los mejores*, a saber, Glaucón y Adimanto. Los hermanos incitarán a Sócrates para que explique qué es la justicia y su contraria en sí mismas, no lo que se cree que son, y cuál es su respectiva afección en el alma, para ello, le exponen lo que la mayoría opina acerca de ellas. La postura de ambos parientes sobre la justicia, no cabe duda que representa la opinión de la vida común y corriente, pues cobra matices útiles y prácticos. Sin que pueda ser comprometida mi opinión, *el libro II* se halla sobre la base de la verdadera lucha que principia, por un lado la postura Glaucón-Adimanto que, al expresar su opinión sobre la justicia, asumen el ámbito de la utilidad práctica, la cual logra su objeto máximo en el *poder político*; por otro lado, el ámbito de la filosofía, que se consumiría en la posesión del saber, representada por Sócrates en el diálogo. Si tomo la postura de que el hijo de Sofronisco, representa a la filosofía en el diálogo, es a consecuencia de que él defenderá más adelante la cualidad del filósofo para gobernar. El Poder es contrario al saber y no concurrirían, sino en el

filósofo que después de una larga educación, debe gobernar la ciudad para que ésta se vuelva justa, según Platón en boca de Sócrates.

Opinión de Glaucón sobre la justicia.

Sócrates ha salido victorioso en el libro I de la *República*, sin embargo, no del todo, pues, como dirá él mismo: <<Habiendo dicho lo anterior, pensé que podía retirarme de la discusión; pero como luego se vio, no había sido, sino un prelude porque Glaucón, que siempre y en cualquier circunstancia es de lo más belicoso, no aprobó tampoco entonces la retirada de Trasímaco, sino que, tomando la palabra, me interpeló así: ¿qué es lo que quieres, Sócrates dar la apariencia de que nos has convencido, o convencernos realmente de que en absoluto es mejor ser uno justo que injusto?>> (*Rep.* 357 a). No cabe duda que Trasímaco sólo había sido una pequeña prueba de lo que vendría si el hijo de Sofronisco la superaba. Glaucón, inteligentemente, para no sufrir una humillación como la padecida por Trasímaco en manos de Sócrates, argumentará lo que *la mayoría* piensa acerca de la justicia, es decir, expone el pensamiento de otros y no el de él mismo, en ese sentido muestra, en tanto hombre político, que su realidad es moverse en dos distintos ámbitos, a saber: por necesidad en la apariencia política para ponerse en contacto con el hombre común y corriente que se deja llevar por las apariencias, y como realidad, en tanto representante del poder, que tiene la función de organizar y mantener organizada la ciudad, aun a costa de carecer de la sabiduría. Glaucón expone el pensamiento de la vida útil y práctica con respecto a la justicia y su contraria. Glaucón al exponer lo que otros piensan sobre qué es la justicia y su contraria, establece una opinión que aún no le llena por completo, no obstante desea llegar al fondo del asunto y ve en Sócrates a quien le puede dar respuesta argumentativa acerca de la defensa de la justicia en sí misma, contrariamente a lo que piensa la mayoría, quienes defienden únicamente la apariencia de justicia.

En primer lugar, Glaucón, en representación de la mayoría, define una triple división de bienes, a saber:

- a) Una clase de bienes amados por sí mismos y no por sus consecuencias, como las alegrías y placeres inocuos.
- b) Una clase de bienes amados por sí mismos y por sus consecuencias, por ejemplo: un buen juicio, la vista y la salud.

c) Una clase de bienes que se buscan por sus efectos, es decir, por sus consecuencias y no por sí mismos, como por ejemplo: la curación de una enfermedad, o los beneficios de la gimnástica (*Rep. 357 b ; d*).

Glaucón argumenta con la mayor precisión posible lo que la mayoría piensa, tanto de la justicia como de la injusticia, y clasificará la justicia en la tercer clase de bienes, es decir, que a la justicia sólo se le amaría por sus consecuencias y en ese sentido, la apariencia de ser justos tendría un grado superior a las cosas en sí mismas, pues así lo demuestra la vida cotidiana, por lo tanto, sería mayormente útil para el hombre que aparente ser justo, que el ser justo verdaderamente. Glaucón espera que Sócrates salga en defensa de la justicia al diferir con la clase de bien que le corresponde (*Rep. 358 a*). En el fondo del asunto, Glaucón desea escuchar a Sócrates decir qué es la justicia, qué su contraria y cuál es su respectiva afección en el alma (*Rep. 358 b; c*), es decir, qué son en sí mismas y cómo influyen en el ser interno del hombre. Como se ve, la erótica, en tanto fuerza natural, impulsa a Glaucón a preguntarse por la raíz, aunque ontológica, de la justicia. Si Eros aparece destructor y salvaje en el libro I con Trasímaco, en el libro II, con Glaucón aparece un poco más disciplinado, lo que infiere un poco más de orden en el alma de Glaucón que ayudará para que el hijo de Sofronisco desarrolle la argumentación de la ciudad ideal. *Eros*, parece ser, entre el libro I y II, obligado a disciplinarse para poder estudiar el posible orden del alma y la ciudad, hasta sus últimas consecuencias éticas.

Teoría acerca de la naturaleza perversa del hombre.

La naturaleza, nos dice Glaucón, nos impulsa a cometer antes de sufrir injusticias, y el cometerlas será un bien mientras que el padecerlas será un mal (*Rep. 358 e*). En este sentido existiría una especie de protección y conservación individual frente al otro, pues se sigue que el otro representa un enemigo a vencer en potencia. No se puede negar la realidad de las palabras de Glaucón, puesto que los hombres nos desarrollamos en competencia al interior de la ciudad. Sin embargo, ¿acaso el gobierno debe dar prioridad a la sedición intestina de la ciudad y a la guerra internacional? ¿Dónde cabría entonces la paz y la armonía social? Glaucón nos dice que *hay más padecimientos de injusticias por los hombres que las que cometen*, por ello, hay una división tácita originada por la experiencia de la injusticia: por un lado, aquellos hombres que por su incapacidad no logran esquivar la injusticia y la padecen, de los cuales surge el acuerdo de la justicia, legalidad que prohíbe sufrir o cometer injusticias (*Rep. 359 a*) y por otro, aquellos que sólo cometen injusticias y no las padecen. La necesidad de respetar la justicia sería conveniente para los débiles, mientras quien la quebrante impunemente, serán aquellos hombres que logren esquivar la pena de sufrir la injusticia, pero no así, de cometerla (*Rep. 359 b*); en ese tenor, la justicia será un bien si se le desea por sus

consecuencias y no por sí misma. Hay que percibir que aquí se genera la *apariencia política*, pues es una necesidad del gobernante moverse frente a la envidia de sus gobernados cubierto por la apariencia. Parecería irremediable, según la postura que explica Glaucón, que el hombre intentará continuamente burlar la justicia en sí misma, aparentando ser justo para beneficiarse de sus consecuencias, lo cual, le resultaría útil.

Si cometer injusticia es un bien conforme a la naturaleza y el padecerla un mal, según la opinión de la gente común y corriente, entonces tendremos tres clases de hombres distintos, a saber:

a) Los hombres competentes que son impunes, al sólo cometer injusticias antes de padecerlas, los cuales no hacen convenios, pues se bastan de su habilidad natural.

b) Los hombres medianamente competentes, son por su condición media, los que participan de alguna forma de los extremos, es decir, tanto cometen como padecen injusticias; son los que por medio de un acuerdo dan origen a la justicia, la que no es un bien propiamente dicho, sino el acuerdo de hombres mediocres que son impotentes para cometer injusticias. La justicia es lo conveniente para los mediocres.

c) Los hombres incompetentes que siempre padecen injusticias.

Glaucón argumenta una teoría que lejos de ser simple, nos tiene al filo de la navaja en la política contemporánea, pues, si lo entiendo bien, transmuta el fundamento de la naturaleza humana, pues mientras que el hijo de Sofronisco va a entender la naturaleza humana como buena, Glaucón la entiende perversa. El interlocutor de Sócrates, expone una teoría cuyo fundamento social natural es una especie de *ethos* del miedo. El mayor representante de esta teoría, quien debe gobernar una sociedad, sería el injusto, proclamado como tirano. Sin embargo, debemos hacer notar que Glaucón se refiere a que la naturaleza nos provee a cada uno de *cierta competencia* para la vida práctica, y esa competencia no es otra cosa que un *poder individual* para hacer las cosas, cosa que Trasímaco, en el capítulo I, ya había argumentado, sólo que aquí, se va hasta la raíz del asunto, el origen del *Poder político* se encuentra en la naturaleza individual del ser humano. El poder individual se muestra como una especie de instinto de supervivencia frente a las condiciones externas del individuo, es una especie de autoprotección que el hombre antepone frente a sus relaciones externas. No todos poseemos el mismo poder para desarrollarnos al interior de la sociedad, según Glaucón, merced a lo cual los que gozan de mayor poder individual deben tomar el máximo poder en la sociedad, cuidándose de no padecer injusticia alguna.

Si Glaucón incita a Sócrates a tratar de demostrar sobre la base de razonamientos que la justicia es preferible a la injusticia (*Rep. 367 b*), esto porque Sócrates ha defendido la justicia en el libro I, es porque

desea profundamente conocer la posible argumentación que habrá de constituir la justicia como un valorpreciado, tanto por sí misma como por sus consecuencias, pues las apariencias en la vida común y corriente muestran lo contrario: «No te limites, pues ha demostrar con tu argumentación que la justicia es preferible a la injusticia, sino haznos ver también lo que cada una produce por sí misma en su poseedor, y por lo que la una es un mal y la otra es un bien» (*Rep. 367 b*). En Glaucón aparece *Eros* en su máxima expresión, se infiere que ha aparecido el personaje mítico que puede trascender el ámbito terreno y alcanzar el divino, por ello Sócrates intentará educar mediante el discurso el alma de Glaucón.

Naturaleza del *poder* en el cuento de Giges.

Glaucón basándose en su tesis acerca de la justicia y la injusticia, desea demostrarla al estudiar la pasión tanto del justo como del injusto. La naturaleza del hombre, nos dice, hará que el justo persiga la misma meta que el injusto, si a ambos se les otorga un poder sin límites (*Rep. 359 c*). Ambos hombres, el justo y el injusto, se dirigirán a lo que su naturaleza les designa como un bien, es decir, a tener más y más, la *voluntad de poder*. El poder adquirido por ambos, llegará a grado máximo, y empieza el mito de Giges. Hay que hacer notar, que Glaucón es el primero que introduce la narración mítica en el diálogo, ello, a mi parecer, para demostrar su tesis sobre la naturaleza del poder individual que legitima el Poder político y la concepción de justicia en tanto que ella es únicamente útil mientras se aparente ser justo, en ese sentido, la apariencia política es vástago del poder.

Giges es un pastor; después de una tempestad y un terremoto se forma una abertura en la tierra, él se introduce por la abertura, en la cual ve, entre otras maravillas un caballo de bronce, hueco, con portañuelas, por las cuales Giges ve un cadáver con talla superior a la humana, el cual lleva consigo un anillo de oro en la mano (*Rep. 359 d*). Giges se apodera del anillo y sale a la superficie, luego se dirigió a la junta de pastores que mensualmente informaban al rey sobre sus rebaños.

Observemos en un primer momento, que después de una serie de transformaciones tanto climáticas como geológicas, accidentalmente una especie de regalo de la fortuna se le otorga a Giges del interior de la tierra; la fortuna se muestra como un accidente, puesto que bien hubiera sido Giges u otro hombre. En ese sentido, hay que hacer notar que el accidente no es dominado por la mente humana. Lo que viene a ser fortuna y accidente para nosotros, notémoslo, para los dioses no lo es, pues en *las Leyes*, se hace mención que el hombre es tan sólo una marioneta de los dioses (*Leyes 644 d, 803 c, 804 b*). En tal sentido, el hombre es movido por ciertos hilos interiores que tiran de él y lo manipulan, pues a partir de su naturaleza pueden moverlo. Sin embargo, también Platón nos dice en *las Leyes* que el hombre se mueve entre la virtud y el vicio, según se domine así mismo o no, de suerte que si la intención del hijo de Sofronisco es educar a hombres en la virtud, será menester conducirlos por el camino de la ley (*Leyes 644 b*), atendiendo que la ley,

Platón la identifica con la razón. Si la razón es la que nos haría trascender y dominar el accidente y la fortuna, entonces Gíges no posee un alma ordenada conforme a la razón, por tanto está inmerso en el mundo de las pasiones cuyo gobierno es el azar y el destino. Platón en su diálogo *Timeo*, mientras desarrolla la construcción del alma del mundo por el *Demiurgo*, nos dice «más nosotros dependemos en gran medida de la casualidad y, en cierto modo, hablamos al azar.» (*Timeo*, 34 c), lo que demuestra el poderoso influjo que el azar tiene sobre nosotros cuando no estamos ordenados interiormente conforme a la razón.

Glaucón nos dice que Gíges no toma en cuenta las demás maravillas y se apodera de un anillo de oro. Gíges se ha apoderado de algo que no le pertenece, pero le ha sido otorgado por la fortuna. El poder se le ha entregado en forma de anillo. Cuando Platón habla acerca de la educación en *La República*: «Pues no hay ni ha habido ni habrá un carácter diferente en cuanto a excelencia que haya sido educado diferente a la de ellos (sofistas) (...) Debes saber bien, en efecto, que, si algo se salva y llega a ser como se debe, en la actual constitución de la organización política, no hablarás mal si dices que se salva por una intervención divina.» (*Rep.* 492 e; 493 a), de suerte, podemos establecer que la competencia o poder individual, es una posibilidad de carácter (*ethos*) o modo de ser del alma, que traen los hombres al nacer. La posibilidad de poseer un modo de ser virtuoso es en potencia, un regalo de los dioses, y lo que para nosotros representa la fortuna, para los dioses está subordinado a la ley divina. El poder, ciertamente debe tener una naturaleza, la que Glaucón cataloga como un bien en su relato. El poder no tendría ningún sentido sin antes pensar en quien lo desea, lo cual nos lleva a pensar y preguntarnos por el deseo. Si deseamos, ese deseo estará dirigido a la posesión de algo, pero si una posesión primera no es suficiente, y así, seguimos con una segunda y una tercera, etc., nos daremos cuenta que aquello que deseamos poseer no tiene realidad concreta, y si deseamos una y otra cosa y no podemos satisfacer nuestro deseo de lleno, sino sólo en parte, es porque las cosas que obtenemos no satisfacen por completo nuestra necesidad.

La naturaleza del poder, tiene dos distinciones, a saber: una parte visible que se concreta en el gobierno sobre los demás y una invisible, que debe considerarse como la afección que el poder imprime en el alma; en consecuencia, el origen del poder rebasa el mundo visible y se interna en una dimensión ontológica «Tomó asiento con los demás (Gíges), y haciendo girar distraídamente el anillo, con lo que el engaste de la piedra llegó a estar dentro de su mano, tornose luego invisible a todos cuantos le rodeaban, los cuales hablaron de él como si se hubiera ido. Lleno de admiración, volvió a hacer girar el anillo para poner de fuera el engaste, y al hacerlo así, tornó a ser visible.» (*Rep.* 360 a). El origen del deseo se encuentra al interior del ser interno del hombre, por ello, sólo una parte es vista y no su totalidad.

El mito revela qué efecto tiene el poder sobre la naturaleza humana, por lo tanto, servirá para que Glaucón trate de demostrar la tesis que acaba de postular sobre la justicia. A Gíges se le ha otorgado el poder, pero no ha sido educado para darle el uso adecuado al obsequio, pues la educación lo llevaría a saber sobre el origen de ese poder y su propósito natural, por ello, Glaucón asegura que lo utilizará para satisfacer sus

pasiones naturales (*Rep.* 359 c), es decir, para satisfacer sus deseos visibles, ignorando el aspecto invisible, el cual repercute en el alma. Esto bien podría ser la explicación para demostrar la suerte de Giges, que lo lleva al poder, al matar al rey de Lidia en complicidad con la reina y así satisfacer su voluntad de poder sin moral alguna. ¿Acaso no podríamos considerar que Giges posee la fuerza divina (*Eros* presentado en forma de anillo) otorgada al filósofo, y que éste cuando se va por el camino del mal es ruina y corrupción de su naturaleza? Pues <<Y de estos hombre proceden los que causan los peores males a los Estados y a los particulares, y también los que les hacen los más grandes bienes, si la corriente los favorece.>> (*Rep.* 495 a, b). Los hombres bendecidos al encarnar a *Eros* poseen la capacidad de construir una sociedad justa o una injusta según la suerte los dirija.

Si tanto el justo como el injusto tuvieran un anillo con esas propiedades, ambos correrían la misma suerte, pues no dudarían en satisfacer sus pasiones. Sin embargo quién o quiénes se nombran o autonombran justos o injustos, pues si le pensamos un poco y atendemos la clasificación de Glaucón de los tres tipos de hombres, observaremos que cada clase atendería sólo a su beneficio propio y con ello no tendríamos una ciudad, sino tres distintas. Si los hombres aparentan ser justos para ganarse sus consecuencias, nada impediría que aparentaran ser injustos para beneficiarse en su momento, con lo que diríamos que los hombres se encuentran inmersos en un mundo de apariencia y simulación, donde tiene más importancia el aparentar que el ser verdaderamente lo que se dice que se es. El hombre, en ese sentido, estaría sometido a sus pasiones, determinando un simulacro de realidad únicamente mediante la retórica, con lo que tendríamos a los hombres guiados más por la apariencia que por la realidad.³ Si se conoce que la naturaleza humana consta de pasiones, eso no infiere el hecho de que toda la naturaleza humana conste solamente de apetencias, puesto que si así lo fuera Glaucón tendría razón en todos los aspectos, pero no decimos que el hombre conoce la totalidad de la naturaleza humana a partir de conocerla en el mundo visible, sino que sólo conoce una parte de ésta, la irracional. Decimos que las apetencias sólo ven por su propia satisfacción, por tanto, se mueven en un ámbito particular. La voluntad de poder, parece ser el resultado de esta teoría, que beneficiará el interés particular de cada cual, en consecuencia, estaría en contra de cualquier acuerdo referente a la ciudad. El poder, es lo que dirigiría los deseos de los hombres cotidianos, y su máxima expresión sería el *poder político*. Se infiere, que la tiranía sería la peor expresión de la naturaleza humana dominada únicamente por apetencias, en cuanto que el beneficio sería para el más fuerte, el tirano, gobernante que tiene en su alma un quebrantamiento del orden natural al estar tiranizado por sus pasiones. La génesis del poder se encuentra localizada al interior de la parte irracional del ser humano.

El poder, tendrá también repercusión en el ámbito invisible, es decir, en el alma, lo que está representado por la capacidad que tiene el anillo de tornar invisible a Giges. Si no se conoce el alma y en

³ En el artículo “*El ensimismamiento del poder*”, el autor nos dice: <<Los hombres se guían más por la apariencia que por la realidad>>(Revista Pensamiento: Art. de García R, *El ensimismamiento del poder*, p. 257-295.)

consecuencia el propósito del poder que la afecta, entonces el poder se vuelve un accidente, en el sentido de que no se puede tener control absoluto sobre él, se infiere que, el poder, no es un ente determinado, sino un juego variable y perverso que la fortuna nos impone. Glaucón, parece que ha tocado el problema que entraña la relación, entre el alma y el mundo visible, pues, si el poder se toma como una fortuna y no se sabe cosa alguna de su origen y el origen de aquello a lo que está dirigido, entonces el hombre únicamente estará siendo guiado por sus pasiones, con lo que Glaucón tendría razón al afirmar que todo hombre que dice ser justo o injusto perseguiría la misma meta.

Complementación de Adimanto con la opinión de Glaucón sobre la justicia.

Adimanto para complementar el argumento de su hermano, analiza la tesis de los que sostienen la superioridad de la justicia sobre la injusticia (*Rep. 362 e*). Los padres y tutores, asignan a sus enseñanzas una buena reputación de la justicia, sin embargo, son incapaces de defenderla por sí misma, y únicamente se fijan en la buena reputación que les viene (*Rep. 363 a*), lo que garantizará tener al alcance buenos puestos y posición social, es decir, aparentan ser justos para obtener su beneficio. El estudio de Adimanto, va referido a los hombres que imparten la educación de los jóvenes, entre ellos, están Hesíodo y Homero (*Rep. 363 b*). Quienes prefieren la justicia por su fama, se creen bienaventurados, tanto entre los hombres como con los dioses, por ello elogian a los justos y reprueban a los injustos.

El pueblo concuerda con los poetas, en el sentido de que la justicia es de mayor provecho que la injusticia, sin embargo, auguran felicidad a los perversos y menosprecian a los débiles y pobres (*Rep. 364 a*). Quienes enseñan las bondades de lo justo, se valen de la apariencia para satisfacer sus propios deseos mezquinos, como cuando se dice: <<arreglan sus artificios, hacen creer, no sólo a los particulares, sino a las ciudades, que por medio de sacrificios y juegos placenteros pueden ser absueltos y purificados de sus delitos, sea en vida o aun después de la muerte>> (*Rep. 364 e*). Adimanto duda hasta de la verdadera realidad de los dioses⁴, lo cual dejará desamparados a los educadores, pues dice: <<"Pero es imposible- diréis vosotros-

⁴ Parecería, en principio, que Adimanto hace una distinción y separación entre *teología* y *poder* y con ello una separación entre *ethos* y *cratos* en el gobierno humano. El Poder se independiza frente a la teología y se erige como realidad. El *poder* se aparta de la teología, puesto que el éxito o el fracaso político no se pueden llevar al terreno del milagro, sino se sitúan dentro de un juego de causalidades mundanas y humanas. El *poder* es mediador entre los conflictos sociales y por ese mismo hecho difiere del ámbito teológico. *Dostoievski*, en su famoso cuento *El Gran Inquisidor*: cuando el pueblo de Sevilla está sufriendo por la falta de pan, aún creen en la venida de Cristo, éste observando tal devoción desde su Reino, decide encarnar; lo ven nuevamente los afligidos y sin esperar le piden pan y milagros. Aparece el gran inquisidor, lo manda encarcelar y le dice: <<¿Por qué has venido a molestarnos? (...) "quieres presentarte al mundo con las manos vacías, anunciándoles a los hombres una libertad que su tontería y su maldad naturales no les permite comprender, una libertad espantosa, ¡pues para el hombre y para la sociedad no ha habido nunca nada tan espantoso como la libertad! (...) Mientras gocen de libertad les faltará el pan; pero acabarán por poner su libertad a nuestros pies, clamando: "¡Cadenas y pan!" Comprenderán que la libertad no es compatible con

ocultarse de los dioses o hacerles violencia." ¿Pero qué tal si no existen o no se les da nada de las cosas humanas? ¿Hemos de preocuparnos siquiera por escaparles? Y que existan y cuiden de nosotros, no lo sabemos ni lo hemos oído, sino por la tradición oral o por la genealogía que de ellos nos han hecho los poetas.>> (*Rep.* 365 d; e). La duda tan marcada que la argumentación de Adimanto experimenta, es indicio firme de la polarización de su sociedad hacia la vida útil, es decir, que los mejores (políticos) poseen la realidad del conocimiento común y lo ponen a su disposición para que les sea útil, no obstante, el conocimiento sobre la verdadera naturaleza humana es indeciso para ellos, por eso su afán por que Sócrates les responda. Los educadores, son incapaces de demostrar qué es la justicia y su contraria, pues «nadie aún, ni en verso ni en prosa, ha demostrado satisfactoriamente que la una sea el mayor de los males que pueda tener en su interior el alma, y la otra, la justicia, el mayor bien.»>> (*Rep.* 366 e). La duda, tanto en Glaucón como en Adimanto es marcada, y se vislumbra un deseo ferviente por conocer la verdadera realidad de la justicia, por eso Adimanto solicita a Sócrates, no quedarse en la demostración formal sobre ambos conceptos, sino que también argumente y demuestre sus efectos en el alma y que especifique si es algo oculto o manifiesto a los dioses o a los hombres (*Rep.* 367 e).

El alma subordinada a la rueda de la necesidad.

El alma humana está subordinada a su propia naturaleza, pues es ésta la que de alguna u otra forma la determina. La naturaleza humana está sustentada sobre la base y fundamento de un arte divino, como ya se ha comentado en el *capítulo I*, que domina necesariamente los posibles caracteres del comportamiento humano, y condicionan su *ethos*. La naturaleza humana subordina la voluntad del hombre a una *necesidad*, pues no se podría decir, por ejemplo, que en una casa donde distintas personas han pedido asilo, todas ellas

una justa repartición del pan terrestre entre todos los hombres, dado que nunca -¡nunca!- sabrán repartírselo. Se convencerán también que son indignos de la libertad; débiles viciosos, necios, indómitos. Tú les prometiste el pan del cielo ¿Crees que puede ofrecerse ese pan en vez del pan de la tierra, siendo la raza humana lo vil, lo incorregiblemente vil que es?>> (Op. cit., Dostoievski, *El gran inquisidor*, p. 21-24). El Gran Inquisidor representa el poder. Está dispuesto a quemar al Cristo que ha vuelto, porque cree que el hombre está sobrecargado con la libertad del cristiano y el precepto del amor. Cristo, en cuyo nombre domina el Gran Inquisidor, trajo a los hombres algo que no es lo mejor, pues es demasiado bueno para ellos. En efecto, los hombres, a lo que más temen es a ser libres, prefieren la seguridad -dice Rüdiger Safranski- y exclaman «Salvadnos de nosotros mismos» (op. cit., *El mal o el drama de la libertad*, p. 248.). No hay que hacerse ilusiones: el hombre cometerá los peores delitos con tal de comer su pan. El Gran Inquisidor como representante del poder ya no quiere incitar a grandes proyectos a los hombres, sino ayudarles a conseguir una felicidad moderada. Los hombres son para el Inquisidor, el animal del rebaño. En ese sentido, parece ser, el Poder debe valerse de la *mentira*, la cual se ha convertido en el orden del mundo.

se rijan con libre voluntad sin antes acatar las reglas que el dueño de la casa ha estipulado; del mismo modo sería la naturaleza que le impone una necesidad fundamental al hombre, la de no ir en contra de sus principios. La naturaleza humana, en tanto principio, determina el telos del hombre, pues no decimos propiamente que si un hijo es concebido biológicamente por una pareja, el niño rompa con las aspiraciones y desarrollo de la pareja, sino que es un continuador que lleva en su genética el desarrollo de su estirpe. El hombre es movido a partir de que su propia naturaleza⁵ admite el movimiento aspirando a ciertos fines. El fin debe, de alguna forma, estar relacionado con el principio, pues si, en el principio de algo no está contenido propiamente el fin, este último no podría llegar a ser, puesto que su posibilidad de llegar a ser se funda en que el fin ya sea ontológicamente anterior a cualquier existencia. Para ejemplificar lo anterior, cuando un constructor, decimos, quiere construir una casa, el modelo, sobre la base del cual la casa es construida, debe anteceder ontológicamente a la construcción para que la casa sea posible pensarla como objeto. Cuando hablamos de una parte, es porque esa parte está condicionada a que *el todo* exista anteriormente a poder hablar de la parte, pues de lo contrario, la parte no tiene ningún sentido. En la naturaleza humana están contenidos todos los posibles fines que pueden llegar a ser realizados por el hombre. Los fines naturales condicionan el conocimiento y sus límites, sin embargo no podemos saber de los primeros sin el segundo. Platón nos habla de una naturaleza humana que desarrolla en la historia cíclica sus distintas formas de ser (*Rep. 546 a, b*) y con ello nos asegura que la historia es una continua repetición de lo mismo. Existe una necesidad a la cual se subordina el orden con que los distintos modos de ser del alma se muestran en la historia. La necesidad domina las distintas partes que se muestran en su interior a manera de partes que se reflejan al interior de un espejo. Cuando se mira sólo una parte y no el todo se pueden confundir ambos por una y misma cosa y en consecuencia el hombre puede equivocarse sus decisiones, por ejemplo, si a una persona se le ve de noche, de espaldas y a lo lejos, es muy probable que se le pueda llegar a confundir con otra persona, por ello la persona debe acercarse y verlo claramente para decidir su identificación. En la aparición de las partes posibles de los modos de ser del alma, sucede lo mismo, pues podemos confundir una parte con el todo al interpretar los vicios por virtudes y viceversa.

Platón en el libro VIII de *La República*, nos dice: <<¿Sabes que hay necesariamente tantas especies de caracteres humanos como de regímenes políticos? ¿O crees que los regímenes nacen de una encina o de piedras, y no del comportamiento de aquellos ciudadanos que, al inclinarse hacia un lado, arrastran allí a todos los demás? (...) Por consiguiente, si las clases de Estados son cinco, también han de ser cinco las modalidades de las almas de los individuos>> (*Rep. 544 e*). La *necesidad*⁶ obliga al alma del gobernante a

⁵ *Eros* no puede ser disciplinado hacia lo verdadero sin conocer la naturaleza del alma, Véase *Fedro 245 c*.

⁶ En el *Timeo*, Platón intenta aproximarse a una determinación de la necesidad((a)nagxh/) al tratarla como un dominio o naturaleza diferente a la causa inteligente (nou(j)). El mundo surge de la unión de dos naturalezas distintas<<El mundo nació, efectivamente, por la combinación de necesidad e inteligencia(...) la necesidad sometida a la convicción inteligente, ya que la inteligencia se impuso a la necesidad y la convenció de ordenar la mayor parte de devenir de la mejor manera posible>>(Op. cit.,

cumplir con un movimiento cíclico de generación y corrupción. Platón nos explica que existe un proceso cíclico necesario que llevará a la ciudad justa a corromperse gradualmente, y que el alma deberá recorrer cada uno de sus modos de ser hasta desembocar en el hombre tiránico (*Rep. 546 a*). Los cinco regímenes son a saber: *aristocracia*: es el gobierno del mejor o los mejores que son virtuosos y es el régimen de la ciudad justa; *timocracia*: es el gobierno de los amantes del honor o los hombres ambiciosos que tiene como objeto la superioridad o la victoria; *oligarquía*: es el gobierno de los ricos donde los bienes son lo más estimado; *democracia*: es el gobierno de los hombres libres donde progresa el libertinaje y *tiranía*: es el gobierno del hombre más injusto, predominan las injusticias más desvergonzadas. El proceso parece ser un recorrido del alma por cada uno de sus modos de ser, del superior al inferior en un proceso en el cual se manifiesta su orden (virtud) y desorden (vicios) interno.

El alma individual necesariamente debe recorrer cinco modos de ser que son propios de ella, eso quiere decir que ninguno de ellos puede ser ella misma, puesto que, si así fuera, diríamos, por ejemplo, en caso de que el alma fuera el modo virtuoso, que los otros cuatro modos de ser, no son en modo alguno compatibles con el alma. Esto es importante para demostrar que los distintos modos de ser son una especie de accidentes capaces de afectar el alma. Sin embargo, para que una cosa pueda afectar a otra, tiene que haber entre ambas una especie de semejanza. Así, cuando Platón en boca de Sócrates esgrime la tesis en *La República* de que el discernimiento y ascenso, por parte del alma filosófica, a la contemplación de la idea de justicia debe servir al hombre para volverse justo a semejanza de la justicia en sí (*Rep. 472 b, c*), no podemos establecer que un alma al llegar a ser justa sea la justicia en sí; un alma individual puede ser justa en sus actos o no, lo cual nos indica que ésta puede participar de la idea de justicia, pero no es ni la justicia ni su principio, puesto que en un ámbito particular, si por ejemplo, dijéramos que Pedro hizo un acto justo, pero en otro lugar Juan realizó un acto de la misma especie, sería impropio decir que el acto de Pedro es la justicia, ya que, ¿en qué lugar queda situado el acto justo de Juan? Si uno de esos actos fuera la justicia en sí, entonces el otro no tendría nada que ver con ella. El alma humana puede llegar a participar de la virtud de justicia únicamente en el sentido de que se asemejen mayormente sus actos justos a la idea de justicia. Platón se mueve en un ámbito, donde concurre sólo una posibilidad de que el alma devenga virtuosa: que los actos del hombre puedan llegar a ser imagen idéntica de la idea de justicia. Cuando un hombre llega a ser justo es porque es semejante en sus actos a la idea de justicia. Platón se mueve en el terreno de la posible semejanza, por ejemplo en el caso de la justicia, para que el alma pueda ser justa *debe aproximarse* a la justicia en sí, de suerte que, si la psique se vuelve semejante a la idea de justicia, su vida será gobernada por la justicia. Si el alma deviene justa es sólo por accidente, esto quiere decir que el alma contiene en sí la posibilidad de llegar a

Platón, *Timeo*, 47,48 a). La necesidad es resistencia frente a la forma inteligible. La necesidad será tratada también como causa errante, receptáculo, nodriza, conservador de huellas, etc. El receptáculo no contiene a Dios, sino sólo a su imagen, es como una superficie de inscripción. La causa errante no tiene forma, sino que es como un parásito capaz de tomar cualquier forma, por lo tanto es como una superficie de inscripción que refleja lo eterno, en conclusión es el to/poj que contiene el devenir que nunca es porque contantemente se transforma.

ser justa, pero sólo porque existe una posibilidad de que participe y se aproxime mayormente a la de justicia en sí. Si eso es la condición para que un alma individual, como una ciudad lleguen a ser justas, eso quiere decir que entre la idea de justicia en sí y la ciudad justa perdura una diferencia insalvable, puesto que las ideas en sí son seres que subsisten por sí mismos (dioses)⁷ y la ciudad justa no podría ser esos dioses, sino únicamente tomar la mayor semejanza con ellos para ganarse su bendición.⁸

En el caso de los cinco regímenes políticos al interior de la rueda de la necesidad, ocurre lo mismo, que el alma geométrica se asemeja a cinco formas específicas de ser que no son propiamente el alma, sino que son cinco formas que participan del alma inmortal<<Por consiguiente, si las clases de Estado son cinco, también han de ser cinco las modalidades de las almas de los individuos (...) Ahora bien, al hombre similar a la aristocracia(gobierno de los mejores) ya lo hemos descrito y dijimos que era bueno y justo>> (*Rep.* 544 e;545 a). La esencia del alma no puede ser una multiplicidad de formas de ser, puesto que eso entraría en contradicción con el alma inmortal ya explicada en el capítulo I. ¿Qué son las formas de ser del alma expresadas en la historia? ¿Acaso no son distorsiones que los sentidos ponen frente al espíritu para que se confunda? Platón nos dice que la psique es inmortal (*Fedro* 245 c), entonces ¿cómo concebir un alma múltiple, sino pensando en la condición de que, en la historia sólo la observamos reflejada en la necesidad? Pues el receptáculo no contiene lo divino, sino únicamente su imagen, pues es un conservador de huellas (*Timeo* 49 a).⁹ La naturaleza irracional del ser humano, no puede referirse a otra cosa, sino a la visión que tenemos en la noche de los objetos (*Rep.* 508 d), lo que nos lleva a decidir que la naturaleza irracional es la portadora de la oscuridad del objeto, puesto que minimiza el objeto original al interior de una jerarquía de imágenes distorsionadas, por las cuales debe ascender el alma en su propósito de contemplar el bien en sí mismo (*Rep.* 510 b). El ser interno del hombre, en tal sentido, debe trascender el espacio geométrico mental que aprehende las cosas sensibles, renunciando a los sentidos para contemplar los *eide* eternos.

Platón nos induce a pensar que sólo la erótica filosófica es capaz de llevar a su cumplimiento la ciudad justa, puesto que con ello espera una coincidencia entre el poder político y el saber filosófico (*Rep.* 499 b, c), es decir, el filósofo por haber encontrado la bendición de los dioses, no sólo asemeja su vida a lo divino, sino que tiene la posibilidad de asemejar, del mismo modo, una ciudad entera. El autor, indudablemente, tiene como objeto la ciudad justa, y sólo introduce la filosofía como medio para lograr tal fin, pues mira en el Eros filosófico la posibilidad de ver siempre por el bien común, contrariamente al *Eros* del hombre individual, que satisface sus deseos como se muestra en la teoría de Glaucón. Si existe una necesidad de reunir *Polis* y filosofía, es por que ambas tienen formas naturales contrarias una de otra.¹⁰ Los habitantes de la *Polis* o no filósofos son los habitantes de la caverna, que se guían únicamente por las

⁷ *República*, 379 a, b; 380 d.

⁸ *Leyes* 630, 631.

⁹ Véase Gómez Pin Victor, *El drama de la ciudad ideal*, p. 37.

¹⁰ Véase Strauss Leo, *Historia de la filosofía política*, p. 67.

sombras y la opinión, son arrastrados por el accidente y sus pasiones. Platón nos dice que el filósofo que saliera de la caverna para contemplar lo que siempre es y no deviene, una vez que regresa, si intentara sacar a sus primitivos compañeros de las tinieblas, éstos podrían hasta matarlo (*Rep. 517 a*). Eso demuestra una cosa: que en la *Polis* justa, aunque llegue a coincidir el poder político con el saber filosófico, las diferencias entre el hombre libre y el poder político serían irresolubles. Cuando los mejores se imponen sobre la muchedumbre la ciudad se vuelve mejor que sí misma (*Leyes 627 a*), sin embargo, queda la duda de ¿cómo el filósofo ha de persuadir a los no filósofos para tomar el poder, puesto que no es cosa fácil? ¿Acaso no se legitima la persuasión y en última instancia la fuerza? Pero ¿por qué?.¹¹

La irracionalidad en la política tradicional.

Platón observa la irracionalidad evidente en la política de su tiempo. El poder político de *los treinta* comete una serie de injusticias, entre ellas condenar a Sócrates, quizá el mayor justo de la ciudad. Si el sueño platónico consistía en dedicarse a la política, viendo los actos criminales que el gobierno comete, se desanima (*Carta VII, 325 A*). Platón reconoce que el gobierno de la *Polis* se guía para satisfacer únicamente sus placeres (*Gorg. 503 c*) y con ello, acepta la naturaleza pasional humana y que el hombre de la *Polis* se rige mayormente por esa naturaleza que por la racional. Platón está de acuerdo en que las personas no virtuosas actúan y hablan por azar, y eso es un problema grave pues ningún gobierno es posible en el azar, por tanto el virtuoso debe gobernar a la mayoría, pues él es quien va más allá de la pasión y utiliza su reflexión para ordenarse primero a sí mismo. En *Gorgias*, Platón nos muestra la posición de Calicles, quien, al igual que Trasímaco están a favor de la naturaleza irracional, pues éste admite la idea de que la felicidad está en alcanzar la molicie, la intemperancia y el libertinaje (*Gorg. 592 c*), es decir está justamente a favor de alcanzar una idílica felicidad mediante el proceso de la voluntad de poder; Sócrates no está a favor de esta perspectiva, sino contrariamente, argumenta que la retórica encanta y adormece los placeres inútiles para arraigar en el alma la virtud y desterrar el vicio (*Gorg. 504 d, e*). En *Fedón*, Platón nos dice que el causante de nuestra ruina en la búsqueda de la verdad es el cuerpo que nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas (*Fedón 66 c*). En *la República* nos dice que cuando el Estado se vuelve lujoso es consecuencia de los placeres no necesarios, que vuelve injustos a los hombres (*Rep. 372 e, 373 a*). Al parecer, los placeres irracionales son los causantes de las guerras y en consecuencia son los causantes del poder político (*Rep. 373 e*). La naturaleza irracional, ciertamente se desliga de la moral, sin embargo el poder no es un fin en sí mismo, sino sólo medio para alcanzar el *ethos*, puesto que si un gobernante llegara al poder sobre la base de

¹¹ Leo Strauss está de acuerdo con el arte de la persuasión para purificar la Polis en la revolución educativa (*Historia de la filosofía política* p. 67) sin embargo, Antonio Marino se adhiere más a la idea de que para constituir la ciudad justa y hacer la revolución educativa, ésta debe ser construida sobre las cenizas de la ciudad viciosa <<Así la educación de los guardianes no es el primer paso para purificar a la *Polis*, sino una revolución sangrienta y radical.>> (Véase, *Eros y hermenéutica platónica*, p. 99)

todos los vicios, su reinado no duraría si gobierna utilizando los mismos mecanismos que ha conocido. Por una parte Calicles en el *Gorgias* representa un Poder político que glorifica la voluntad de poder de los individuos (*Gorg.* 488 c), Sócrates, por el contrario, está a favor de que el político genere el orden y la armonía en las almas que gobierna (*Gorg.* 504 a). El hijo de Sofronisco, explícitamente, arremete contra Calicles y asegura, separando el poder y la ética, que el poder no se debería confundir con el bien, pues parece ser sólo un instrumento para satisfacer las pasiones. La política, habría que concebirla unida con la ética, puesto que requiere inteligencia para conducirse (*Gorg.* 467 a). La *Polis*, permanece en el ámbito de la naturaleza irracional,¹² mientras que el filósofo es el único que puede impregnarla de inteligencia y orden, al educar a las almas y darles armonía natural. Sin embargo, los filósofos parecen haberse convertido en inútiles para los Estados (*Rep.* 487 d). La posible disputa para apoderarse del timonel del barco, en la imagen platónica (*Rep.* 488), nos hace ver, sencillamente que los gobernados (*Polís*) son como ciegos, mientras que el dueño del timonel (filósofo) es el único que puede ver en tierra de ciegos. ¿Cómo guiar a la *Polis* cuando ésta está regida en su inmediatez por su naturaleza irracional? El hijo de Sofronisco con determinación defiende la idea de una naturaleza buena y justa que pueda gobernar la ciudad, y con ello determina que quienes no pueden llegar a ser dueños de sí mismos (hombres comunes y corrientes) deben ser gobernados por los que sí, los filósofos. Los gobernantes para que puedan mover la naturaleza irracional del hombre común y corriente, es preciso que conozcan los principios por los cuales tal naturaleza puede ser movida, a saber: la música y la violencia.

Persuasión y violencia: modos en que se debe gobernar la naturaleza irracional.

En los diálogos platónicos, abundan las veces en que se hace mención de las naturalezas racional e irracional del hombre. La naturaleza irracional no puede dominar la vida del hombre pues lo vuelve inferior a sí mismo, sin embargo, Platón reconoce que es la que domina a la mayoría. Para que un Estado pueda organizar con orden y armonía una sociedad, será menester que tenga como líder a un hombre dueño de sí mismo, es decir, alguien que se conduzca conforme a la virtud. Quien conduce una ciudad hacia la virtud, debe saber lidiar con la parte irracional humana, de lo contrario tal empresa será difícil de realizar. El siguiente estudio, legítima, en Platón, el uso de la persuasión y la violencia por parte del gobernante, para poder controlar y ordenar a la mayoría, pues no han trascendido su parte irracional. La mayoría, al no ser dueños de sí mismos, requieren un gobierno que los ayude a vivir dignamente y los proteja de su propia irracionalidad. Se despliega la posibilidad de actualizar la realidad de la naturaleza humana en la *Polis*.

¹² Leo Strauss asemeja la ciudad con la caverna, pues en la ciudad de no filósofos, éstos sólo ven sombras. (*Historia de la filosofía política*, p. 66)

La música,¹³ se dice, se aboca al cuidado del alma, se infiere que la música está íntimamente relacionada con ésta, por lo tanto deben partir de un principio semejante.¹⁴ En la *República*, Platón genera la institución educativa. La política debe normar y guiar la consolidación de la institución educativa dentro de la ciudad justa. Sócrates afirma, para erigir la mejor educación en la ciudad: «y como si no tuviéramos otra cosa que hacer y estuviéramos forjando fantasías en la imaginación, eduquemos a estos hombres en el pensamiento.»(*Rep. 376 d; e*). El hijo de Sofronisco habla de dos tipos de educación recomendable: la música para el alma y la gimnástica para el cuerpo (*Rep. 376 e*). Si la música está dirigida al alma, debe ser porque entre ambas existe una semejanza, de lo contrario, de ninguna manera la primera podría afectar a la segunda.¹⁵ La psique no debe estar marginada de un posible orden, en consecuencia, le es inmanente una posible armonía, que le viene natural y ontológicamente de lo divino. En Platón, intermedio entre lo divino y lo humano, parece estar implícita la idea de una especie de armonía que gobierna las leyes de pensamiento, capaz de integrar las partes con el todo, los entes con el ser en general, de la cual participa la mente humana. La armonía musical parece ser una forma en que se articulan los elementos, los sonidos y los intervalos que llevan a intuir el todo. La música fija y determina ciertos caracteres y emociones en el alma por analogía, y de éste modo puede manipularla, mediante la educación. La posibilidad de que la música intervenga para poder educar el alma mediante la voz humana, es un ejemplo claro de que con ella, el alma puede ser

¹³ Aristóteles nos dice acerca de la educación en el ocio: «En cuanto a la música podría plantearse una dificultad. Actualmente, en efecto, la mayoría la cultiva por placer, pero los que en un principio la incluyeron en la educación lo hicieron, como muchas veces se ha dicho, porque la misma naturaleza busca no sólo el trabajar correctamente, sino también, el poder servirse noblemente del ocio, ya que, por repetirlo una vez más, éste es el principio de todas las cosas. En efecto, si ambos son necesarios, pero el ocio es preferible al trabajo y a su fin, hemos de investigar a qué debemos dedicar nuestro ocio. No, ciertamente a juzgar, (...) El ocio, en cambio, parece contener en sí mismo el placer, la felicidad y la vida dichosa»(Aristóteles, *Política*, p. 458, 459).

Quintiliano Arístides nos dice lo siguiente acerca de la música: «Ciertamente, la música no es para ellos (los antiguos filósofos) una ocupación trivial, como han supuesto muchos inexpertos en este tema, en especial entre nuestros contemporáneos; al contrario, no sólo era apreciada por sí misma, sino que era también extraordinariamente admirada por ser útil a las demás ciencias, al poseer la razón del principio y, casi debiera decir, del fin.»(A. Quintiliano, *Sobre la música*, p. 35). Arístides, de alguna forma, con esto, considera que la música encierra la verdad que relaciona proporcionalmente al hombre con la unidad del todo. En otras palabras pone como medio la música, pues es ella mediante la cual existe por parte nuestra una relación con nuestro principio y con nuestro fin, es decir que debe estimular nuestra mente para relacionarnos con el todo mediante la teoría de la proporción matemática. «La música es una ciencia en la que el conocimiento es seguro e infalible, pues nada de lo que en ella se dice, tanto en sus cuestiones como en sus conclusiones, admitiría cambio o variación.»(Arístides Quintiliano, *Sobre la música*, p. 42)

¹⁴ El alma para el pensamiento platónico que trasmite Arístides Quintiliano, es una entidad intermedia entre el mundo de la Idea, por un lado, y el mundo de la cosa, por otro. Si por lo primero pertenece al reino de las esencias simples, puramente noéticas, y en su localización cósmica, al lugar más elevado y etéreo, por lo segundo se corresponde con el reino de lo estrictamente corpóreo, cuyo lugar natural es la Tierra, lo más grave, lo más pesado y profundo. El ser mismo del alma es ese camino constante de ida y vuelta de la idea a la cosa, por la cual se realiza la presencia de la idea en la cosa. Para eso su naturaleza necesita ser dual, a la vez racional e irracional: amor de la Idea, de la identidad, por un lado, ; deseo de alteridad, pulsión, irracionalidad, por otro.

¹⁵ El libro II, de Arístides está dedicado al estudio de la parte práctica de la música, la que actúa sobre el alma; la educación a partir de la música modela el *ethos*, puesto que incide en la formación ética del individuo (Véase *Sobre la música*, p. 113).

conducida, para que apunte su mirada nuevamente hacia su nación originaria y divina, sin embargo este proceso no sería posible, sino a condición de que el alma fuera, en potencia, posible armonía.¹⁶

Platón, en sus distintos diálogos, parece mantener la idea de que, cuando los argumentos ya no son válidos frente a la irracionalidad de sus interlocutores, será preciso emitir un mito que conecten la ontología con la realidad visible, los que tienen como objeto persuadir, aun cuando no se tiene prueba alguna de lo que se dice, como lo que está más allá de la muerte, los dioses, el castigo de las almas, etc. Esto es importante, en el sentido de que si Platón desea que los hombres se conduzcan conforme a la ética, será menester que la ética sea plenamente fundamentada, sin embargo tal fundamento no sería posible probarlo como si fuera un ente físico, sino a condición de trascender la realidad visible, por ello es importante el mito, pues éste es capaz de hacer trascender esa realidad a los hombres. Los mitos y cuentos, tienen su participación como mediadores entre lo humano y lo divino, a condición de que sean transmitidos a través de la oralidad,¹⁷ por lo que Sócrates nos afirma varias veces haberlos escuchado, antes de empezar a narrarlos. Cuando el hijo de Sofronisco cuenta un mito lo refiere como lo que le ha escuchado a otros <<Sin embargo, probablemente no se hará violencia. Pues afirman que.(...) ¿No habéis oído tu y Simias hablar de tales temas(...) Claro que yo hablo también de oídas...>> (*Fedón 61*). En su diálogo *Filebo*, Platón en boca de Sócrates nos dice:<<Don de los dioses a los hombres, según me parece al menos, lanzado por los dioses antaño por medio de un tal Prometeo junto con un fuego muy brillante. Y los antiguos, que eran mejores que nosotros y vivían más cerca de los dioses, transmitieron esta tradición según la cual lo que en cada caso se dice que es, resulta de lo uno y lo múltiple y tiene en sí por naturaleza límite y ausencia de límite.>> (*Filebo, 16 c, d*). La oralidad constituye un elemento fundamental en el acercamiento o alejamiento de los dioses.¹⁸ De los dioses parte el conocimiento acerca de la naturaleza humana, y sobre la base de ese conocimiento se puede guiar esa naturaleza. Sin embargo, no puede ser presentada la persuasión como una simple historia contada, pues ¿cuántas veces observamos, en el lugar que sea, que se intenta contar una historia por cierta persona y solamente las aburre? Para poder contar y atraer la atención de los demás uno mismo tiene que creer lo que

¹⁶ Aristóteles nos dice acerca de la educación en el ocio: <<En cuanto a la música podría plantearse una dificultad. Actualmente, en efecto, la mayoría la cultiva por placer, pero los que en un principio la incluyeron en la educación lo hicieron, como muchas veces se ha dicho, porque la misma naturaleza busca no sólo el trabajar correctamente, sino también el poder servirse noblemente del ocio, ya que, por repetirlo una vez más, éste es el principio de todas las cosas. En efecto, si ambos son necesarios, pero el ocio es preferible al trabajo y a su fin, hemos de investigar a qué debemos dedicar nuestro ocio. No, ciertamente a juzgar, (...) El ocio, en cambio, parece contener en sí mismo el placer, la felicidad y la vida dichosa>>(Op. cit. *Aristóteles, Política*, p. 458, 459). La música es una actividad que apunta al ocio.

¹⁷ Hay que enfatizar que el efecto encantador de los mitos está condicionado a que sean narrados oralmente, de lo contrario el efecto no será el mismo.

¹⁸ La divinidad se muestra en las palabras como preceptos << nada con exceso >> o << concéte a ti mismo >>. El dios indica al hombre que la esfera divina es ilimitada, insondable, caprichosa, insensata...>> (Op. cit., Colli Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, p. 49).

cuenta, de lo contrario sus esfuerzos por persuadir serán infructuosos. Las imágenes de la oralidad se encuentran sobre la base de una especie de fe, condición para relacionar a quien cuenta y mueve y al que oye y es movido. ¿Quizá habría que comprender que la oralidad del mito despierta el poder de la mente, la cual se libera del desorden erótico?, puesto que la irracionalidad no puede ser dominada por sí misma, sin que actúe un gobierno racional sobre ella auxiliado por la cólera, ¿sería más convincente si observamos el mito como la posibilidad de despertar lo que permanece dormido en nosotros? Cuando decimos propiamente que la irracionalidad puede ser movida, es porque ésta debe aceptar la superioridad racional, de lo contrario la empresa sería infructuosa. La subordinación de lo irracional mediante la música no podría ser posible si ésta no fuera una especie de parásito de la inteligencia, es decir, una cosa que se deja mover a condición de que algo de ella misma tenga interés por ser movido.

La persuasión se mueve al interior de los discursos. Los discursos míticos, en tanto que plagados de imágenes tienen el propósito de que los hombres los reciban y los crean, aunque no puedan ser demostrables. En *Gorgias*, Sócrates, antes de contar el último mito a Calicles acerca del juicio después de la muerte, afirma que él lo considera un relato verdadero (*Gorg.* 523 a). En el *Político*, el extranjero nos dice: «¿Qué difícil es, queridísimo amigo, poder presentar de modo suficiente, sin recurrir a modelos, cualquier cosa importante! Pues podría parecer que cada uno de nosotros todo lo sabe como en sueños, pero, cuando está despierto, en cambio, todo lo ignora.» (*Político* 277 d). En la *República*, Platón en boca de Sócrates, al querer describirle a Glaucón lo que es el bien nos dice: «Pero ¿es que acaso te parece correcto, decir acerca de ellas, como si se supiese algo que no se sabe?» (*Rep.* 506 c). El recurrir a imágenes para tratar acerca de temas divinos es lo peculiar en los diálogos platónicos y eso nos induce a pensar que la capacidad de comprensión del hombre sobre lo divino, necesariamente debe partir de imágenes. ¿Cómo poder hablar de algo divino que nos trasciende en dignidad y potencia y que no puede ser subordinado a lugar alguno? ¿Acaso pertenece al ámbito del conocimiento humano la dignidad divina? Si el conocimiento humano está limitado por el lugar y el tiempo, entonces la dignidad divina e inmortal supera, y en mucho, esa categoría. En la *República* habría que renunciar a los sentidos para poder contemplar el Bien mismo en el extremo límite del ámbito inteligible (*Rep.* 527 e; 532 a. *Fedón* 66 c) ¿Podría haber una renuncia a lo que introducen los sentidos: el lugar y el tiempo de las imágenes para poder contemplar las cosas reales? Para poder responder las preguntas que nos aquejan, tratemos, en primer lugar, de determinar el objeto de la naturaleza humana al cual está dirigido la persuasión.

Platón nos ha dicho, en *Timeo*, que la inteligencia es superior a los placeres y apetitos del cuerpo, puesto que: «El universo nació efectivamente, por la combinación de necesidad e inteligencia. Se formó al principio por medio de la necesidad sometida a la convicción inteligente, ya que la inteligencia se impuso a la necesidad y la convenció para ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible.» (*Timeo* 47 e, 48 a). En la mezcla de la inteligencia con la necesidad, no se puede hablar de un dualismo radical ya que la

inteligencia persuade y hace cooperar a la necesidad, se infiere que esta última se convierte en una seguidora, o bien un reflejo oscuro de la inteligencia. La necesidad, a mi parecer se comporta como una especie de parásito de la inteligencia, pues quien sigue a alguien no lo hace por nada, sino que siempre existe un interés dirigido. La necesidad no es hostil a la creación del universo, puesto que si fuera así, se le tendría absolutamente a la fuerza, sino que aporta la causa material,¹⁹ y en ese sentido convive con la inteligencia. La inteligencia es la única que puede gobernar y dirigir lo irracional en la psique, de suerte que, los apetitos humanos se deben supeditar a lo mejor. La necesidad en tanto que origen de la materia, por su naturaleza se resiste a la inteligencia. El *Demiurgo*, tuvo que recurrir a la violencia para ajustar la naturaleza de la materia, pues se nos dice que <<para ajustar la naturaleza de lo otro, difícil de mezclar, a la de lo mismo, utilizó la violencia y las mezcló con el ser.>> (*Timeo* 35 a). El origen de la materia, la necesidad, no puede ser conocida (*Timeo* 52 a), sin embargo lo sensible en tanto mezcla entre lo otro y la inteligencia, equivoca la verdad. Platón nos dice:<<la una(inteligencia) no puede ser alterada por la persuasión, mientras que la otra(irracionalidad) está abierta a ella(...) perceptible por los sentidos: generado, siempre cambiante y que surge en un lugar y desaparece nuevamente, captable por la opinión unida a la percepción sensible.>> (*Timeo* 51 d, e;52 a). La persuasión está dirigida a la parte irracional del ser humano, entonces esa parte es la que se debe controlar al interior de la ciudad, pues es la generadora de los mayores males.

Las operaciones que hacemos del mundo sensible están contaminadas con lo otro, y eso otro no es inteligible más que por una especie de razonamiento híbrido no acompañado de sensación que apenas es objeto de creencia.²⁰ La necesidad, articula las cosas limitadas; para poder trascenderla habría que actualizar plenamente la inteligencia. Se abre la posibilidad de que más allá de las tres dimensiones del espacio, existan otras que tienen que ser vistas por el espíritu y esto se demostrará en la imagen de la caverna donde el alma filosófica deberá trascender las distintas realidades; quizá las distintas realidades por trascender son dimensiones de lugar que continúan ocultas para nosotros, pero que son inferiores a los *eide*.

El mito, distinto del diálogo platónico, no requiere un interlocutor que responda, sino sólo de un alma capaz de percibir la música, en ese tenor, de ser afectada. El mito tiene el lenguaje de la creencia y no del análisis racional. El oyente cree, a partir de que su naturaleza irracional es afectada.²¹ El mito no apela a algo demostrable en la experiencia, sino sólo a la *confianza* de quien se deja envolver, puesto que es un relato que está fuera de la historia. La historia muestra el desarrollo del hombre en el tiempo, pues no es pleno. Si el

¹⁹ Véase Gómez de Llano Ignacio, *Filósofos griegos, videntes judíos*, p. 140.

²⁰ Véase Gomez Pin Hugo, *El drama de la ciudad ideal*, p. 36.

²¹ Hegel explica que el mito es, para Platón, <<una exposición mezclada con imágenes dirigidas a los sentidos y adecuadas para la representación, y no para el pensamiento; lo cual no indica, sino la impotencia del pensamiento mismo, que aún no sabe andar sin andaderas y que no es aun, por tanto, un pensamiento libre...>>(Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 151). Campos Vallejo Álvaro nos dice:<<La acción persuasiva del mito presupone, efectivamente, la presencia en el alma de un factor irracional al que no es posible exorcizar con razones y argumentos. Esta parte del alma es precisamente la que se deja persuadir cambiando súbitamente de un lado a otro>>(Mito y persuasión en Platón, p. 172).

relato mítico comunica algo que no ha estado en la historia de lo verificable, sino sólo en la mente de quien lo narra, eso quiere decir, o que se plasma en la narración mítica una comunicación entre lo que está fuera de la historia y es pleno (dioses) y la mente del hombre, o que los mitos son puros inventos. En *Fedón*, nos dice Sócrates: <<En efecto, yo –dijo–, Simmias y Cebes, si no creyera que voy a presentarme, en primer lugar, ante otros dioses sabios y buenos, y, luego, ante personas ya fallecidas mejores que las de acá, cometería una injusticia no irritándome de mi muerte.>> (*Fedón*, 63 b). Luego nos dice: <<Acaso lo verdadero, en realidad, sea una cierta purificación de todos esos sentimientos, y también la moderación y la justicia y la valentía, y que la misma sabiduría sea un rito purificador (...) Y puede ser que quienes nos instituyeron los cultos místéricos no sean individuos de poco mérito, sino que de verdad de manera cifrada se indique desde antaño que quien llega impuro y no iniciado al Hades yacerá en el fango, pero el que llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses.>> (*Fedón*, 69 c). En *el Fedón* existe una contradicción entre el alma y el cuerpo, pues el alma valiéndose del razonamiento y desprendiéndose de los sentidos intenta aprehender los objetos inteligibles puros, únicamente si se desprende de los sentidos (*Fedón* 66 c). El cuerpo, a través de los sentidos, engañan el alma, puesto que a partir del placer, el cuerpo logra que el alma se encuentre en tinieblas (*Fedón* 82 e; 83 a), en tal sentido la filosofía debe ayudar al alma a ver lo correcto y purificarse (*Fedón* 83 a). El placer y el dolor engañan y hacen que la psique crea que lo que le presentan los sentidos es lo real (*Fed.* 83), sin embargo, la filosofía y el desarrollo de las virtudes purificarían el alma del hombre para convivir con los dioses después de su muerte (*Fed.* 83 c). La filosofía es la única que puede persuadir el alma para que siga el camino de la virtud. Sin embargo, quien confía en el camino de la virtud, debe poseer una fuerza muy poderosa que lo lleven a sostener lo no visible por el sentido, la fe que trasciende el sentido de las cosas limitadas. Los mitos son relatos que apelan a la naturaleza irracional humana para que trascienda su condición y su conducta perversa, frente a un temor, castigo o recompensa más allá de la muerte.²²

En la *República* cuando Sócrates explica a Glaucón el origen del tirano, nos dice que es una desviación del líder, <<Que cuando alguien gusta de entraña humanas descuartizadas entre otras de otras víctimas, necesariamente se ha de convertir en lobo.>> (*Rep.* 565 d, e). En el mito existe la imperiosa necesidad de que un dios auxilie a una naturaleza filosófica excepcional para desarrollar sus virtudes mediante una educación adecuada, de lo contrario, llegará a ser el mayor de los perversos que ha dado el mundo (*Rep.* 492 a). Sócrates sabe que un Estado se dirige a partir de, la persuasión, y el uso de la violencia en cuanto ya no se puede llevar a cabo la persuasión (*Rep.* 492 d), de ese modo vislumbra una mediación

²² Vallejo Campos Alvaro nos dice:<<La metáfora del encantamiento musical es muy afortunada para caer en la cuenta de la función persuasiva que tienen los mitos en Platón, El mito pretende persuadir al oyente, pero se trata de una persuasión de carácter irracional. No es solamente que haya un temor en el alma o “un niño en nosotros” que tiene que ser callado por una constante repetición de argumentos lógicos. Es que éstos son impotentes para abordar la tarea que se les ha propuesto. El hombre tiene que enfrentarse al riesgo de creer y ese paso que va desde el escepticismo descorazonado a la “esperanza grande” no lo puede dar por medio de la razón(...) El mito es como una melodía musical que busca los resortes psicológicos precisos para persuadir al alma.>> (*Mito y persuasión en Platón*, p. 195)

entre lo racional y lo irracional para mantener el orden en el Estado, pues después nos dice: <<Te olvidas nuevamente, amigo mío, que nuestra ley no atiende a que una sola clase lo pase excepcionalmente bien en el Estado, sino que se las compone para que esto suceda en todo el Estado, armonizándose los ciudadanos por medio de la persuasión o por la fuerza...>> (*Rep.* 519 d, e; 520 a); después nos dice: <<pero lo que queremos dar por conocido es que en todo individuo hay una especie terrible, salvaje y sacrílega de apetitos, inclusive en algunos de nosotros que pasan por mesurados: esto se torna manifiesto en los sueños.>> (*Rep.* 572 b). Platón nos ha hablado de la analogía entre alma y Estado, por ello las partes análogas que en ellos suelen ser la parte concupiscible del alma, y el pueblo bajo en el Estado deben ser ordenados donde los dirija la razón y el gobierno. En el *Timeo*, Platón nos dice: <<Sabían (los creadores del hombre) que (lo concupiscible) no iba a comprender el lenguaje racional y que, aunque lo percibiera de alguna manera, no le era propio ocuparse de las palabras, sino que las imágenes y apariciones de la noche y, más aún, del día la arrastrarían con sus hechizos.>> (*Timeo*, 71 a). *Se desprende la premisa de que la parte pasional del alma no puede ser tratada con razonamientos, pues es como un primitivo que los desprecia, sino más bien con imágenes fáciles de encantar.* El político, en este sentido, debe valerse de la persuasión sobre la base de las imágenes para poder encantar al pueblo, y ayudarlo mediante la educación a despertar los buenos valores que vean por el bien común. El gobernante tiene como objeto administrar la Erótica filosófica, utilizada como *medio para lograr la posible coincidencia entre el poder irracional y la filosofía racional.* Eros, cuando se tiene como objeto la ciudad justa, se torna una fuerza que conquista el temor a la muerte, por ello, el filósofo rey en la ciudad justa, está presentado como guía que ordena la fuerza que humaniza a hombre inferiores a sí mismos.

Conclusión: La idea de las dos distintas naturalezas en las cuales está fraccionado el origen del hombre son, a saber: la irracional y la filosófica, al interior de la primera se desarrolla el surgimiento de la necesidad de poder, es decir la voluntad de poder. Platón asegura que para que una sociedad se desarrolle, debe coincidir en un solo hombre el poder político y el saber filosófico, si lo planteamos de un modo sencillo, la ciudad debe buscar al hombre quien mediante la educación pueda equilibrar la maldad y el bien en sí mismo. Platón propone una empresa nada fácil, mientras en la actualidad, la guerra y el accidente nos dominan de lleno. La irracionalidad dominan las relaciones humanas cuando el gobierno no posee inteligencia. La irracionalidad, según Platón, no entiende de razones, sino sólo por las vías del cuetito y la violencia. Existe una parte en nuestro interior, que requiere ser dominada por las acciones de hecho de la política. En la actualidad antes de reconocer nuestras acciones irracionales tratamos de encubrirlas intentando persuadirnos que son racionales, aunque no lo sean. Los atributos que en la actualidad nos concedemos como la libertad y las distintas virtudes, parecen haber surgido de un egocentrismo que nos aleja del buen juicio. Debemos darnos cuenta que los atributos que nos imponemos y que no poseemos, nos sitúan al interior de un abismo dominado por el accidente y la violencia. No tenemos otro camino que regresar y revisar a, quizá, los primeros teóricos de la

política para encontrar en qué momento desviamos el camino. Debemos regresar al estudio de la política originaria, si deseamos verdaderamente intentar sanar la actual. La racionalidad humana, antaño guía para encontrar las potencialidades humanas naturales, ahora se concibe como instrumento, subordinada a los intereses mezquinos del capital. Actualmente la política atraviesa una de sus más críticas situaciones: el incremento del vicio y la violencia, que amenazan con romper los mínimos fundamentos de lo social. En momentos de crisis como éste, la reflexión es el único camino capaz de regresar la armonía a las instituciones sociales; la política debe ser repensada para superar las inestabilidades sociales, y la lucha a muerte por conseguir lo que apetecemos.

Capítulo III.

“A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados, ni tampoco, creo, para el género humano...”
(Platón)

I. Naturaleza de *Ethos*.

El capítulo presente tiene el propósito de tratar de fundamentar la naturaleza de *Ethos*, en el hombre, consecuentemente en la ciudad. El Estado tiene su origen en el alma, por lo tanto en el ser interno del hombre reside la génesis del *Ethos* posible que subordinaría el *Cratos* a sus designios. La parte racional del alma tripartita es la causante de su posible estado de armonía y orden. La naturaleza de la *Polis* aparece sobre la base de la incapacidad del hombre común y corriente de gobernarse a sí mismo; el gobierno lo ejerce otro que posea la capacidad. La psique se encuentra en desorden cuando no se asemeja al orden natural prescrito ontológicamente en la mente humana, de lo que se infiere que del desorden se generan los vicios y éstos hacen que el alma sea incapaz de gobernarse por sí sola, por lo tanto quien sea capaz de dominarse así mismo debe gobernar a quien no. El filósofo que estaría preocupado por contemplar lo que está más allá de la inmediatez sensible, sería el adecuado, por naturaleza, para gobernar a los no-filósofos, por tanto, el saber debe dirigir la irracionalidad de los gobernados. El filósofo es el único que puede trascender la necesidad y el accidente, accede a la libertad y guía su vida privada y pública por un *ethos* ordenado. El *ethos* es característica de unos cuantos hombres que han sido bendecidos por los dioses, por lo tanto, ellos, en tanto filósofos deben gobernar y hacer coincidir el poder político con el saber filosófico en su persona para que los males de la ciudad puedan detenerse. Son dos naturalezas distintas pero reunidas en la psique humana, la irracional subordinada a la racional por naturaleza; la parte racional es originadora del *ethos* que regula y guía la vida en sociedad, es la parte que pretendo explicitar en el presente capítulo.

Para poder cumplir lo más disciplinadamente posible con el objeto de mi capítulo, me propongo lo siguiente, a saber: estudio las características del filósofo, y para ello, lo hago primero con la postura de Sócrates acerca de la naturaleza del hombre; inmediatamente después estudio qué es la virtud, analizando algunas de sus especies, como la prudencia, el valor, la templanza y la justicia. Para analizar mayormente la posibilidad natural que constituye al filósofo, estudio la imagen de la caverna, donde expongo y analizo lo que es la fuerza liberadora, en tanto amor por aprender (*Eros*) del prisionero. Analizó las realidades

ontológicas que ha de cruzar el filósofo en su proceso de liberación; lo que representa la educación en la caverna y, por último, aporto mis conclusiones.

I.II. Naturaleza del hombre libre en Platón.

Postura de Sócrates sobre la justicia según el tipo de bien a que pertenece.

Sócrates, en el capítulo II de la *República*, una vez que Glaucón ha promulgado su división de bienes, no estará de acuerdo con la postura de la mayoría, la suya será desde el principio, situar la justicia como un bien que amamos por sí mismo y por sus consecuencias (*Rep. 368 a*), luego los bienes de la segunda clase, son los más excelsos para él, pues ellos son amados por una doble razón: por sí mismos y por sus consecuencias, y son los que proporcionan mayor beneficio al hombre, en comparación con los dos restantes tipos de bienes, puesto que, por ejemplo: quien posee la salud en su cuerpo, no debe preocuparse por el perjuicio de la enfermedad, puesto que esta última es consecuencia de un desorden corporal. La salud, por naturaleza es resultado de orden, por lo tanto quien posee salud, está de acuerdo a un orden natural, cosa que lo beneficia doblemente. Por lo tanto, el hombre que posea salud verdadera, disfrutará también de la causa: orden.

El hijo de Sofronisco deberá argumentar y defender su postura y superar la vida de apariencias en que está inmerso el hombre común. Para argumentar, Sócrates, ya desde el libro I, tratará de encontrar la verdad de la realidad humana, al someter a la razón las opiniones de Céfalo, Polemarco y Trasímaco, para discernir sobre la verdadera realidad de la justicia. Si las argumentaciones rebatidas por Sócrates en el *libro I*, han permanecido en el ámbito de la opinión, es porque la verdad que busca, se va generando en un proceso por el cual, los dialogantes se subordinan a la razón humana, que en última instancia logrará concluir con premisas no contradictorias. Existe una lógica que rige el pensamiento necesariamente, pues si observamos, por ejemplo: con Trasímaco en el libro I, una vez que éste ha esgrimido su tesis sobre la justicia, debe mantener la lógica de su declaración durante el proceso de diálogo, lo cual no resulta, pues los razonamientos socráticos lo hacen caer en contradicción involuntaria, de suerte que si Trasímaco tratara de ir en contra de lo que él ve en la lógica, entonces evitaría la contradicción sólo en las palabras, pero no en el pensamiento.¹ La lógica de pensamiento no podrá ser contradicha, a partir de ella se puede regir el pensamiento para iniciar la búsqueda de la verdad sobre la justicia. Sócrates asegura la justicia en la segunda clase de bien, eso quiere decir que debe buscar qué es la justicia en sí misma para poder demostrar su teoría.

La filosofía es reflexión radical sobre la base del desinterés práctico, y en ese sentido es universal. La filosofía no fija como objeto una actividad inmediata, pues de lo contrario perdería su universalidad y se

¹ Platón nos dice al respecto << (...)no es refutable nuestra lengua y, en cambio la mente sí lo es >> (*Teeteto* 154 d).

comportaría como una ciencia particular. La filosofía es, por encima de todo, un obrar libre, y por esta razón no sirve para nada en el sentido utilitario. El hombre libre², de algún modo es capaz de salir de los límites de *la necesidad* que domina la vida útil y práctica de la mayoría, puesto que es el único que, mediante la vía racional, puede acceder a la divinidad. El filósofo es quien tiene la posibilidad de trascender la realidad física en tanto *imagen*, e internarse en la *idealidad*, llevando a efecto un proceso en cuyo transcurso él será transformado. Platón nos afirma en *Teeteto*:

Soc: <<Que los que han rodado desde jóvenes por tribunales y lugares semejantes parecen haber sido educados como criados, si los comparas con hombres libres, educados en la filosofía y en esta clase de ocupaciones (...) *Estos últimos disfrutaban del tiempo libre al que tu hacías referencia y sus discursos los componen en paz y en tiempo de ocio* (...) Y no les preocupa nada de la extensión o la brevedad de sus razonamientos, sino solamente alcanzar la verdad³ (...) Ocurre, más bien, que en realidad sólo su cuerpo está y reside en la ciudad, mientras que su pensamiento estima que todas estas cosas tienen muy poca o ninguna importancia y vuela por encima de ellas con desprecio(...) Todo lo investiga buscando la naturaleza entera de los seres que componen el todo, sin detenerse en ninguna de las cosas que le son próximas(...) cuando una persona así en sus relaciones particulares o públicas con los demás se ve obligada a hablar, en el tribunal o en cualquier otra parte, de las cosas que tiene a sus pies y delante de los ojos, da que reír no sólo a las tracias sino al resto del pueblo. Caerá en pozos y en toda clase de dificultades debido a su inexperiencia, y su terrible torpeza da una imagen de necedad(...) El primero que ha sido educado realmente en la libertad y en el ocio, es precisamente el que tú llamas filósofo.>>(Teeteto, 173, 174, 175).

El filósofo tiene una característica peculiar que lo hace poseedor de una libertad genuina, pero esa característica está condicionada a que éste busca la verdad y si de algún modo la busca, es porque es capaz de encontrarla; en tal sentido decimos que éste tiene la capacidad en sí mismo para culminar la empresa que se propone. Quien ama aprender debe volverse hacia sí mismo, o ser autoreflexión o mente pensante, o bien como el retorno del efecto a la causa. Platón nos dice que el alma conducida por su Demon hacia Cloto y puesta bajo su mano y el giro del huso movido por ella (*Rep.* 620 e). Es como si el filósofo buscara regresar a lo auténtico, hacia la divinidad residente en sí mismo. Sin embargo, el filósofo no podría absolutamente contactarse con su *Demon* si no existiera un nexo entre éstos.⁴ No todos poseemos esa capacidad según Platón, puesto que, de lo contrario, él hablaría de que todos pueden llegar a ser filósofos, lo que no afirma, pues existen hombres que miran solamente la inmediatez de su realidad y los filósofos que miran más allá de

² Eduardo Nicol nos expone la teoría de que <<Unas veces está el hombre más sujeto, y otras menos a sus instintos y a las condiciones del medio en que su vida se despliega (...) El ser que llamamos primitivo en sociología y en historia, es fundamentalmente el ser sujeto, aquél en cuya existencia el azar y el destino predominan.>>(La idea del hombre, p. 49). Existe una visión acerca de que en la filosofía el hombre se libera de lo natural puro, al subordinar el azar y el destino a los dominios de la razón.

³ En su diálogo *la República*, Platón vuelve a remarcar esta idea acerca del filósofo<<Del filósofo, por tanto, diremos que apetece la sabiduría, no en parte sí y en parte no, sino por entero(...) Pero al que con mejor voluntad quiere gustar de todas la ciencias, a quien un alegre impulso lleva a estudiar sin saciarse nunca, a éste le llamamos con justicia filósofo.>>(Rep. 475)

⁴ Existe una concepción por parte de Proclo acerca de que existen ligaduras que encadenan el universo en una indestructible unidad como las que mantienen ligadas a los hombres con las potencias superiores (*R. J. Enrique, Lo platónico en el siglo V p. C: Proclo, p. 36*). Platón nos dice en el *Timeo* que el *Demiurgo* dió a los astros y al mundo un movimiento circular que es el que conviene al intelecto y reflexión, y que una cadena de imitaciones sucesivas de lo que se mueve en círculo, el movimiento más bello, lleva a Dios algunos cuerpos que están en el mundo por el eslabón intermedio del entendimiento(*Platón, Timeo, 34 a; 89 a*)

su inmediatez, para los cuales no importa la utilidad práctica. Otra característica peculiar del filósofo es su *tranquilidad* y su *ocio* (lo que estudiaremos más adelante). El filósofo tiene afán por encontrar la verdad por encima de todas las cosas, el fin determina al hombre con un específico modo de ser, pues el fin está determinando el medio; esto lo podemos ejemplificar, como si en un grupo de personas todos tuvieran el mismo fin, lo que los llevaría a trabajar en orden y con un solo objeto; ahora imaginemos que quien desea encontrar la verdad, tiene un fin que lo compromete, ese objeto da sentido a su existencia, por que el hombre reconoce la bondad natural de su propósito. El filósofo persigue un fin que debe ser semejante a los medios que utiliza para llegar a contemplar la verdad, pues no decimos que si un carpintero desea construir un mueble de madera utiliza como herramienta una cuchara de albañil, sino que utiliza únicamente lo que le hará cumplir con su objeto. Quien ama la sabiduría utiliza los medios requeridos para alcanzar la verdad, *a saber la tranquilidad y el ocio*, eso quiere decir que quien persigue la verdad, está afectado por estas cualidades que crean un modo de ser específico en su alma. El filosofar es, por antonomasia un actuar libre, y si se nos ha dicho que el filosofar apunta a alcanzar la verdad, se sigue que quien tiende a la verdad es libre gracias a ella, puesto que no es libre quien se aferra al vicio, pues *no es dueño de sí mismo*, ya que solamente quien es moderado conforme a la razón se gobierna conforme a su naturaleza en la virtud⁵. La verdad hace libre al filósofo, se infiere que éste al tomar contacto, o estar afectado por otra cosa que no es propiamente lo que él es en ese momento, tiende a ganar la libertad. La libertad debe ser un bien divino otorgado al intelecto humano del filósofo (*Leyes 631 b, d*). Si también se nos ha dicho que el filósofo debe despojarse de toda pretensión de utilidad práctica frente a las cosas, quiere decir que a la base de su actividad filosófica se encuentra el reposo como estado de negación de sí mismo. La verdad, debe tener una relación muy íntima con la tranquilidad, en consecuencia, el principio primigenio del cual parte la verdad de todas las cosas puede ser conectada a partir del estado de tranquilidad del cual únicamente goza el hombre libre mediante la reflexión.⁶

En el diálogo *Fedro* de Platón, él nos dice que en el lugar supraceleste, se dice del alma: mientras contempla la verdad, se alimenta al propio tiempo.⁷ Existe un lazo que le viene al filósofo en su filosofar, cuando desea alcanzar la verdad, y éste no puede ser más que el estado de *reposo* del alma que escucha el silencio y comprende lo divino, que nos inspira y se mueve en nosotros al tomarnos como instrumento de su palabra, cuando entramos en armonía con la divinidad.⁸

⁵ *República*, 430-431; *Leyes*, 627-628.

⁶ Platón nos afirma que el filósofo busca la sabiduría total y no sólo parte: <<el alma del que verdaderamente filosofa está “siempre pronta a echar mano del todo y del conjunto, de lo divino como de lo humano”>>. (Platón, *República*, 485 b; 486 a).

⁷ *Fedro*, 247 d.

⁸ Heidegger nos dice: <<Filosofía es el corresponder efectuado auténticamente, el corresponder que habla, en la medida en que presta atención al llamado del ser. El corresponder escucha y obedece a la voz del llamado. Lo que como voz del ser nos llama, dispone nuestro corresponder. “Corresponder” quiere decir pues: ser (estar) dispuesto, être disposé, a saber: desde el ser del ente. Dis-

El filosofar depende del estado de tranquilidad⁹ y de ocio, lo cual nos hace suponer que la tranquilidad es un estado anterior, condición de posibilidad del filosofar humano. Sin embargo, la tranquilidad no puede ser plena en el filósofo, puesto que si así lo fuera, éste cesaría su búsqueda existencial; más bien, la tranquilidad es una especie de ganancia, que afecta con un estado peculiar al hombre que filosofa. Se podría decir que la tranquilidad es todo un modo de ser diferente que le da el rasgo característico al filósofo. En su diálogo *Teeteto*, Platón en boca de Sócrates, describe el pensar como un discurso (lo/goj) que lleva a cabo el alma consigo misma, acerca de las cosas que estudia: <<Al discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración (...) En conclusión, al acto de opinar yo lo llamo hablar, y a la opinión un discurso que no se expresa, ciertamente, ante otro ni en voz alta, sino en silencio y para uno mismo.>> (*Teeteto* 189, 190). El pensar o juzgar no es otra cosa más que un diálogo silencioso del alma consigo misma. El paso de la opinión a la *epistéme* se lleva a cabo a partir del movimiento dialógico del alma. La perplejidad es signo del filósofo, pues en el diálogo *Menon* nos dice:<<Que no haces otra cosa que producir perplejidades en ti mismo y en los demás>> (*Menon*, 80 a). En *Teeteto* nos dice:<<Como no lo saben, no dicen esto de mí, sino que soy absurdo y dejo a los hombres perplejos>> (*Teeteto* 149 a). Tal característica del filósofo, nos ayuda a estudiar minuciosamente el modo en que el hombre accede a la libertad, en principio Platón lo presenta como generador de aporías¹⁰ en sí mismo y en los demás.

El filósofo, mediante la aporía genera el ejercicio dialéctico, sin embargo en la aporía descansa la posibilidad de la muerte de su lo/goj, y con ello del silencio. ¿Acaso el silencio que viene después de la aporía no podría compararse a un estado de transición por el cual, parece, el filósofo deja de pensar y entra en un estado de vacío existencial? El filósofo en el vacío existencial, parece comportarse de modo radicalmente distinto a como se comporta en la existencia, puesto que en esta última se individualiza, mientras que la dialéctica lo eleva hacia lo originalmente bueno. Pero, ¿cómo alcanzar algo, si ese algo no es absolutamente alcanzable? En la pregunta reside la posibilidad que antecede al acto, por tanto, la posibilidad, en términos aristotélicos debe estar inscrita en el filósofo, de lo

posé significa aquí literalmente: expuesto, iluminado y de esta manera re-puesto en las múltiples relaciones con lo que es. El ente en cuanto ente dispone al lenguaje de una manera tal que el decir está acorde con el ser del ente>>(Heidegger. *¿Qué es esto, la filosofía?*. p. 47).

⁹ En su diálogo *Serenidad*, Heidegger nos dice:<<Este estar dejado (*Gelassensein*) es el primer momento de la *Serenidad* (...) P. Y la estancia en este intervalo es el esperar
E. Ésta es la esencia de la *Serenidad* en la cual el estar- por parte de la contrada- a la contra<<transcontra>> al hombre. Presentimos la esencia del pensar como *Serenidad*.>> (*Heidegger, Serenidad*, p. 57-61)

¹⁰ Enrique Hulsz Piccone, nos dice acerca de la aporía en Platón:<<La situación aporética es una manifestación de la finitud del logos. Es la experiencia de saberse insuficiente para abarcarlo todo, la conciencia de que aquello de que se habla y en que se piensa excede los estrechos límites de la palabra y el concepto.(...) La aporía exhibe el rasgo de la negatividad: en vez del ser, la palabra consigue el no-ser. La inmediatez de este no-ser revela la ignorancia, hace que el logos presienta la cercanía del silencio, enfatiza, en suma, la carencia y la desposesión constitutivas del logos.>> (*Platón, Diálogos tardíos: Aporía y dialéctica en el Teeteto*, p. 89, 90). Como vemos, la suspensión del juicio es consecuencia inmediata de la aporía, que lleva a la cancelación de las contradicciones y enseña que la mente se pone en movimiento gracias a la dialéctica.

que se sigue que él está en posibilidad de alcanzar otra forma de su “yo” en tanto vacío existencial, puesto que un hombre no puede ser diferente de lo que es en sí mismo, por lo cual se infiere que si el filósofo se vuelve diferente a lo que era, al alcanzar la tranquilidad, es porque alcanzó otro modo de ser de sí mismo. Ejemplifiquemos lo anterior del siguiente modo: si nosotros viviéramos en un mundo de dos dimensiones donde solamente pudiéramos ver el largo y el ancho de los cuerpos, si viéramos una cara de un cubo, consecuencia de que las demás caras permanecen en tinieblas para nosotros, diríamos que el objeto que vemos es solamente un cuadrado, y eso no tiene vuelta de hoja, pero si imaginamos que de algún modo una de las demás caras fuera alumbrada para alguno de nosotros, veríamos algo distinto de lo que conocemos, sin embargo diríamos que lo que se nos acaba de revelar es sólo otra fase de la misma cosa. Imaginemos, regresando a nuestro análisis, que el vacío existencial a la cual arriba el escéptico sea un modo de ser del alma que no es posible definir con certeza, sino mediante la suposición de que es un estado que, parece, no es propiamente movimiento, puesto que si así lo fuera, estaría sustentado por la acción del pensar, más bien fuera un vacío de contenido, en consecuencia un modo de ser silencioso frente a algo (el ser del mundo) que supera nuestro entendimiento.

¿Qué es virtud?

Platón al cuestionar en sus diálogos acerca de qué es la virtud, no se pregunta sobre una virtud individual y aislada, es decir, una parte o especie de la virtud como templanza o valentía, sino que él pregunta por el *eidos* de virtud, aquello que permanece siendo lo mismo en todas las especies de virtud. En su diálogo *Menón*, Platón establece una aproximación de lo que busca, por analogía, argumentando que cuando él pregunta acerca de lo que es figura, no conviene responder en otro sentido a la pregunta, más que investigando qué es la figura, puesto que Menón responde que hay muchas especies de virtud (*Menón* 73 ; 74; 75). Sócrates se encuentra en la búsqueda de lo que es lo mismo en todas las especies de figura (*Menón* 75 a), aunque a final de cuentas el hijo de Sofronisco define lo que es figura, la verdad es que esa definición no agota en absoluto la figura en sí, sino sólo trata de explicarla <<diría que la figura es el límite de un sólido.>> (*Menón* 76 a), en tal sentido no se podría decir que tal definición pertenece a una figura específica como propia del cuadrado o del triángulo, sino más bien pertenece al *intento* de explicar lo que en toda figura permanece siendo lo mismo, es decir por lo cual toda figura particular participa de lo que es la figura en general. Sin embargo, no se podría afirmar que la definición que intenta, en un primer momento, internarse en una búsqueda que lleve a contemplar el *eidos* de figura, sea propiamente tal *eidos*, sino que más bien viene a ser una *hipótesis* intermedia entre las múltiples especies de figuras específicas y su *eidos*. La definición

inicia un proceso en el alma humana,¹¹ pues se estima que las cosas que vemos no son aún realmente, sino que aspiran alcanzar su ser pleno, su esencia, más allá de solamente particulares. En *La República*, antes de abordar la imagen del sol, como primer intento de hacer comprensible la idea de bien, Platón nos muestra tres afirmaciones que a la larga controlan el proceso epistemológico entre la multiplicidad y su eidós:

<<-Que hay muchas cosas bellas, muchas buenas, y así, con cada multiplicidad, decimos que existe y la distinguimos con el lenguaje.

-Lo decimos, en efecto.

-También afirmamos que hay algo Bello en sí y Bueno en sí y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples; a la inversa, a la vez postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y denominamos a cada una 'lo que es'.

-Así es.

-Y de aquellas cosas decimos que son vistas pero no pensadas, mientras que, por su parte, las Ideas son pensadas, más no vistas.>>(Rep. 507).

De lo anteriormente citado, se desprende lo siguiente:

- a). Existe una multiplicidad de cosas bellas, las cuales se encuentran en el interior de un proceso por el cual se aspira encontrar la belleza en sí.
- b). El lenguaje es un puente, un proceso intermedio entre la unidad y la multiplicidad.
- c). La Belleza en sí, es la condición de posibilidad para que exista el conocimiento.

¹¹ En el diálogo *la República* de Platón, cuando Sócrates intenta discernir sobre qué es en realidad la justicia, pide la opinión de Céfalo acerca de lo que él piensa que es justicia. Céfalo profesa una vida con opiniones y acciones distantes de todo extremo, pues después de la pregunta de Sócrates sobre su riqueza, afirma que ni la riqueza ni la pobreza extremas son fundamentos de la felicidad <<o sea que el hombre discreto no llevaría tan fácilmente la vejez si estuviera en la pobreza, pero tampoco la riqueza, en el hombre insensato, lo pondrá en paz consigo mismo>>(Rep. 330 a). Parece que su forma de ver las cosas lo coloca en un modo de ser diferente al de la mayoría, pues sus esfuerzos no están dirigidos a poseer mucho o poco, sino situarse en un punto medio que aminoran las tensiones de la vida cotidiana. En cuanto a la pregunta por el incremento de su fortuna heredada, el anciano responde que ha guardado el medio entre el rico de su abuelo, y el despilfarro y pobreza de su padre(330 b). El punto medio, hace mención a un equilibrio, a la moderación, a una proporción y mezcla de lo producido por ambos parientes, por ese equilibrio es por lo que ha logrado la paz, y con ello un modo de ser de su alma que no todos logran. El punto medio va a tener un peso muy importante en el discernimiento del alma sobre las virtudes, pues, ya en el libro segundo Sócrates va a decidir que la justicia pertenece a lo intermedio de la clasificación de bienes propuesta por Glaucón. El capítulo V, pone a la opinión entre el saber y la nada. En el capítulo VII, Sócrates sitúa el pensamiento en un punto intermedio entre los contrarios, es decir, que para que el alma se mueva por medio del pensamiento es requisito básico que exista contrariedad en la percepción de una cosa, pues <<Los objetos que no invitan a la reflexión, repliqué, son los que nos hacen llegar a la vez a dos impresiones contrarias.>> (Rep. 523 b 9,10). Si la percepción de los sentidos nos indican que un cuerpo es duro y blando al mismo tiempo, esa contrariedad es la que despierta la reflexión, para que ella distinga y separe lo que es una y otra cosa, en caso de que sean dos cosas lo que la sensación nos presenta como una. El punto medio parece ser una condición necesaria en un modo de ser del alma que pretende alcanzar la virtud. La virtud puede alcanzarse mediante el pensamiento, puesto que el proceso de la distinción no puede ser al azar. Quien distingue y separa lo que está inmerso en el devenir toma contacto con los *eide* con los que fundamenta la realidad perecedera, por ello decimos que el pensar es camino y un modo de ser del alma intermedio entre las esencias y las cosas que devienen.

El lenguaje al definir lo bello, se presenta como un universal intermedio entre la idea y la multiplicidad, de suerte que tal universal está inmerso en un proceso por el cual el sujeto aspira encontrar la esencia de las cosas que investiga. La idea en sí, es lo que da sentido en todo momento al proceso epistemológico, que llevará al alma a contemplar la verdadera realidad de aquello que siempre es y nunca cambia.

En la imagen de la línea dividida, Platón distingue dos secciones de la parte pensable del alma, a saber: la *diánoia* y el *noûs* o pensamiento puro, el primero es la inteligencia discursiva e intermediaria entre la opinión y el pensamiento puro, puesto que para que ejercite su función debe trabajar como con imágenes de la sección inferior, de suerte que:

<<(el alma) se ve forzada a indagar a partir de supuestos, marchando no hasta un principio sino hasta una conclusión(...) Creo que sabes que los que se ocupan de geometría y de cálculo suponen lo par y lo impar, las figuras y tres clases de ángulos y cosas afines, según lo que investigan en cada caso. Como si las conocieran, las adoptan como supuestos, y de ahí en adelante no estiman que deban dar cuenta de ellas ni así mismos ni a otros, como si fueran evidentes a cualquiera; antes bien, partiendo de ellas atraviesan el resto de modo consecuente para concluir en aquello que proponían al examen(...) Sabes por consiguiente, que se sirven de figuras visibles y hacen discursos acerca de ellas, aunque no pensando en éstas sino en aquellas cosas a las cuales éstas se parecen, discurrendo en vista al cuadrado en sí y a la diagonal en sí, y no en vista de la que dibujan, y así con lo demás. De las cosas mismas que configuran y dibujan hay sombras e imágenes en el agua, y de estas cosas que dibujan se sirven como imágenes, buscando divisar aquellas cosas en sí que no podrían divisar de otro modo que con el pensamiento.>>(Rep. 510).

De lo anterior se desprende lo siguiente:

- a). La *diánoia*, en tanto intermediaria entre la opinión y el *noûs* no puede desprenderse de la geometría, pues su trabajo está condicionado a que lo haga con la imaginación.
- b). En la *diánoia* se lleva a cabo un proceso metodológico por el que el alma ordena y concatena las hipótesis mediante leyes lógicas del razonamiento.
- c). Aunque se intuye y se tiene como respaldo la idea en sí, la inteligencia discursiva no puede desprenderse de la lógica que ordena los supuestos en vista de su *eidós*.

La virtud en sí está presente únicamente como universal al interior de la inteligencia discursiva, es decir, como concepto que unifica la multiplicidad de virtudes, en tanto que es lo común a todas ellas, sin embargo, este universal no agota en su totalidad la idea en sí de virtud, sino que se comporta solamente como un intermedio matemático puesto que no se desprende aún de los límites que lo hacen medible (Rep. 511 b).

La posibilidad de concatenar hipótesis que nos lleven a una conclusión, fundamenta el proceso de inducción, sin embargo, esto sería vano si el alma, después de tal ejercicio no pudiera trascender el nivel de los universales y desprenderse de la imagen para aspirar contemplar las Ideas. Platón nos advierte que sólo en la segunda sección inteligible, el alma puede trascender el límite de la imagen y que con ayuda de la dialéctica el alma camina, tomando ahora sí las hipótesis como lo que son, supuestos y sin ya recurrir a imágenes camina con Ideas mismas y por medio de Ideas (Rep. 510 b). El alma trasciende la imagen, ya que las Ideas no son imágenes, pero, si puede trascender la imagen es porque entre lo trascendido y lo

trascendente existe la posibilidad de relación, es decir, que entre el universal y la Idea existe una semejanza que los aproxima. Para que exista la posibilidad de identificar el universal con la Idea, es preciso que el alma que los identifica contenga en potencia lo que puede actualizar, es decir, que posea el poder de llevar el perfecto cumplimiento de su proceso epistemológico el ser de las cosas al llegar a contemplar¹² las Ideas y el principio del todo que es no supuesto. Sin embargo, para que el alma pueda trascender la imagen del supuesto en la segunda sección inteligible, será preciso que ésta sea de la misma naturaleza que las Ideas que pretende alcanzar, es decir, inmortal; cosa que ya se analizó en el capítulo I. En *Teeteto*, para que Sócrates pueda explicar la posibilidad de poder reconocer el saber y el no saber en el alma, argumenta una imagen, y nos dice: <<No creo, ciertamente, que sea lo mismo tener que poseer. Por ejemplo, si uno compra un manto y no se lo pone, aunque sea suyo, no diríamos que lo tiene, sino que lo posee>> (*Teeteto* 197 b). El saber se posee, pero no se tiene. En términos aristotélicos, el saber lo tenemos en potencia sin embargo no lo hemos actualizado. El saber, en tanto que está sobre la base de lo que siempre es y nunca cambia, es eterno. Si el alma posee de algún modo ese saber es únicamente bajo la condición de que si ésta es receptáculo de algo inmortal es porque tiene la misma naturaleza. No se podría aceptar, por lógica, que algo mortal, si ese fuera el caso de la memoria, contenga algo inmortal, pues para ser de ese modo lo mortal debió ser anterior a lo inmortal, cosa que parece absurda.

Si el alma puede contactar el objeto del saber, eso quiere decir que de algún modo posee dentro de sí la posibilidad de actualizar ese proyecto.¹³ Las cosas que aspiran llegar a ser en el alma son únicamente proceso que está siendo desarrollado por el alma, es decir que son el alma que se está desarrollando, puesto

¹² En su tratado *Ética Nicomáquea*, Aristóteles inicia un estudio acerca del fin último de la actividad humana, llega a la conclusión de que es la felicidad. La felicidad es una actividad propia del alma de acuerdo con la virtud perfecta(Véase *Aristóteles, E. N., 1102 a*). Sin embargo, nuestro estudio no estaría completo si no supiéramos antes qué cosa es la virtud, decimos que *es la función propia del hombre y es una actividad del alma que hace que ésta cumpla su función con excelencia, según la razón* <<Llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma; y decimos que la felicidad es una actividad del alma.>> (*Arist., E. N., 1102 a 15*). Si discernimos con propiedad, tenemos que quien actúa según la virtud, alcanza la felicidad.

La virtud es una disposición natural del alma, de la cual, primero adquirimos la capacidad y luego ejercemos las actividades. El modo de ser virtuoso del alma es consecuencia de las acciones que se alinean para alcanzar tal modo de ser. Pero, también la virtud es un término medio: <<y, a causa de esto, también el exceso y el defecto pertenecen al vicio, pero el término medio a la virtud>>(*Aristóteles, E. N., 1106 b25,30*). La virtud es un término medio entre los excesos, de los cuales puede optar el alma.

¹³ En Aristóteles tenemos de algún modo planteada la misma idea, pues nos dice:<<(en el conocimiento) el alma, en algún sentido, es todos los entes>>(*Acerca del alma, III, 8, 431 b 21*). En el alma están presentes todos los entes en el proceso de conocer. Los entes pueden ser o sensibles o inteligibles, pero lo sensible reside en lo inteligible, luego el alma es capaz de manejar todos los entes sensibles, pero únicamente formalmente. Si los eidos son la esencia de las cosas y si en su sentido esencial, el eidos es una forma, que sólo llegamos a conocer por abstracción de la materia operada sobre el ente sensible, a donde nos lleva el conocimiento son a *las cosas mismas*; pero las cosas las conocemos sin materia, entonces el conocimiento procede de la forma, no de la materia, y de este modo es asegurada la tesis de que <<Lo que la mente piensa debe estar en ella de la misma manera en que las letras están en la tablilla que no contiene ninguna estructura actual >>(*Acerca del alma, III, 4, 429 b 31-430 a 1*). Como receptora de formas, el alma es todos los entes, porque todos están en ella recibidos, luego, si las formas de los entes se hacen presentes en ella, ese hacerse presente, es tomar conciencia de algo.

que si el objeto del saber es inmóvil, lo que se mueve es solamente lo que carece de él, en ese sentido decimos que lo moviente y lo movido permanecen al interior de la memoria.

La virtud de la prudencia en la teoría platónica de la justicia.

En el capítulo IV, una vez que Sócrates ha constituido la ciudad ideal en el pensamiento, proclama la ciudad justa como la más feliz y la injusta su contraria(*Rep. 427 d*), a la par que busca cuatro virtudes dentro de la ciudad ideal, que son, a saber: prudencia, valor, templanza y justicia(*Rep. 427 e*) El hijo de Sofronisco nos anticipa que las cuatro virtudes están íntimamente ligadas, puesto que donde encontremos una, ahí, no será difícil encontrar las otras(*Rep. 428 a*). Sócrates asegura que la ciudad fundada debe contener la prudencia, el valor, la templanza y la justicia(*Rep. 427 e*). El hijo de Sofronisco se aventurará a decir qué son las virtudes en la ciudad, o como la ciudad virtuosa es afectada por tales virtudes, es decir, cómo participa la ciudad de tales virtudes para volverse virtuosa, pero nunca dice qué son en sí mismas, pues ello está más allá del alcance de las palabras.

Sócrates percibe, en un primer momento, que la prudencia se asienta sobre la base de la buena deliberación, pues ella se rige mayormente por una especie de ciencia, es decir, por razonamientos lógicos, lo cual la distingue de la ignorancia (*Rep. 428 b*). La ciencia descubierta de algún modo subordina la deliberación, y es a partir de ella que surge el buen consejo en la ciudad, ciertamente está referida a una ciencia universal que abarca a la ciudad en su conjunto a diferencia de cualquier ciencia particular, pues ella tiene como objeto la mejor manera de efectuar las relaciones en la ciudad, tanto en su interior como con relación a otras ciudades, y esta ciencia a los magistrados pertenece, pues <<(…)a la parte más reducida de la ciudad, y en la cual residen la ciencia, el mando y el gobierno, es a la que la ciudad constituida conforme a la naturaleza debe el nombre de prudente en su conjunto; y este mismo linaje, que por naturaleza resulta ser el más reducido, es al que corresponde participar de esta ciencia que, entre todas las demás, merece exclusivamente el nombre de sabiduría.>> (*Rep. 428 e; 429 a*). La buena deliberación debe estar regida por principios rigurosamente racionales, pues de lo contrario, todo aquel que deliberase, aun si no utiliza reglas racionales la poseería, lo cual no es acorde a lo que nos dice el autor. La ciencia a la cual se apela debe tratarse de la lógica, la cual disciplina el pensamiento en la argumentación. El ejercicio de la deliberación, debe ser medio únicamente para aspirar a encontrar el buen consejo que procure el bien común, de suerte que de premisas particulares se infieran premisas universales no contradictorias a las particulares o consigo mismas. Los guardianes y entre ellos los mejores deben ser en quienes recaerá tal virtud, de suerte que en el gobierno recae la conducción de la ciudad por su capacidad natural para acercarse mayormente a la verdad por medio de la deliberación. Quien toma las decisiones que afectarán a toda la ciudad debe poseer capacidad para cumplir tal labor, pues es quien actuará como juez y parte, por tanto, a quien incumbe toda la ciudad. Él debe

distinguir más claramente las cosas que alejan o acercan a la ciudad de su causa originaria, de suerte que debe anteriormente haberla conocido para tomar las decisiones acertadas que convengan al desarrollo de la ciudad. La prudencia parece estar muy lejos de las decisiones extremas, por ello parece coincidir con el punto medio expresado por Céfalo en el libro primero.

La virtud del valor en la teoría platónica de la justicia.

La virtud del valor, Sócrates la va a percibir residiendo dentro de la clase de los guardianes, quienes defienden la ciudad en guerra, pues nos dice: <<¿Quién, proseguí, podría llamar cobarde o valiente a la ciudad, sino mirando a la porción de ella que la defiende en la guerra y se pone en campaña por ella?>> (*Rep.* 429 b). Ahora bien, si tal virtud reside tan sólo en una parte de la ciudad fundada, eso quiere decir, que esa parte estará de acuerdo con su naturaleza y forma parte de la unidad de la ciudad, si ya advertimos que la ciudad fundada es justa y feliz, entonces se infiere que el valor, es una parte de la justicia, lo cual nos hace suponer que la justicia se presenta fraccionada al interior de la ciudad, y que no podemos observarla, sino a través de sus partes.

Platón define el valor como sigue: <<Lo que yo digo, repuse, es que el valor es una especie de conservación (...) De la opinión que la ley promueve, por medio de la educación, sobre cuáles y cómo son las cosas que se han de temer. Y he dicho que es en todo tiempo la conservación de esta opinión, porque el valiente la mantiene, sin expulsarla nunca, en las tristezas y placeres, lo mismo que en los deseos y los temores.>> (*Rep.* 429 c, d). El valor, en tanto especie de conservación, se subordina a aquello que conserva, de suerte que decimos que sobre él recae una función específica en la ciudad, al proteger las normas de la naturaleza humana. Las cosas que se han de temer no pueden ser más que las que alejan al ser humano de sus hábitos y ejercicios que lo mantienen de acuerdo con su naturaleza al interior de la ciudad, por eso busca conservar y proteger lo que la ley promueve, pues la clase de los guardianes es tan sólo parte y medio para conservar la unidad de la ciudad justa, el medio sirve y se ordena en función de la ciudad, pues viven de acuerdo con la ley. La clase guardiana es protectora de la ley en la ciudad a razón de medio, sin embargo, es su servidora en razón del fin, pues la finalidad predetermina a la clase protectora. La razón de ser de la clase donde reside la virtud del valor se lo otorga la unidad social, pues ella en tanto parte funcional de la ciudad aspira a continuar haciendo lo que hace mejor por naturaleza,¹⁴ y lo que hace al conservar la ley no es otra

¹⁴ Platón nos dirá posteriormente lo siguiente:<<Lo que desde un comienzo hemos establecido que debía hacerse en toda circunstancia, cuando fundamos el Estado, fue la justicia o algo de su especie. Pues establecimos, si mal no recuerdo, y varias veces lo hemos repetido, que cada uno debía ocuparse de una sola cosa de cuantas conciernen al Estado, aquella para la cual la naturaleza lo hubiera dotado mejor>> (*Rep.* 433 a). Como vemos, la constitución de la ciudad virtuosa depende de que cada quien se dedique a la tarea que le es más conveniente por naturaleza, por ello se infiere que el fin de las partes de la ciudad será la felicidad y unidad social(*Rep.* 420 b), de suerte que los individuos que forman la ciudad aspiran a cumplir su fin natural al abocarse a su tarea destinada, sin embargo no podemos afirmar que los individuos en tanto medios se subordinen a la ciudad en tanto fin, sin antes establecer que el fin es anterior a las partes, tal y como lo piensa Aristóteles cuando nos dice <<Por naturaleza, pues, la

cosa que contribuir al perfeccionamiento de la ciudad, cuya realidad antecede ontológicamente a la de los individuos. Quienes conservan, están condicionados por lo conservado, puesto que si no hubiera nada que conservar, quien conserva no tendría un fin razonable, por ello se infiere que lo conservado debe ser anterior a quienes actúan para conservar lo que la ley promueve, de suerte que decimos que quienes conservan la ley natural están subordinados a ella y por tanto, ella les antecede y marca sus destinos.

La virtud de la templanza en la teoría platónica de la justicia.

Una vez que Sócrates ha expuesto lo que considera son las dos primeras virtudes de la ciudad y a quiénes pertenecen, el hijo de Sofronisco hará lo propio con la virtud de la *templanza o moderación*. Platón, en boca de Sócrates nos dice: <<la moderación se parece a una concordancia y a una armonía>> (*Rep.* 430 e). Parece que la moderación es una especie de ganancia de la ciudad cuando ésta se subordina y regula a un orden, puesto que al referirse a la concordancia da la impresión que algo concuerda con otra cosa y viceversa. Esto es importante porque el Estado si ha de regularse a partir de una idea de orden, esta idea no le pertenece y se asemeja a ella a partir de la moderación. En otros términos, nosotros a partir de la virtudes supondríamos una especie de molde en cuyo interior el Estado contendría orden natural. El gobernante de la ciudad, tendría la imperiosa necesidad de moldearla y ajustarla al orden del molde que es divino, en tal sentido se obtendría la ciudad justa, pues el *ethos* humano coincidiría con la estructura de la ciudad que se aproxima mayormente a lo divino, la aristocracia. Después se nos dice:<<La moderación es un tipo de ordenamiento y de control de los placeres y apetitos (...) Sin embargo, a mí me parece que lo que quiere decir esta frase es que, dentro del mismo hombre, en lo que concierne al alma hay una parte mejor y una peor, y que, cuando la que es mejor por naturaleza domina a la peor, se dice que es `dueño de sí mismo`>>(*Rep.* 430 e; 431 a). La moderación en tanto ordenamiento es una virtud que condiciona a la ciudad a poseer armonía natural mediante su posesión. Sin embargo, me parece que, tal virtud refiere en el fondo a tratar de regular la fuente del desorden, a saber los placeres y apetitos en el Estado y en el alma: <<Claro que en él (Estado) se puede hallar una multiplicidad de deseos de toda índole, de placeres y de sufrimientos, sobre todo entre los niños, las mujeres y los sirvientes y en la multitud de gente mediocre, aunque sean llamados `libres`>>(*Rep.* 431 b, c). El autor nos explica la incontable cantidad de placeres y apetitos que dominan la ciudad, y en contraste nos expone las características de los hombres mesurados<<En lo que hace a los deseos simples y mesurados, en cambio, que son guiados por la razón de acuerdo con la opinión recta y sensatamente, los hallarás en unos pocos, los que son mejores por naturaleza y también por la forma en que han sido educados.>> (*Rep.* 431 c). Normalmente la opinión de los mediocres gobernados por sus apetitos es la que

ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equivoco, como se puede decir una mano de piedra: pues tal será una mano muerta.>>(Aristóteles, *Política*, 1253 a 12, 13).

impera en la ciudad. Sin embargo, Sócrates está a favor de que se logre un Estado moderado, pues donde<<tanto los gobernantes como los gobernados coincidan en la opinión acerca de quiénes deben gobernar,>> (*Rep.* 431 d, e).¹⁵ La virtud invita a pensar en una solución vía el acuerdo en la ciudad, cosa que no es fácil de creer, puesto que en todo Estado lo único que impera es el desacuerdo y la mentira, recursos para gobernar y obtener el poder. No cabe duda que estamos frente a un razonamiento que busca asemejarse mayormente al orden y armonía que subyace al mundo de la apariencia, y que, por utópico que sea, su implantación mediante la persuasión y la educación no me parecen muy descabelladas.

La virtud de la justicia en la ciudad y en el alma.

Sócrates, en respuesta a Glaucón y Adimanto, en el libro segundo de la *República* inicia la construcción de su ciudad ideal dentro del discurso. Si la ciudad ha de ser imagen estructurada del alma, entonces valdría ver el origen de la ciudad en el pensamiento para constatar el origen de la justicia y de la injusticia. Sócrates, ciertamente, pretende conocer el alma individual correlativamente al tratar de discernir sus efectos en la ciudad. El alma individual, nos dirá, es quien hace nacer la ciudad, ya que los individuos no pueden bastarse por sí mismos (*Rep.* 369 b). Las distintas necesidades de un individuo como, por ejemplo, comer, vestir, etc., serán satisfechas por el trabajo en conjunto, pues cada quién será apto para realizar la tarea propia de una parte que conforma la ciudad, y esa aptitud le viene por naturaleza (*Rep.* 370 a). Cada quien tendrá una tarea que lo caracterizará en pro del bien común, de suerte que la ciudad requiere, artesanos, comerciantes, etc., no obstante, no hay que pasar inadvertido que cuando Glaucón reprocha a Sócrates el que pareciera estar organizando una ciudad de cerdos (*Rep.* 372 d), éste le contesta «Muy bien, le dije; ya comprendo. No estamos considerando sólo, por lo visto, el nacimiento de una ciudad, sino de una ciudad de placer (...) Mas la ciudad que lo es de verdad, me parece ser la que hemos descrito, por ser una ciudad sana; pero nada impide que contemplemos, si lo deseáis, la otra ciudad infectada.» (*Rep.* 372 e). Hay dos tipos de ciudad tratada, una sana y la otra corrupta por el placer, es decir, la primera mira por el bien sin apariencias de sus ciudadanos, por ello es justa; la segunda, mirará por el placer y ciertamente el desenfreno de los mayores vicios del alma, por ello, el placer es el que dará origen a la injusticia en la ciudad. Existe una mezcla de justicia e injusticia en la ciudad que continúa siendo constituida, por ello se debe determinar los hombres aptos para la guerra, de la cual, Sócrates dice «hemos descubierto apenas el origen de la guerra en los apetitos de que provienen los mayores males para las ciudades, en lo público y en lo privado, cuando quiera que se producen.» (*Rep.* 373 e).

¹⁵ La idea parecida la encontramos en *Timeo* 51 e<< la inteligencia (la poseen) sólo los dioses y un género muy pequeño de hombres>>.

El hijo de Sofronisco determina tres distintas clases en la ciudad, a saber: El pueblo bajo (comerciantes, artesanos, constructores, etc.); la clase de los guardianes (filósofos) y la clase de los gobernantes (filósofos puros). Cada una de las clases cumple una función específica al interior de la ciudad. El guardián ha de proteger los límites de la ciudad, de tal suerte que se aboca a cuidar a sus amigos, es decir a sus conciudadanos y dañar a los enemigos de la ciudad, a los extranjeros, mientras afecten las leyes internas. Los guardianes y el pueblo bajo, han de ver por las relaciones que benefician a la ciudad, y no por particulares aspiraciones de lucro, de esta manera se visualiza una fuerza que concreta sus acciones en unidad ciudadana, lo que establece un vínculo necesario entre ambas clases, evitando sediciones internas que fracturen el fin que persigue la ciudad ideal, a saber, el bien común. La fuerza a que Sócrates hace referencia y que subyace a cada una de las tareas de las clases descritas es "lo que les viene por naturaleza",¹⁶ si a cada hombre le viene por naturaleza el oficio que hace mejor, entonces, se vislumbra una necesidad que determina y soporta la verdadera estructura de la ciudad.

La clase gobernante ha de salir necesariamente de entre los guardianes y serán los mejores de entre ellos: será la que haya nacido con la capacidad de aprender y añadir la bondad a su alma por propia convicción, de suerte que, aún con cualquier prueba que se le presente, no se desliguen de su alma la prudencia, la autoridad y el cuidado de la cosa pública (*Rep. 412 d*). Quienes lleguen al nivel de contemplar y amar el bien de la cosa pública, tanto como el suyo propio, no han de carecer de capacidad para gobernar, pues son quienes han de poseer la mayor cantidad de bien que les viene por naturaleza, aunque se le enfrente a cualquier tipo de prueba. Una vez consolidada la clase gobernante, que no son otros que los guardianes más perfectos, la clase de los guardianes, no serán otra cosa que auxiliares de la clase gobernante (*Rep. 414 b*).

El régimen al que nos encamina Sócrates no está sujeto a la fortuna, pues de ser así, se abandonarían las preocupaciones por tratar de ordenar la sociedad, sino simplemente dejarnos a la deriva, a la suerte que la necesidad imponga. Sócrates arma un proceso de discriminación, no para esperar que lo que está más allá del dominio humano, se digne enviar un gobernante, sino más bien, a sabiendas de que aquello que es mejor, no puede existir, sino a condición de que exista lo peor y viceversa. Si lo que viene por naturaleza al hombre es bueno, y según dice el hijo de Sofronisco que «Paréceme inclusive, Adimanto, como si la naturaleza humana estuviera fraccionada, como la moneda, en piezas más pequeñas aún.» (*Rep. 395 b*), parece que el hijo de Sofronisco desea copiar la naturaleza humana que desciende de los dioses aquí en lo terreno. Es posible hacer coincidir la filosofía y el poder político, si la naturaleza humana no carece de lo que debe de contener según Platón, pues si Dios es bueno y perfecto, como dirá más adelante, entonces no es posible que genere lo que no es completo, lo imperfecto.

¹⁶ En su *diálogo Sofista*, Platón en boca de Sócrates, habla sobre esta fuerza «Sostendré, de todos modos, que lo que se llama «por naturaleza» está producido por una técnica divina, y, por una técnica humana lo que está compuesto por los hombres a partir de ello.» (*Sofista 265 e 2-6*). Sobre la base del arte divino, se debe soportar la técnica humana, luego, la técnica causal se dice que es primigenia, y está implícita de un modo o de otro en nuestras acciones, solo hay que discernirla.

Cada una de las clases descritas ocupa una función al interior de la ciudad ideal platónica, de suerte que en tanto justa, la justicia debe afectarla. Platón nos dice que la justicia consiste <<en hacer lo que es propio de uno, sin dispersarse en muchas tareas,>>(Rep. 433 a), de suerte que cada una de las clases encontrada al interior de la ciudad justa debe cumplir su tarea que le viene mejor por naturaleza, sin entorpecer las otras tareas, para que la organización funcione plenamente.

Del mismo modo ha de ser en el alma individual, donde reside el modelo de la ciudad, de suerte que cada una de las partes, a saber: la racional, la colérica y la apetecible o irracional, se subordinen a su propia tarea y habilidad natural. La parte racional debe gobernar, la parte colérica auxiliar a la racional en gobernar a la apetecible.

Parece ser que la virtud es un modo específico del alma que la pone en camino para asemejarse mayormente con su naturaleza originaria. La naturaleza humana viene de los dioses, por tanto se sigue que, mientras que el hombre actúe mayormente conforme a su naturaleza, mayormente se acerca a ser sabio y convivir con los dioses. Sin embargo, queda por demostrar, cómo puede ser posible esa apertura de la mente filosófica que pretende acceder al ámbito divino mediante la contemplación, pues ésta es condición de posibilidad para que el alma del filósofo pueda conectar el fundamento de la ética (la idea de bien) con la ciudad que el filósofo gobierna.

Naturaleza del alma en la imagen de la caverna.

Sócrates empieza el *libro VII* de la *República* con el desarrollo expositivo de la imagen de la caverna terminada la exposición de la imagen de la línea dividida. En la imagen de la línea dividida, ya se nos ha explicado el modo por el cual el alma filosófica desarrolla cada una de sus funciones al interior de un proceso de conocimiento. El proceso por el cual, el alma trasciende de la ignorancia hacia el conocimiento, determina el hombre dialéctico, quien será el único que acceda a la sección inteligible superior. La imagen de la caverna, tratará de mostrar cómo el alma se transforma al añadirle la educación o no (Rep. 514 a), de suerte que esta imagen estará destinada a dilucidar la afección de la educación en el alma tripartita.

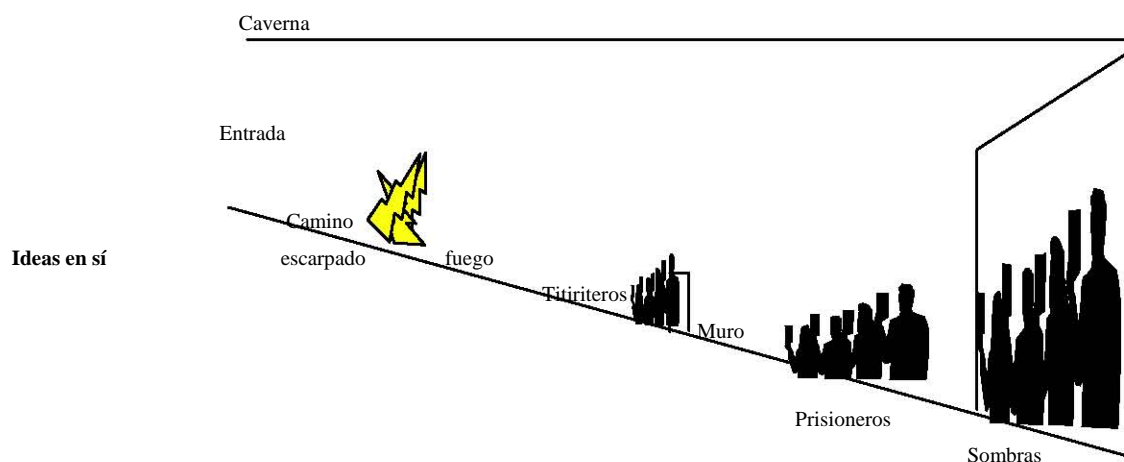
Sócrates pide a Glaucón que trate de imaginar una caverna, la cual tiene una entrada abierta a la luz, dentro de ella hay hombres encadenados por las piernas y el cuello, ellos no pueden mirar a otra parte más que al frente, detrás tienen un fuego que arde a una distancia y altura prudentes. Entre el fuego y los cautivos existe un camino elevado y se ha construido un muro, detrás del cual, hay prestidigitadores, que mueven objetos artificiales de varias clases, a saber: vasijas o instrumentos, imágenes humanas y de otros seres fabricados en piedra o en madera, todos esos objetos son llevados en hombros por hombres que pasan por un camino entre el fuego y los prisioneros, de suerte que en el fondo de la caverna se proyectan las sombras de los objetos manipulados, sin embargo, no se proyectan las sombras de sus portadores, pues lo impide un muro que ha sido construido parecido a las mamparas que se alzan entre los prestidigitadores y el público

(Rep. 514-515). Platón nos advierte que los hombres que manipulan las sombras de la pared del fondo van hablando y el eco hace posible que los prisioneros escuchen esas voces, pero se las atribuyan a las sombras.

Ámbito inteligible

Ámbito visible

Bien 



En la alegoría de la caverna¹⁷ subsisten los ámbitos de los cuales nos habla el autor en las imágenes anteriores, es decir, esta vez el ámbito visible está representado por el interior de la caverna, mientras que el inteligible por el exterior (Rep. 517 b). Como vemos, aunque se trate un aspecto distinto según la imagen que se trate, ellas conservan los dos ámbitos peculiares en los cuales se desarrolla el alma en su proceso de

¹⁷ ¿Qué puede significar la caverna en la imagen, podría ser la imaginación del hombre o el imaginario social que determina e instituye lo social?. Al parecer, no es cosa fácil tratar de pensar sobre el significado de la caverna, sin embargo, en tanto que inscribe lo determinado, y los cuerpos, parecería ser que es la originadora de la imaginación. Lo imaginario que a juicio de Castoriadis, «Es creación incesante y esencialmente *indeterminada* (social, histórico y psíquico) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de «alguna cosa». Lo que llamamos «realidad» y «racionalidad» son obras de ello (...) La historia es esencialmente *poiesis*, y no poesía imitativa, sino creación y génesis ontológica en y por el hacer y el representar/ decir de los hombres. Ese hacer y ese representar/ decir se instituyen, también históricamente, a partir de un momento como hacer pensante o pensamiento que se hace.» (Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad I*, p. 10,11). El hombre es el creador de su propia esencia, eso quiere decir que en segundo término ha creado sus propias potencialidades. Castoriadis nos dice lo siguiente: «El hombre no posee el lógos como una facultad natural ni como un don, y su ser político tampoco le es simplemente otorgado y adquirido de una vez por todas. El hombre se enseñó a sí mismo –creó-la lengua (phthégma), el pensamiento(phrónema)(...) Sófocles no habla sobre dominación sobre ciudades supuestamente ya existentes, y se ubica en *el momento* (en el nivel del estrato ontológico) en el cual el hombre crea la lengua, la reflexión y los *astónómous orgas*, las pasiones, las disposiciones, las pulsiones que brindan leyes a las ciudades –que instituyen las ciudades-. «Pasiones instituyentes»(...) en la raíz de la institución primordial se encuentra una voluntad y una intención prelógicas, y las instituciones no pueden mantenerse sin pasión.» (Castoriadis, *Figuras de lo pensable,(Antropogenia y autocreación)*, p. 30-31).

El hombre ha creado sus facultades de hablar y pensar, además de sus pasiones y pulsiones, de suerte que las leyes de las ciudades y las instituciones son creaciones del imaginario social. El hombre se enseña a sí mismo sus leyes, las plantea y las instituye, y esto es lo que ha permeado a las sociedades, *el imaginario humano*.

conocimiento: la visible y la inteligible. El sol fuera de la caverna representa el bien, y eso es importante porque precisamente el alma filosófica en su búsqueda deberá llegar hasta él, en tanto que éste, en tanto causa de todo cuanto es y existe, pertenece al mayor grado ontológico posible de contemplar, aunque él mismo no sea propiamente una esencia.

Acercas de la fuerza que libera al prisionero.

Los prisioneros al interior de la caverna, si observamos bien, tendrán como realidad las sombras de los objetos reflejados en la pared del fondo de la caverna. Platón nos habla de hombres que están obligados a vivir en el nivel más bajo de realidad (sombras), puesto que no se nos habla de alguna copia inferior a las sombras. Cada una de las realidades en la imagen de la caverna, como veremos más adelante, se distingue una de otra, sin embargo, debemos notar que todas pertenecen o son producto de un fundamento ontológico (ser) que en su nivel más alto sirve de patrón, cuyas distintas copias se constituyen en realidades ontológicas. Cuando no se tiene conocimiento de la causa que da fundamento a las sombras no se les conoce de lleno, puesto que ellas en tanto realidad distorsionada de su causa inmediata representan una realidad minimizada de aquello que está siendo reflejado. Pero esto cómo podrían saberlo los prisioneros, quienes, en tanto hombres encadenados pasan su vida en la ignorancia o en la opinión, pero no en el conocimiento verdadero, el cual sería logrado, a través de un largo proceso de conocimiento. Sus cadenas representarían, a mi modo de ver, *sus pasiones*, pues su situación será estar totalmente concentrados en la observación de las sombras. El ámbito que habitan estos hombres, no debe ser otro más que del pueblo bajo (el vulgo), la clase de la mayoría, pues efectivamente, sería la que está controlada por sus pasiones. Los hombres que pasan por un camino que hay entre el fuego y los prisioneros, deben representar a la clase de los políticos y religiosos, quienes guían y manipulan las conciencias de la clase baja. Esto lo afirmo sobre la base de lo que nos ha dicho Platón en el *libro III de la República* «A los magistrados de la ciudad, en consecuencia, si es que alguien ha de permitirse, compete el mentir, en sus tratos con los enemigos o con los ciudadanos, en interés de la ciudad, y nadie más debe entrometerse en esto» (*Rep. 389 b*). Los políticos y religiosos, si han de asemejarse a los prestidigitadores de la caverna, es sólo porque representan una clase diferente al vulgo,¹⁸ pues de no ser así, la división no sería tan explícita dentro de la caverna. Los representantes del gobierno y de la religión, deben poseer la fuerza del *amor por el saber*.

¹⁸ Parece haber una relación implícita entre los modos de vida que propone Aristóteles y las categorías sociales que va desarrollando Platón en la *República*, pues el primero nos dice: «No es sin razón que los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida. Así el vulgo y los más groseros los identifican con el placer, y, por eso, aman la vida voluptuosa –los principales modos de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de decir, la política y, en tercer lugar, la contemplativa-.» (*Aristóteles, Ética Nicomáquea, p. 134*). Luego Aristóteles nos ofrece la diferencia entre la clase del vulgo y la de los políticos «La generalidad de los hombres se muestran del todo serviles al preferir una vida de bestias, (...) En cambio los mejor dotados y los activos creen que el bien son los honores, pues tal es ordinariamente el fin de la vida política.» (*Aristóteles, Ética Nicomáquea, p. 134*). Existe inferioridad de una clase con respecto a la otra que se traduce en la superioridad de la virtud de la clase política, pero tal superioridad no habría sido posible, si no se mezclaran la capacidad del político con una buena educación.

Platón, luego nos dice <<Considera ahora, proseguí, lo que les pasaría si fuesen liberados de sus cadenas y curados de su error, cuando, en consonancia con su naturaleza, les ocurriera lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado, y forzado de repente a ponerse en pie, a volver el cuello, a andar y levantar sus ojos a la luz, y cuando, al hacer todo esto, sintiera dolor y no pudiera, por estar encandilado, contemplar aquellas cosas cuyas sombras veía antes>> (*Rep.* 515 c). En caso de que alguno de esos prisioneros fuera liberado, no sería cualquier prisionero, sino más bien, serían sólo aquellos que tuvieran verdadero amor por aprender, esto se demuestra cuando Sócrates al final del *libro V* nos dice<<A menos, proseguí, que los filósofos no reinen en las ciudades, o que los llamados ahora reyes y soberanos no se dediquen auténticamente y en serio a la filosofía, de modo que concurran en el mismo sujeto el poder político y la filosofía, y a menos que no se aparte por la fuerza a la multitud de personas que siguen uno u otro camino exclusivamente, no habrá, mi querido Glaucón, tregua para los males que aquejan las ciudades, ni tampoco, a mi parecer para los del género humano.>>(*Rep.* 473 d). Se demuestran fundamentalmente dos cosas, a saber:

a).Que la condición de posibilidad para que aparezca la ciudad justa es la de que los filósofos gobiernen.

b).Que la gente que tenga vocación para la filosofía se *debe* separar *por la fuerza* de la mayoría, y este trabajo deben hacerlo los legisladores a las ordenes del rey filósofo.

Quienes entre la mayoría tengan *amor por aprender* no podrán ser separados mientras que no los gobierne un filósofo, por tanto el amor por aprender será lo que dirija una ciudad a la virtud. En el *libro VI de la República*, Adimanto pregunta al hijo de Sofronisco si él podría señalar mejores educadores que los sofistas, a lo cual el interrogado responde<<No se ha mudado, en efecto, ni se muda, ni se mudará jamás un carácter, educándolo hacia la virtud, mediante una educación contraria a la de esa gente. Me refiero, camarada, al carácter humano, porque del divino, según dice el proverbio, hay que hacer excepción. Has de saber bien, en efecto, que si hay algo que, en una república de tal modo constituida, puede salvarse y llegar a ser lo que debe ser, puedes atribuir su salvación a una gracia divina, y no errarás al afirmarlo.>> (*Rep.* 492 e). Si en el *libro II de la República* los únicos que deberán ser educados son los filósofos, eso quiere decir que *el amor por la sabiduría*, propio de un filósofo, es un carácter divino, por ello únicamente los que han sido afortunados de poseer esa *fuerza* podrán ser educados. La filosofía mostraría en el prisionero, un rasgo sumamente peculiar de su naturaleza, pues si pensamos un poco, la fuerza que logre de principio sacarlo de su condición primitiva al interior de la caverna, es la que determinará su liberación total. El prisionero en su condición primitiva, al ver solamente sombras tiende a conservar sus límites, a ello le podríamos llamar “*fuerza de conservación*”, pues, por ejemplo, si a un objeto que se encuentre inmóvil tratamos de aplicarle

una primera fuerza para obligarlo a mover, el objeto tendrá, ciertamente, una fuerza que se opondrá al movimiento, de suerte que decimos que existe una fuerza liberadora de la inmovilidad y otra que se opone a la movilidad. Si observamos, la primer fuerza que libere al objeto de su inmovilidad, será, por obvias razones mayor, que si aplicamos una segunda fuerza al objeto cuando éste ya se encuentre en movimiento. Si la analogía la aplicamos al prisionero, éste podrá ser liberado mediante una fuerza que logre superar el instinto de conservación de su estado primitivo. No todos lograrían soportar esa fuerza que los liberaría de un mundo que mantienen arraigado en sí mismos, pues Platón nos ha dicho que el prisionero que tiende a ser liberado, debe poseer una habilidad mayor entre todos para observar las sombras, pues no todos poseen la misma habilidad (*Rep. 516 c; d*).

El prisionero quien será liberado, cumple con cierta capacidad que permite que su observación de las sombras supere a la de los demás. El prisionero se dará cuenta de su capacidad de observación sólo al ejercitarla en las sombras, ganando para su facultad mayor claridad y meticulosidad, sin embargo su capacidad para desarrollar tal actividad debe venirle por naturaleza, puesto que si no fuera así, sería como querer sacar de un cesto vacío lo que no tiene, es decir, si la vista en un momento dado puede ver más allá de lo que normalmente ve, es porque tiene en *potencia* lo que puede *actualizar*, de suerte que diríamos lo siguiente: Si la vista se esfuerza por ver más allá de lo que se le presenta, es porque pretende explorar su capacidad, al desear ver aquello que normalmente le está vedado a la mayoría, pero que él podría ver, pues *intuye* algo más allá de lo que se le presenta, en ese sentido únicamente requiere actualizar su capacidad, de lo cual se desprendería que el prisionero tendría aptitud natural para saber algo más de lo que le muestran las sombras, sin embargo, cómo saber si aquello que percibe lo acerca más a la verdad, o simplemente es una desviación de su facultad de la vista. ¿Acaso, no debería haber un referente interno que le permita, a través de la convicción, *confiar* en su observación para continuar su investigación? Pues cómo saber si lo que observa es verdad, y no, producto de una ensoñación, pues su caso no sería el mismo a cuando, por ejemplo, nosotros vemos una sombra, inmediatamente después inferimos que se trata de la sombra de un cuerpo, pues, sabemos, tanto del cuerpo como de la sombra. El prisionero no gozaría de ese privilegio, pues su mundo siempre han sido sombras que se le presentan; debe trascender su realidad sombría, pero, cómo saber si al interior de la caverna es una realidad inferior a la original, pues esto sería por ejemplo, si pudiéramos imaginar un mundo de ciegos, en tanto que sus vidas siempre han transcurrido bajo esas circunstancias; si alguien les hablara acerca de una realidad donde existe la facultad que nunca han conocido, a saber, la vista. Lo que deseo dar a entender, es la actitud del prisionero al interior de la caverna, cuando se le confiara una cosa que sería prácticamente imposible que la creyera, por eso el reto de sacarlo no es cosa fácil. Si de alguna forma él llegara a ver más allá de lo que los demás pueden ver, posiblemente éste sería catalogado de loco y esto podemos ejemplificarlo de la siguiente manera. Si imaginamos un mundo geométrico donde existen solamente cuerpos planos, es decir, sólo con dimensión de largo y ancho sin altura, veríamos que

sería muy diferente al mundo de cuerpos tridimensionales. Si imaginamos que por alguna circunstancia, un cuerpo tridimensional pudiera tomar un cuerpo plano y elevarlo por los aires, el cuerpo plano observaría lo que nunca en su realidad hubiera podido *contemplar*, sin embargo cuando este cuerpo regresara nuevamente a su mundo e intentara narrar a sus semejantes su experiencia, él no podría dar pruebas válidas en su mundo de lo que ha visto, sino únicamente asegurar haberlo visto. ¿Acaso no podría afirmarse que está loco? ¿Quiénes podrían asegurar su cordura, sino aquellos que le han precedido en tal empresa? Quien ha sido elevado para contemplar una realidad diferente, más allá de la propia en la cual ha vivido siempre, de alguna manera debe poseer cierta capacidad para resistir tal experiencia, de lo contrario su locura sería real. Sócrates parece haber contemplado esta situación cuando en el *libro VI*, una vez que va a empezar a explicar la imagen del sol le dice a Glaucón <<¿Y sí, por el contrario, dije, te parece justo que hable uno de lo que no sabe como si lo supiese?>> (*Rep. 506 b*), pareciera que lo que se va a explicar trasciende el fundamento lógico y que sólo se le podría tratar a condición de que se presentara en forma de imagen para que los demás la entendieran, no obstante, aún con ello se minimizaría en mucho (*Rep. 506 e*).

El prisionero que será liberado, se encuentra dentro de un proceso de liberación, pues se parte sobre la base de que se le está obligando a volver los ojos a la luz, pero ¿quién, es el liberador? La imagen, hace mención de algo que pasaría inadvertido, pues se presenta en forma repentina, como liberador de uno de ellos. La fuerza que debe obligar al prisionero a cambiar su costumbre, es por lógica muy poderosa. El liberador debe poseer *la fuerza del saber y la verdad (es mediador de lo divino)* y en ello fundamentar su aventura, el filósofo. No obstante, no puede solamente decirse que el filósofo libera por sí mismo al prisionero, sino que este último debe llenar una característica para ser liberado, y esto lo ha indicado Platón cuando nos ha dicho que no todos los prisioneros tendrán la misma habilidad para observar las sombras (*516 c; d*), es decir, que debe poseer *el amor por aprender*. Si tratamos de analizar de alguna forma este problema, diríamos que:

a) En primer lugar, si una persona estuviera feliz viviendo en las sombras, absolutamente nadie podría sacarlo de su convicción, ni a la fuerza, pues esto sería como desear obsequiar algo a alguien que no lo desea, lo cual sería contradictorio.

b). En segundo lugar, se infiere que la persona a la que se le otorga la posibilidad de salir, debe poseer *una capacidad natural*, la cual puede empezar a desarrollar dentro de su mundo de sombras. Los dioses otorgan a ciertas personas como los filósofos *la capacidad* de sobrepasar sus límites inmediatos. Lo que sigue, es ver que el prisionero, quien es liberado no es cualquier individuo, sino quien desarrolla ciertas cualidades y características interiores que habitualmente permanecen

dormidas. Para que un prisionero fuera liberado, tal proceso debe consolidarse sobre la base de condiciones bien definidas, a saber:

b. 1) El *amor por aprender* que posee *naturalmente* el prisionero, lo cual catalogo como “fuerza liberadora”.

b. 2) Dar una ayuda al prisionero, a través de la educación, por parte del filósofo que emprendió antes que él un trabajo semejante.

Si observamos bien, la condición de posibilidad de la ciudad ideal que Platón plantea, será que tanto el poder político como el saber filosófico coincidan en un hombre, el rey filósofo (*Rep. 473 d*), quien encarna la voluntad natural de la sociedad y la conduce a su cada vez mayor mejoramiento. En ese sentido, quien gobierna, el rey filósofo, posee la facultad del saber, por ese motivo puede identificar el amor por el saber en un prisionero y apartarlo del vulgo para su educación, pues no se podría concebir, que tal proceso fuera hecho por un gobernante que no tiene conocimiento alguno de la causa primera de todo, ya que él debe ser quien ofrezca el más corto y mejor camino para que el adepto salga de la caverna.

El prisionero al observar algo más allá de lo que los demás normalmente ven, se torna un ser diferente, por ello su actitud con los demás será la que lo caracterice,¹⁹ aunque no capte aún la relación de, por una parte, los cuerpos que se proyectan, y por otra, lo proyectado(las sombras), sino que se mantiene en su investigación. La posibilidad que el prisionero tendría de trascender su ignorancia, sería a través su capacidad para inferir la relación de la sombra con el objeto que la proyecta, sin embargo esto es mucho muy complicado, pues si atendemos que las sombras es tan sólo una analogía de los cuerpos sensibles, ¿qué sería la realidad que trasciende nuestra realidad tridimensional? Platón, al parecer, asegura que en el prisionero, lo que le daría la posibilidad de trascender la realidad sensible es el “*deseo inmenso*” de saber, pues: <<Del filósofo, por tanto, diremos que apetece la sabiduría, no en parte sí y en parte no, sino por entero>> (*Rep. 475 b*). Existe una fuerza interna superior, manifiesta en un deseo, *Eros*, capaz de conectar el mundo humano con el divino.²⁰ *Eros* define la naturaleza del alma filosófica, su *ethos* y su logos. *Eros* en su realidad más profunda, es deseo y pasión irracionales, por lo tanto contrario al bien,²¹ por ese mismo signo, *Eros* debe ser administrado y domado en la consecución de la ciudad ideal. Si el filósofo trae consigo la manifestación de *Eros*, eso indica que su capacidad natural, lo hace apto para aspirar a salir de la caverna, sin embargo, para

¹⁹ Al respecto Platón en su diálogo *Teeteto* nos dice con relación al filósofo: <<Ocurre, más bien, que en realidad solo su cuerpo está y reside en la ciudad, mientras que su pensamiento estima que todas estas cosas tienen muy poca o ninguna importancia y vuela por encima de ellas con desprecio (...) Todo lo investiga buscando la naturaleza entera de los seres que componen el todo, sin detenerse en ninguna de las cosas que le son próximas (...) en cuestión de injurias, no tiene nada en particular que censurar a nadie, al no haberse ocupado nunca de ello(...) Y ante los elogios y vanagloria de los demás, no se ríe con disimulo, sino tan real y manifiestamente que parece estar loco.>>(*Teeteto, 173 e; 174 c, d*).

²⁰ *Banquete 203*.

²¹ Ensayo de González Juliana, “*Psique y Eros*”, p. 140, Eggers Conrado, *Platón, Los diálogos tardíos*.

determinar la capacidad natural o no del aspirante, debe haber alguien que le haya precedido en la salida y que pueda indicarle el camino más corto, de suerte que diríamos que la capacidad del aspirante, aunada con el saber del guía llevarían a buen termino *el proceso educativo*. Lo anteriormente explicado se sustenta sobre la base de lo que nos ha dicho Platón repetidas veces sobre la educación: <<Y ahora: ¿de qué manera habrán de ser formados y educados? ¿Y no podrá servirnos el examen de esta cuestión para percibir aquello que es la causa final de toda nuestra investigación, que es la manera de cómo se origina en la ciudad la justicia y la injusticia?>> (*Rep. 376 d*). Lo que nos demuestra que el modo de educar a los aspirantes para salir de la caverna, será definido únicamente por el gobernante como cabeza de la ciudad, entonces, si él les ha precedido en la salida de la caverna, debe otorgarles la facilidad a los aspirantes del camino más corto para que puedan también seguirle en la salida. El filósofo, simplemente orientaría el sentido que debería seguir la capacidad de aprender del aspirante, pues no sería <<que la educación no es lo que ciertas gentes, que hacen profesión de enseñarla, pretenden que es. Dicen ellos en efecto, que pueden poner el saber en el alma donde no se halla, como si en unos ojos ciegos pusieran la visión>> (*Rep. 518 b*).

Platón un poco más adelante, nos dice <<es que en el alma de cada uno reside la facultad de aprender>> (*Rep. 518 c*). Si al alma del filósofo por naturaleza le es inmanente su capacidad de aprender, entre lo que le conviene y no, de suerte que si el proceso educativo representado por el camino escarpado que une el interior con el exterior de la caverna, es el que conducirá al prisionero fuera de su prisión, ese camino debe estar soportado sobre la virtud del conocimiento <<La virtud del conocimiento, por el contrario, parece depender de algo mas divino que todo el resto, y en cuyo ser está el que jamás pierda su poder, y que, según la conversión que se le dé tornase útil y provechoso, o por el contrario inútil y nocivo.>> (*Rep. 518 e*). Tenemos que, la fuerza que libera al prisionero, depende, por una parte de la que reside en él, manifiesta en la capacidad de aprender de su alma. Pero, si decimos que existe una fuerza, ella no podría ser posible, sino sobre la base de una carencia. Si el alma tiene una capacidad natural por aprender, eso quiere decir que le falta el conocimiento que podría satisfacerla. Sin embargo la posesión del conocimiento debe ser gradual. Platón nos ha dicho que toda alma persigue el bien, al hacer todo lo que hace, al creer en él, aunque, al mismo tiempo, no pueda saber qué es (*Rep. 505 e*). Existe un fin natural que persigue el alma del filósofo, lo que le da fuerza a favor de conseguirlo, aun inconscientemente. La fuerza liberadora se origina en tanto el deseo de aprender del filósofo aspira a poseer aquello que solamente intuye, pero que ayuda a sacarlo de su condición primitiva. Si el bien existe entonces <<lo que existe absolutamente es absolutamente conocible>> (*Rep. 477 a*) Parece ser aquí, por ejemplo, por analogía, como si el alma, fuera ciudadana de un país, el cual ha tenido que abandonar, y lejos de su tierra, aspira retornar algún día por su sentimiento de nostalgia; el sentimiento permanece latente con más fuerza cuando acaba de abandonar su país, pero ocurre lo contrario cuando ya casi ha olvidado su nación. El país no se mueve, sino que lo hace el viajero, por lo tanto, es él quien decidirá volver al tener noticias de su patria. La misma suerte, creo, tiene el alma del prisionero al

contacto con el filósofo, quien le trae noticias y lo hace volver la mirada hacia donde debe, es decir, hacia donde escapa de la necesidad (*Rep. 518 d*). El prisionero requiere conocimiento, se infiere que carece de él, y su necesidad por poseerlo lo impulsa en pro de su búsqueda, entonces esa fuerza ha de ser la que lo libere mientras se añada la experiencia del rey filósofo quien ha precedido al prisionero en su salida de la caverna y que ahora le otorga, mediante una buena educación la mejor forma para que abandone su prisión <<¿Pero no nos justificamos cumplidamente si dijéramos que el verdadero amante del saber ha nacido para combatir por el ser, y que, lejos de detenerse lejos de las infinitas cosas que no existen, sino en apariencia, sigue adelante sin embotar su esfuerzo ni dar tregua a su amor hasta llegar a unirse con la naturaleza de lo que es cada cosa en sí misma, mediante aquella parte de su alma a que corresponde apoderarse de semejante objeto, en razón de su afinidad con él? Por medio de ella, pues, se acerca y une al verdadero ser, y una vez que ha engendrado inteligencia y verdad, alcanzará el conocimiento, la vida verdadera y el verdadero alimento, con lo que cesarán entonces para él, y no antes, los dolores del parto>> (*Rep. 490 a; b, trad. Gómez Robledo Antonio*). Existe una, sólo una posibilidad de que el prisionero abandone la caverna: la virtud que pueda disciplinar la erótica del filósofo, lo cual podrá unir los ámbitos sensible e inteligible. Parecería que el discernimiento al interior del ámbito visible ayuda a la mente a alumbrar caminos oscuros del inconsciente humano, en cuyo interior se guarda la realidad de los dioses.

Esferas ontológicas en la imagen de la caverna.

En la imagen de la caverna, existen distintas clases de seres que se desarrollan en su propia realidad, pero todas esas realidades se relacionan unas con otras, a saber:

- a). Sombras proyectadas por el fuego al fondo de la caverna que representa la realidad de los prisioneros.
- b). Objetos artificiales, los titiriteros y objetos tridimensionales sombríos alumbrados por el fuego.
- c). El fuego al interior de la caverna.
- d). Los seres reales fuera de la caverna.
- e). El sol real que lo ilumina todo fuera de la caverna (el bien).

El alma filosófica puede desarrollarse en las diferentes realidades, y según la educación que se le otorgue, ella podrá descubrir una por una esas realidades (*Rep. 514 a*). El rasgo fundamental del filósofo, será

moverse en los grados superiores e inferiores de la caverna gracias a una buena educación. La imagen de la caverna conecta los ámbitos visible e inteligible, a través del camino escarpado. Para que el alma logre ascender de la esfera visible a la inteligible, es necesario que el proceso se fundamente sobre la base de la educación, de lo contrario, tal objeto sería imposible.

Si el filósofo posee la capacidad de moverse por las distintas realidades en la caverna, eso quiere decir que *su capacidad es como una llave de acceso a ellas*, en ese sentido podría afirmarse que las distintas realidades son modos de ser del alma de suerte que, cada uno de esos estados, serían consecuencia del hábito, pues, para que el alma accediera a esos estados requeriría un tipo de vida específica y eso se infiere por lo que nos ha dicho Platón acerca de que la educación influye sobre el órgano del alma, el cual hace que el alma gire hasta que sostenga *la contemplación* del ser y tal virtud puede ser realizada si se sustenta sobre el hábito y el ejercicio (*Rep. 518 d*).

El proceso por el cual, un prisionero se vería libre de sus ataduras, es decir, ser elevado gradualmente para contemplar el sol fuera de la caverna, para luego, regresar al interior de la misma, constituye un proceso, en el cual, se consolidan una ascensión y un descenso por parte del aspirante. En el proceso ascendente, el prisionero debe en un primer momento, voltear la mirada a sus espaldas, de esa manera, se dará cuenta que lo visto anteriormente eran sólo sombras, y verá más claramente los cuerpos que proyectan sombras en la pared del fondo gracias al fuego que tienen detrás. Sin embargo, en las sombras que el prisionero debe dejar atrás, se debe manifestar de algún modo, algo que nos refiera a las cosas que proyectan sus sombras. En ese sentido, diríamos que el prisionero, a través de su adecuada visión de las sombras, encontraría algo que lo lleve a los objetos que proyectan esas sombras. Es evidente que quien ve las sombras no puede adivinar cómo se le revelará y en qué grado la existencia de algo más, de lo cual el prisionero no sabe nada.

Si el ámbito de las sombras, debe ser superado por el alma, entonces eso quiere decir, que el aspirante no deberá guiarse por lo que las apariencias muestran en su mundo, sino que deberá someter lo que ve y dice a un riguroso examen lógico, para que, con ayuda de la razón, se dé cuenta de lo que realmente se presenta. Con Polemarco, Trasímaco, Glaucón y Adimanto, Sócrates inicia su examen con aquello que el interlocutor opina del tema, luego se le da fundamento lógico al encontrar una explicación racional que no contenga contradicción acerca del problema tratado, lo que nos indica que la realidad sombría puede ser superada a partir de la capacidad de razonamiento riguroso que aspira a la verdad.

El prisionero, al girar el rostro, debe quedar desconcertado, por ello, necesariamente, existirá un tiempo para que se acostumbre. Quien mira directamente el fuego de la caverna, se sentirá cegado frente a tal espectáculo y podría sentir que existe mayor realidad en las sombras que en lo que ahora mira. El prisionero tendrá que robustecer su vista, para habituarse y darse cuenta de su condición primitiva, es decir, darse cuenta que lo que veía anteriormente eran sombras y ahora se enfrenta a una realidad mayor.

El siguiente paso, será que el prisionero salga de la caverna, para observar los seres que son iluminados por el sol, de igual modo, él debe irse acostumbrando a la mayor luz que aqueja su vista; en el acostumbrarse, Sócrates hace la distinción de cuatro momentos que se ordenan uno detrás de otro:

- a) Lo primero que vería serían las sombras fuera de la caverna.
- b) En segundo lugar, tendrá la capacidad de ver las imágenes en la superficie de las aguas, tal como hombres y demás objetos.
- c) Luego de haber tenido experiencia de los dos primeros momentos, podrá ver de noche los cuerpos celestes, la luz de las estrellas y la luna.
- d) Finalmente podrá ver el sol. (*Rep. 516 a; b*).

Con ello, finalizará el proceso ascendente, al cual le seguirá un proceso de descenso a la caverna. El regreso a la caverna requerirá volver a acostumbrarse, pues la vista requiere tiempo para acoplarse a la oscuridad. Deberá habituarse poco a poco, por ello se encontrará en situación de inferioridad en sus discursos con la gente que siempre ha vivido en las tinieblas, quienes no aceptarán salir, pues pensarán que al salir del mundo subterráneo, les afectará de igual modo la vista y podrían incluso matarlo. El que ha descendido a la caverna, una vez acostumbrado, verá mucho mejor lo que se presenta ante sus ojos en comparación con los prisioneros. Con ello, finalizará el proceso de descenso.

La educación al interior de la caverna.

El camino escarpado dentro de la caverna representa la educación, y ésta, nos ha dicho Platón que<< (...) considerando sobre todo que la educación actúa sobre la misma naturaleza>> (*Rep. 456 c; d*). En tal sentido la educación es elemento clave para moldear la fuerza divina que reside en los filósofos. Platón, luego nos dice que la educación en las personas, es<<como si recibieran un baño, se imbuyen ellos lo mejor posible en la obediencia a las leyes, y así, tanto por naturaleza como por la educación apropiada que han adquirido, se haga indeleble su opinión sobre las cosas que hay que temer y las que no, y que la tintura no se deslave con estos detergentes, de tan fuerte poder disolvente, que ni el placer, de más tremendo efecto en esto que cualquier sosa o lejía, y luego el dolor, el miedo y la pasión, más eficaces que cualquier otro detergente.>> (*Rep. 430 a; b*). La educación platónica conduce la capacidad natural del filósofo virtuosamente, pues prescribe necesariamente el sentido del bien. Pero no solo la educación buena puede dar sentido a la fuerza natural del filósofo por aprender, sino que, desgraciadamente, también dará fruto una mala educación. En el *libro VI de la República*, Platón nos dice:<<Pero entonces, Adimanto, proseguí, ¿no diremos igualmente que las almas mejor dotadas se vuelven excepcionalmente malas cuando reciben una

mala educación? ¿O crees que los grandes crímenes y la maldad refinada parten de un alma mediocre, y no mas bien de una naturaleza robusta, pero estragada por su régimen, al paso que una naturaleza débil, ni podrá producir jamás nada grande, ni en el bien ni en el mal?>> (*Rep. 491 e*). De lo anterior se desprende que, aquellos que poseen una buena naturaleza, serán los que merezcan una educación, porque contienen en sí mismos la fuerza que debe ser dirigida, por tanto, lo mismo se debe de alabar los resultados de una buena educación en ellos, como temer una formación contraria, y esa fuerza interna, Platón nos ha repetido varias veces que<<Has de saber bien, en efecto, que si hay algo que, en una república de tal modo constituida, pueda salvarse y llegar a ser lo que debe ser, puedes atribuir su salvación a una gracia divina, y noerrarás al afirmarlo.>> (*Rep. 492 e; 493 a*). Se infiere que la fuerza que el filósofo trae por naturaleza, se concreta en el deseo por aprender, en consecuencia, se postula como una gracia divina²². Si la fuerza por aprender se ha de moldear por la educación, eso es porque tal fuerza debe ser inconsciente, pues de no ser así, el hombre que la posee, siempre aceptaría lo bueno y nunca lo malo, no obstante Platón nos advierte de una mala educación, por ello, se infiere que *la educación no es otra cosa que un proceso por el cual, el filósofo debe darse cuenta de la fuerza que habita dentro de él al pasar de la ignorancia al conocimiento mediante un proceso de conocimiento*.

La educación de la filosofía será en época temprana, pues los viejos carecen de la capacidad para aprender (*Rep. 536 d*). La educación del prisionero debe ser gradual, por tanto lenta, deberá iniciarse desde la infancia, sin embargo, no se forzará esa educación, para no llegar a embrutecer al adepto, sino para observar sus dotes naturales. Platón nos ha dicho: <<Desde la infancia, por tanto, habrá que ponerles por delante, como instrucción preliminar, el cálculo, la geometría y todo lo demás que debe ser como la propedéutica de la dialéctica>> (*Rep. 536 d*). Ahora bien, los que hayan sido seleccionados después de cumplir veinte años se abocarán mayormente a los estudios que en época temprana realizaron particularmente, pero ahora ya reunidos para que capten la afinidad que dichos estudios tienen (*Rep. 537 c*). El dialéctico, después de los veinte años, deberá tener una visión en conjunto de todas las ciencias aprendidas, tendrá aptitud para la ciencia dialéctica y la guerra. Una vez cumplidos los treinta años, se filtrarán a *los que hayan renunciado a sus sentidos* para continuar el proceso ascendente (*Rep. 537 d*), de suerte que el estudio de la dialéctica se deberá completar en cinco años más, luego de lo cual deberá el adepto descender nuevamente y acoplarse a las sombras, ejerciendo el mando militar y demás magistraturas (*Rep. 539 e*). Después de otros quince años, a los cincuenta, ya se les habrá observado meticulosamente para que, si han superado todas las pruebas satisfactoriamente, *puedan salir de la caverna para contemplar el bien en sí*, y que se sirvan de él para ordenar la ciudad (*Rep. 540 a*). Esto nos lleva a pensar que el proceso educativo es gradual y lento, dependiente de la maduración de esa fuerza divina que es el amor por el saber.

²² Platón nos ha dicho en su diálogo *Sofista* <<Sostendré, de todos modos, que lo que se llama <<por naturaleza>> está producido por una técnica divina, y, por una técnica humana, lo que está compuesto por los hombres a partir de ello>> (*Sofista, 265 e 2-6*)

En su propia interpretación de la caverna, Platón distingue un hecho importante, a saber <<es que en el alma de cada uno reside la facultad de aprender>> (*Rep. 518 c*). Al igual que la facultad de la visión y la inteligencia, el alma posee, la facultad de la aprensión. La aprensión, ciertamente, debe ser una facultad intermedia entre el ver y el pensar, lo cual lo representa Platón por el camino escarpado de la caverna. Si en la visión, existe un órgano, sobre el cual recae la facultad de ver en el alma; el aprender, no sólo se valdrá del ojo físico, sino a su vez de la inteligencia, de suerte que diríamos que se halla sobre la base de la educación la condición de posibilidad de unificar ambas esferas, contrarias en la psique humana, el ver y el pensar. La educación, debe hacer que la facultad para aprender del alma, obligue a ésta a volverse para contemplar lo más luminoso del ser, el bien (*Rep. 518 c*). Debemos hacer notar que, para Platón, no todos poseemos la misma capacidad natural para aprender, por ello, ya se ha tomado la molestia de discernir acerca de tres clases que constituyen la ciudad. La mayor capacidad de aprender, se halla en el filósofo que ha sido filtrado con varias pruebas, para identificarlo como el más capaz para tomar las riendas del poder político. En esta línea podemos advertir, que el fin que lleva implícita la educación del gobernante, no será otra más que la contemplación del bien, con el objeto de poder moverse sobre la base de aplicar su conocimiento sobre la primera causa en la ciudad. (*Rep. 504 d, 505 a*). Platón vuelve a tratar el tema en su explicación de la caverna, pues nos dice <<habrá que llevarlos al término y obligarlos a que eleven el ojo del alma en aquella dirección y vuelvan la mirada hacia lo que a todos los seres dispensa la luz; y cuando hayan visto el bien en sí, a que se sirvan de él como de un modelo para ordenar a la ciudad, a los particulares y a ellos mismos>> (*Rep. 540 b*).

Si todos los grados de ser, según Platón, deben ser recorridos por el alma filosófica como medio para contemplar el bien y luego ayudar a los que continúan en la caverna, eso quiere decir, que hay una posibilidad para que se registre la consecución de la ciudad perfecta y su conservación política, es decir que la educación del gobernante, estará dirigida, para que él recoja la responsabilidad de la política, puesto que el objeto no es el aprender por aprender <<¿Y no lo será también, continué, y como consecuencia forzosa de tales premisas, que ni las gentes incultas y sin experiencia de la verdad serán jamás aptas para administrar la ciudad, ni tampoco aquellos a quien se permite consagrar su vida entera a la cultura: los unos porque no tienen en su vida ningún blanco de sus actos, al cual apunten en todo cuanto hagan en su vida privada y pública, y los otros porque no actuarán espontáneamente, imaginándose que, desde esta vida, tienen ya su residencia en la isla de los bienaventurados?>> (*Rep. 519 b, c*). El hombre social de ese modo encuentra el vínculo con el bien, puesto que si no todos los integrantes de la ciudad tienen la misma capacidad para ascender juntos para contemplar el bien, eso quiere decir que la ciudad no puede liberarse de la ignorancia por completo, sino sólo justificar el orden y la armonía que la ciudad puede lograr, al aceptar que los filósofos contemplen el bien.

Platón nos dice con respecto a la educación del filósofo <<A lo que parece, empero, no es tan simple como de voltear la concha, sino que es la conversión del alma, del día tenebroso al día verdadero, o sea la subida hacia el ser, y es esto a lo que llamamos la autentica filosofía>> (*Rep.* 521 c). El amor por el saber se ha convertido en un ascenso, de las tinieblas en las cuales se encuentra el alma a la luz del ser, pues su objeto son las esencias y lo más luminoso del ser, el bien << ¿Qué decir, por el contrario, de los que contemplan estas realidades, cada una de ellas tal como es en sí, y siempre idéntica a sí misma? ¿No diremos que conocen, y no que opinan?>> (*Rep.* 479 e). El adepto por ser capaz, debe ascender por la subida de la caverna y una vez que haya contemplado el bien debe descender nuevamente al lado de los cautivos para, a su turno gobernar (*Rep.* 519 d). El objeto de que el filósofo ascienda no es el de permanecer ahí, contemplando el bien, sino más bien, volver hacia su punto de partida, una vez que ha descubierto el origen de todo, el principio no-hipotético. El filósofo rey, encarna el medio por el cual, el bien se manifiesta en la ciudad, pues es la coincidencia entre el poder político y el saber filosófico.

El proceso educativo del filósofo, se establece sobre la base de cinco disciplinas matemáticas, que son, a saber: aritmética, geometría plana y de los sólidos, astronomía y armonía, las cuales se subordinan a la dialéctica, la que se halla por encima de las matemáticas en cualidad. El alma, ciertamente, con ayuda primero de las matemáticas, después de la dialéctica, puede aspirar a salir de la caverna para contemplar las cosas verdaderas (*Rep.* 519 b).

La contemplación como mediación entre el alma filosófica con lo divino.

Relación entre método y objeto de conocimiento en los antiguos filósofos.

Entre epistémé (e)pisth/mh) y sabiduría (sofi/a) siempre existió una ligadura íntima que las ataba en la filosofía de la antigüedad, de suerte que la filosofía era <<e)pisth/mh tij, un modo de competencia (*ciencia*), qewrhtixh/, que es capaz de qewrei=n, es decir, de buscar algo con la mirada y poner a la vista y

mantener en vista esto que aquella(*la filosofía*) busca con la mirada.>>²³, de modo que la filosofía es un modo de ser peculiar del espíritu, por el cual se trascienden los sentidos para llegar a contemplar lo eterno del ser,²⁴ entonces es un e)pisth/mh qewrhtixh/, un modo de ser especial y peculiar del espíritu, con el cual, éste busca cumplir su objeto fuera de la distorsión de los sentidos sensibles, pues qewrei=n, es mirar algo con el espíritu, en tanto que es una especie de unión con lo divino; en tal sentido, el espíritu se comporta semejante como lo divino que lo afecta, sin embargo, tal empresa no podría, en absoluto, ser posible, si antes, no tenemos en claro que el espíritu debe contener algo semejante a lo divino, pues únicamente: <<lo inmortal va enlazado con lo inmortal>>²⁵, y <<lo semejante atrae siempre a lo semejante>>²⁶, de suerte que si el espíritu, se encuentra en tensión por lograr su objeto de conocimiento(sofi/a), eso es consecuencia de que, en términos “platónicos”, busca su patria originaria. Por lo tanto, el cómo (epistéme) y el qué (saber) están íntimamente ligados, pues, por ejemplo, por analogía: ¿cómo llegar a algún lugar, sin antes saber cuál es el modo para llegar a él? El camino debe ser compatible, de algún modo, con el lugar al cual se desea llegar, y esto lo afirmo en el sentido de que el camino(epistéme) y el fin(saber) deben poseer un nexo natural, de suerte y por analogía, valgan los siguientes ejemplos: el hombre no se dirige con el mismo ánimo, a un templo que a una cantina; quizá pareciese burdo el ejemplo, sin embargo, me parece bueno para argumentar que en cada uno de los lugares citados, el hombre adopta un *modo de ser* que *se distingue* uno de otro. El lugar de que se trate califica de algún modo el camino(el cómo)(epistéme); claro que se podría objetar que tan sólo se trata de inventos humanos, no obstante, todo aquello que nos compromete con una *específica forma de ser*, debe tener su origen o afección en la psique. Aristóteles, cuando analiza en su tratado *Política* la música y su efecto en el carácter del ser humano, acota de una manera sorprendente el hecho de que:

<< (...) pues, según el consenso de todos, éstas(melodías de olimpo²⁷) producen entusiasmo en las almas, y el entusiasmo es una afección del carácter del alma. Además, todos, al oír los sonidos imitativos, tienen sentimientos análogos, independientemente de los ritmos y de las melodías mismas(...) en los ritmos y en las melodías, se dan imitaciones muy perfectas de la verdadera naturaleza de la ira y de la mansedumbre, y también de la fortaleza y de la templanza y de sus contrarios y de sus demás disposiciones morales(y es evidente por los hechos: cambiamos el estado

²³ Heidegger Martín, *¿Qué es eso de filosofía?*, p. 34.

²⁴ El filósofo debe volverse hacia sí mismo, o ser autoreflexión o mente pensante, o bien como el retorno del efecto a la causa, pues en el alma de cada uno reside la facultad de aprender. Platón nos dice que el alma conducida por su Demon hacia Cloto y puesta bajo su mano y el giro del huso movido por ella(*Rep.* 620 e). Es como si el filósofo buscara regresar a lo auténtico, hacia la divinidad residente en sí mismo. Sin embargo, el filósofo no podría absolutamente contactarse con su Demon si no existiera un nexo entre estos. Existe una concepción por parte de Proclo acerca de que existen ligaduras que encadenan el universo en una indestructible unidad como las que mantienen ligadas a los hombres con las potencias superiores (*R. J. Enrique, Lo platónico en el siglo V p. C: Proclo*, p. 36). Platón nos dice en el *Timeo* que el Demiurgo dio a los astros y al mundo un movimiento circular que es el que conviene al intelecto y reflexión, y que una cadena de imitaciones sucesivas de lo que se mueve en círculo, el movimiento más bello, lleva a Dios algunos cuerpos que están en el mundo por el eslabón intermedio del entendimiento(*Platón, Timeo*, 34 a; 89 a)

²⁵ *Acerca del cielo*, 270 b9.

²⁶ *Rep.* 225 c; *Timeo* 45 c.

²⁷ Olimpo es un músico frigio del siglo VIII a.C.; se considera alumno de Mersias e inventor de la armonía. Véase Platón, *Banquete* 215c.

de ánimo al escuchar tales acordes)²⁸, y la costumbre de experimentar dolor y gozo en semejantes imitaciones está próxima a nuestra manera de sentir en presencia de la verdad de esos sentimientos.>>²⁹

Al escuchar un grito de dolor, nosotros respondemos con un modo de ser piadoso,³⁰ lo que nos lleva a deducir que la psique tiene distintos, pero específicos, *caracteres o modos de ser naturales*,³¹ por los cuales podemos reconocer lo semejante a ellos, que se nos presentan enfrente, mediante la imitación en la música, las imágenes o el objeto que sea; la música, en especial, puede manipularnos durante la educación, ya que la voz humana es una especie de música, y ésta, en la imitación tiene la capacidad de afectar nuestros modos de ser naturales. Nosotros podemos reconocer, consciente, o intuir inconscientemente el objeto que nos atrae, y en consecuencia, adoptamos un *modo de ser* de acuerdo con tal objeto, pues lo semejante atrae siempre a lo semejante.

La sabiduría (sofi/a) es divina. Platón, en la *República*, nos dice:<<La virtud del conocimiento, por el contrario, parece depender de algo más divino que todo el resto, y en cuyo ser está en que jamás pierda su poder,(...)>> (*República*, VII, 518 e), por lo tanto el modo de ser de la psique frente a este objeto debe ser peculiar, puesto que es un camino que está fuera de los sentidos sensibles. El filósofo, antes de participar de la e)pisth/mh (en tanto dialéctica)³², debe participar de *un modo de ser del alma*,³³ por el cual ésta es capaz de trascender los sentidos, y esa tarea debe satisfacerla *un modo de ser peculiar*. Esto lo argumento, sobre la base del análisis que hace Enrique Hülsz Piccone en su artículo: *Aporía y dialéctica en el Teeteto*, donde nos dice lo siguiente:

<<la epistème es, implícitamente, un estado o disposición del alma, consistente en la acción del conocimiento, en su manifestación más perfecta, más lograda(...) la filosofía no fue, para Sócrates, mera doctrina, sino radical forma de vida(...) examinándome a mí mismo y a los otros(...) Ella(e)pisth/mh) pudiera describirse como un movimiento del logos(palabra y razón, verbo y pensamiento) que aspira a la posesión del ser, pensándolo y declarándolo con verdad(...) La situación aporética es una manifestación de la finitud del logos. Es la experiencia de saberse insuficiente para

²⁸ Ver la misma tesis en: Aristóteles, *Retórica* II 1, 1378 a20.

²⁹ Aristóteles, *Política*, VIII, p. 467.

³⁰ *Ibid*, VIII, p. 469.

³¹ Platón en su diálogo la *República* afirma que la injusticia es catalogada como vicio, y el hijo de Sofronisco nos argumenta que existen cuatro formas del vicio que afectan tanto al alma como a la ciudad y que sólo hay un modo de ser que conduce a la ciudad y al alma a la virtud(*Rep.* 445 c). En el libro VIII, nos dirá: <<¿Y no sabes además proseguí, que por necesidad existe tantas especies de caracteres humanos como formas de gobierno? ¿O crees tú que los gobiernos nacen por acaso de las encinas o de las piedras y no de los caracteres de los ciudadanos, los cuales, como el peso en la balanza, lo arrastran todo consigo?(...) Por consiguiente, si hay cinco formas de gobierno, deberá haber en los particulares cinco disposiciones del alma>>(*Rep.* 544 d; e), de suerte que existen modos de ser específicos, que por naturaleza conforman al alma.

³² Para Platón es la única que merece el calificativo de ciencia, pues es la única que nos llevaría a la contemplación del ser. La ciencia de la dialéctica, era la única capaz de llevar al alma a la contemplación del bien. La dialéctica impulsa a la razón a ascender desde las hipótesis hasta el principio no-hipotético(*Rep.* 510 b). La dialéctica es una facultad del alma(*Rep.* 532 e; 533 b) y para que el alma la desarrolle, ésta se debió servir primero de la matemática como instrumento. En Aristóteles, es la ciencia, la cual comporta el rasgo de un saber teórico dirigido al mero conocimiento(Cf. *Aristóteles, Metafísica, I, 980 b25; ver pie de pagina*)

³³ Enrique Hülsz, nos dice: <<Así, la ciencia es, implícitamente, un modo de ser del alma, una condición o un estado: un acto específico, que presupone y requiere un agente, un sujeto. La epistème forma parte de las cosas que se generan. Pero su génesis sólo es posible en un alma como la de Teeteto(espejo de la de Sócrates) dotada naturalmente de cualidades opuestas, en armonía recíproca.>>(*Enrique Hülsz Piccone: "Aporía y dialéctica en el Teeteto", p. 95, Eggers Conrado(Compilador): Platón: Los diálogos tardíos.*

abarcarlo todo, la conciencia de que aquello de que se habla y en que se piensa excede siempre los extremos límites de la palabra y el concepto.>>³⁴

Platón alude, en su análisis de la dialéctica, a un *estado posterior de la situación aporética en el recorrido dialéctico del alma, que aspira contemplar el principio de todo cuanto es y existe*. La mente, al enfrentar la aporía dentro de la dialéctica platónica, encuentra el límite del logos y se siente insuficiente para trascender el ser de la palabra y el concepto; es ahí cuando se le revela un no-ser fuera de la palabra, llegando así de modo instantáneo *la revelación de la ignorancia*. Pero, qué es la ignorancia sino estado perplejo del alma. La ignorancia, es principio de la llegada del silencio que constituye *como un punto muerto*, donde la mente se sabe insuficiente para abarcar *el todo*. Aunque, no es el momento, dejo planteada una pregunta, que quizá pueda ser contestada más adelante: ¿Acaso no se encuentra, implícito en la dialéctica, un estado que intuye la finitud del logos, que parecería, una posible *forma de ser* que adopta la psique frente al objeto que persigue, pero que escapa a los terrenos del logos?

En los antiguos, había dos vías para acercarse a la forma de ser de la psique, por la cual se era capaz de convivir con la *sofi/a* divina,³⁵ a saber, *la contemplación y la música*. El estado especial, producto de estas dos vías, era *sohl/* que significa “escuela” y “ocio”, es una actitud frente al mundo en la que se apunta a la verdad.³⁶ Etimológicamente, contemplar³⁷ viene del latín *theôria*: conocimiento especulativo; sin embargo, este término fue generado a partir del término *qewpei=n*, que significa mirar o ver algo con el ojo del espíritu, en otras palabras es un estado del alma capaz de buscar y poner frente a la mirada *los primeros principios*. Pues la manera más precisa de encontrar la verdad era mediante *la contemplación*, en los griegos. La contemplación era valorada por encima de cualquier otra cosa, era la única que podría encontrar a los dioses, pues:

<<El contemplador mira al mundo y al hombre con la mirada tranquila del que no tiene ningún plan que imponerles>>(Grazia Sebastian, *Tiempo trabajo y ocio*, p. 8).

Entiendo que el contemplador pasa inadvertido por su tranquilidad, estado del alma superior y diferente a su estado pensante. Quien contempla tranquilo no impone nada a la naturaleza, sino que se retrae en sí mismo, pero es *un modo de ser diferente de su mismo “yo”*, en ese sentido, no tiene separación violenta o soledad impasible que nace de la necesidad de investigar. Es como un relajamiento del alma que se libera de la tensión del pensamiento.

³⁴ Op. cit., *Ibíd.*, p. 89.

³⁵ <<hay dos actividades que él cita (Aristóteles) como dignas del nombre ocio- la música y la contemplación.>>(Grazia S., *Tiempo trabajo y ocio*, p. 5).

³⁶ Aristóteles, *Metafísica*, 2, 1; 993b 20.

³⁷ Sebastian Grazia, nos dice lo siguiente acerca de la contemplación: <<El contemplador (...) En un sentido se siente unido a toda la naturaleza, no tiene la separación agresiva o la soledad impasible que nace de escudriñar hombres y objetos con voluntad de explotarlos; en otro sentido está verdaderamente separado, porque no observa ni hombres, ni cosas, ni naturaleza con intención de manipularlos.>>(Grazia S., *Tiempo, trabajo y ocio*, p. 8)

La serenidad del hombre libre es en cierta forma un vacío interior del sujeto que se muestra incapaz de trascender la contradicción de la aporía y muerte de su logos frente a los fenómenos. Este estado debe ser, de algún modo, felicidad por apartarse de la tensión del pensar, pues si no fuera de ese modo el filósofo lo rechazaría, sin embargo en ningún momento se nos dice que suceda esto, sino que, más bien, consiguió un estado de su alma acorde con su naturaleza. La psique debe obtener la libertad, ya que no hay nada que añadir ni que restar a su esencia, en consecuencia nada la determina o deforma; esto es quizá la *contemplación*. Parece que la *contemplación* es una actividad que tiene mucha relación con el ocio (sxolh/), del cual nos dice Aristóteles que es una actitud frente al mundo en la que se apunta a la verdad.³⁸ El filósofo al amar la verdad del saber es libre y al mismo tiempo es feliz, al aspirar contemplar el principio de todo cuanto es y existe, Dios, que otorga el camino y el nexa entre los ámbitos divino y humano en la mente del filósofo. El filósofo debe callar para escuchar la palabra divina y tratar de mirar más allá de lo que es visto, lo que subyace a la realidad fenoménica, el principio primigenio de todo cuanto es y existe, que se despliega inagotable en las cosas que se derivan de él, pero que, sin embargo, no es percibido por quienes no permanecen atentos, por quienes no escuchan ni ven, aunque tengan vista y oído.

Mediante la actividad conforme a la virtud, el hombre tiene la posibilidad de captar lo divino y vivir según sus reglas,³⁹ se sigue que el estado del alma según la contemplación aspira tomar contacto con los dioses. Pero ¿cómo se puede tomar contacto con los dioses sin tener algo semejante a ellos, para poder afirmar que lo semejante llama a lo semejante⁴⁰? Platón explica que en el alma existe por naturaleza la parte racional que tiene la capacidad de gobernar y ordenar a las otras dos partes, la irascible y la colérica, por la afinidad que existe entre el verdadero conocimiento con la parte racional. En su diálogo *Timeo*, Platón asegura que el *Demiurgo* ha creado todo cuanto existe a partir de la unión de lo imperecedero con lo perecedero y corruptible (*Tim. 52 a*) El hombre de algún modo está constituido por algo que no muere, pues no se transforma y eso nos lleva a concluir que es la parte racional. Hermes, en sus escritos, propone lo siguiente: <<El pensamiento, Tat, desciende de la sustancia misma de Dios, aunque es difícil determinar si

³⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 2, 1; 993b 20.

³⁹ El filósofo cuando entra en ese estado, su ser interno parece poseer una parte divina y gracias a la contemplación, el alma filosófica, parece ser, se ordena y apunta hacia lo divino:

<<Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana.>> (*Aristóteles, E. N., 1177 B25,30*).

⁴⁰ Platón en su diálogo *la República*, nos dice: <<¿ No es verdad, en efecto, que lo semejante llama siempre a su semejante?>> (*Rep, 425 c*). Un poco más adelante nos dice: <<¿ Pero no nos justificaríamos cumplidamente si dijéramos que el verdadero amante del saber ha nacido para combatir por el ser, y que, lejos de detenerse en las infinitas cosas que no existen sino en apariencia, sigue a delante sin embotar su esfuerzo ni dar tregua a su amor hasta llegar a unirse con la naturaleza de lo que es cada cosa en sí misma, mediante aquella parte de su alma a que corresponde apoderarse de semejante objeto, en razón de su afinidad con él? Por medio de ella, pues, se acerca y une al verdadero ser, y una vez que ha engendrado inteligencia y verdad, alcanzará el conocimiento, la vida verdadera y el verdadero alimento, con lo que cesarán entonces para él, y no antes, los dolores del parto.>> (*Rep, 490 b*).

hay una sustancia de Dios.>> (*Hermes, Textos herméticos, p. 192*). Como vemos existe una afinidad en lo que refiere a la inmortalidad del pensamiento, sin embargo, aunque inmortal, el pensamiento no puede ser en sí mismo lo divino, pues si el pensamiento descende de Dios, eso quiere decir que el pensamiento no puede ser Dios mismo. Análogamente, no decimos que si un carpintero hace una mesa, que la mesa es el carpintero, sino que hablando con propiedad, la mesa tiene algo del ser que la creó, pero no lo representa todo. El filósofo al trascender su pensar, debe entablar una relación más íntima con la causa del pensar, a partir de una especie de analogía, u homología entre lo humano y lo divino, se infiere que el estado de contemplación que tiende a poseer el alma filosófica, es a partir de que ésta entre en armonía, por analogía con lo divino. En tal sentido, el alma estará afectada por una, si la podemos llamar así, cualidad divina que la acerca mayormente con el conocimiento que subyace al mundo fenoménico.

El pensamiento, en su actividad, debe trascenderse a sí mismo y luego contactar ese estado que llamamos *contemplación*, por el cual el alma trasciende su estado primitivo; Platón nos dice<<Por cierto, dijo, que esta propiedad la tiene, y no en pequeño grado, la vista de la unidad, pues vemos la misma cosa, al mismo tiempo, como una y como múltiple hasta el infinito.>> (*Rep. 525 a*). Si observamos, lo que subyace a tal afirmación es una contradicción que sale fuera de lo común, pues, al mismo tiempo, una cosa no puede ser una y múltiple, pues es como si dijéramos que un joven es viejo al mismo tiempo, o que un cuerpo blanco es también negro lo que resultaría paradójico. Si el alma se enfrenta a la contradicción cuando desea saber qué es la unidad, es porque quiere alcanzar aquello que solamente intuye, pero no alcanza a definir con certeza, pues se enfrenta a la contradicción, la que nos dice Platón, es infinita. La contradicción parece ser algo que mueve el alma llevándola más allá de lo definido, pues de lo infinito podríamos decir que, aunque lógicamente es definido de alguna manera a partir de lo finito, su realidad se presenta como algo que trasciende el logos en mucho, pues éste no podría abarcarlo. Lo finito y su contrario, no son útiles al alma, sino a condición que se le presenten juntos para iniciar *el pensar* que lance el alma hacia aquello que busca. Lo contradictorio hasta el infinito, no puede ser sólo una cosa, sino dos; por tanto lo que se busca no puede ser la contradicción misma, sino aquello por lo que el *alma se mueve*, pues cuando decimos que tenemos hambre y buscamos aquello que pueda saciar nuestra necesidad, no decimos que el movimiento realizado para encontrar aquello que nos dará satisfacción es lo buscado, sino mejor dicho, él es tan sólo un medio que nos lleve a comer lo que requerimos, del mismo modo decimos que la dialéctica es medio y no la cosa misma que se busca.

Platón en su diálogo *la República* desarrolla la manera en que el guardián ha de contemplar la idea de bien en el extremo límite del ámbito inteligible, para poseer la más perfecta *medida* con la cual ha de medirlo todo en la ciudad (*Rep. 504 b; 506 a*). El guardián debe seguir el camino del largo recorrido del logos para poder relacionar y medir las virtudes éticas de la ciudad a partir de su principio primigenio, la idea de bien. La tarea propuesta es en extremo compleja y difícil de llevar a cabo por cualquiera, pues nos pone en

camino de buscar el fundamento de todo cuanto es y existe, y más allá asegura la tesis de que la naturaleza filosófica es la única capaz de alcanzar convivir con los dioses, pues los filósofos son quienes aman contemplar el ser y la verdad (*Rep.* 475 e). No es fácil discutir sobre este tema, sin embargo, no se requiere ser un genio para saber que la condición de posibilidad de la existencia de la filosofía está fundamentada en la posibilidad del tránsito entre lo humano y lo divino.

Se ha comentado en la imagen de la línea dividida, que la ciencia de la dialéctica, era la única capaz de llevar el alma a la contemplación del bien. La dialéctica impulsa a la razón a ascender desde las hipótesis hasta el principio no-hipotético (*Rep.* 510 b) en la segunda sección inteligible sin valerse ya de imágenes, característica de la primera sección inteligible. El objeto de la segunda sección de la inteligencia, será cumplido sobre la base de la dialéctica, llegando al principio de todo, a lo más brillante del ser, el bien. El bien no es una hipótesis como se nos ha explicado en la imagen de la línea, en ese sentido no se podría establecer que sea lo contrario de la hipótesis, pues por ejemplo, si pensamos que lo no-grande es lo pequeño, eso será un error, puesto que dentro de lo no grande se encuentra lo mediano. Si se ha postulado en la línea dividida una contradicción máxima entre las hipótesis y el principio no-hipotético, eso quiere decir que estamos ante la presencia de un proceso formal que lleva a cabo la inteligencia. Cuando Platón postula un principio no-hipotético, lo que puedo distinguir es que tal, no es el principio de todo, es decir, el bien en sí mismo, pues si analizamos meticulosamente el contexto, el principio no-hipotético es sólo un elemento más del proceso formal que la inteligencia utiliza para avanzar hacia su fin natural, el bien. En un primer momento, podemos decir que el principio no-hipotético indirectamente está definido a partir de las hipótesis, pues es dependiente de lo definible, en ese sentido, el bien no podría ser el principio no-hipotético, ya que el bien, en tanto principio de todo, sólo debería depender de sí mismo y no de otra cosa. La contradicción entre la hipótesis y su contraria, parece, simplemente ser método de la inteligencia, por el cual, el alma se abre camino y se conduce hacia su fin natural. La hipótesis como su contraria, son principios en sentido de ser contrarios, y ellos serán los que muevan aquello que tiene que ser movido, ellos hacen posible la aporía en el pensamiento. Los contrarios son génesis del pensamiento⁴¹, sin embargo, no lo son por sí solos, sino que se subordinan a su fin natural, la contemplación de la causa de todo. El fundamento del pensamiento está dado por tres principios, sobre los cuales recae la posibilidad de conocer el principio de todo, a saber: los contrarios y el ser. Platón nos ha dicho al respecto <<¿No será entonces, Glaucón, ésta precisamente, la melodía que la dialéctica ejecuta? Es algo, ciertamente, que pertenece a lo inteligible, pero que tiene su imitación en la facultad de la vista, de la cual hemos dicho que se esfuerza, primero en contemplar los

⁴¹ En su diálogo el *Teeteto*, Platón define pensar como sigue<<Al discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración(...) me parece que el alma, al pensar, no hace otra cosa que dialogar y plantearse ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras>>(*Teeteto*, 189 e; 190 a). El diálogo interno del alma tiene su origen en la perplejidad y la aspiración de poseer el objeto que genera esa perplejidad. Si el alma misma responde en su diálogo interno, es porque ya posee la respuesta pero no la tiene, es como cuando te compras un pantalón y lo dejas en el closet, lo posees porque es tuyo, sin embargo no lo tienes puesto.

vivientes, luego las estrellas, y por último el mismo sol. Pues así también cuando, mediante la dialéctica y renunciando en absoluto al uso de los sentidos, sino por obra de la razón, se esfuerza uno en lanzarse a lo que cada cosa es en sí, y no cesa en este empeño hasta no haber alcanzado, con la sola inteligencia, lo que es el bien en sí mismo, con lo cual llega al término mismo de lo inteligible, como el otro, en nuestra alegoría, había llegado al de lo sensible.>> (*Rep.* 532 a, b). La dialéctica es proceso de la mente anterior a la contemplación del bien. Si el pensamiento es logos en movimiento que tiende hacia un fin, eso quiere decir, *que el alma de algún modo posee aquello que subyace y da sustento al proceso racional descrito*, pues no se podría decir que el proceso racional por el que el logos se dirige hacia el ser, no contenga un respaldo, es decir, al igual que en el Menón y la teoría platónica de la *anámnesis*, tal proceso busca recordar, pues el alma al haber vivido anteriormente en un mundo suprasensible contiene en la memoria todo el conocimiento posible. La dialéctica busca que el alma recuerde, de lo que se infiere que el estado semejante a lo divino se encuentra guardado en la memoria de la psique, pues es una de sus partes que está siendo descubierta.

En la imagen de la línea dividida, la sección visible se relacionaba con la inteligible en tanto que es copia de esta última; del mismo modo, la primera sección visible era copia de la segunda. La segunda sección visible era copia de la primera inteligible, y éstas eran copias de los eide localizados en la segunda sección inteligible, de suerte que decimos que existen nexos que articulan las cuatro secciones en modalidades del alma que se ordenan una después de otra desde la superior hasta la inferior. Es como si la imagen fuera presentada como un edificio de cuatro pisos. El orden con el cual se determinan las copias les desciende de la parte superior, y esto lo podemos ejemplificar de la siguiente manera: Si un objeto se reflejara en un primer momento en un espejo, y al mismo tiempo en un cuerpo opaco y por último sobre el agua, no diríamos que las imágenes contienen mayor realidad que el cuerpo original, ni mucho menos que no existe alguna diferencia entre las diferentes imágenes, sino que el objeto está más distorsionado en el agua y que debemos atender mayormente la imagen más cercana al original para poder conocerlo mayormente, pero qué decir si en vez de contemplar el objeto en sus imágenes, lo pudiéramos contemplar directamente, en ese caso diríamos que estamos ante el objeto original, el cual ha dado origen a las imágenes, por tanto obtendríamos el mayor conocimiento del objeto. El objeto original se relaciona y sostiene la realidad de cada una de las imágenes, en tal situación diríamos que las imágenes son accidentes del objeto original, este último es el que subyace a todas las imágenes y sin él ellas no existirían de ninguna forma. El objeto original es el que transmite su razón de ser a las imágenes, por tanto, la realidad de las imágenes desciende del objeto original.

¿En qué sentido el alma podría percibir algo más allá de lo que promueve la imaginación? Si la imaginación sólo alcanza a sostener los cuerpos de tres dimensiones, y más allá son inventos y mitos, posiblemente no estaríamos en un error si pensamos que el órgano por el cual ve el alma supera por mucho la visión física, y por tanto, capta algo que en su naturaleza está captar. Si el alma piensa aquello que puede ser pensado, de ello se infiere que las esencias, deben ser inteligidas por algo implícito en el alma con semejanza

a ellas, ya que recuérdese que lo semejante llama a lo semejante. Las cosas que el alma entiende son cosas que pueden ser entendidas, esto es, son cosas que puede referir la facultad de la inteligencia, luego, por naturaleza al alma le viene la habilidad de entender las esencias. Las esencias y el bien, son posibles de ser percibidos por la segunda sección inteligible en virtud de la dialéctica, capaz de actualizar la contemplación del alma, de suerte que diríamos que aquello a lo que puede llegar la inteligencia gracias a la dialéctica es algo que está en la teleología del alma encontrar, debe haber cierta capacidad o facultad humana, capaz de trascender la esfera ontológica del ente en cuanto ente, para contemplar el bien, representado por el sol fuera de la caverna.

El salto, en última instancia entre lo humano y lo divino parece depender de una mayor cantidad de fe que de método. Cuando el hijo de Sofronisco advierte a Calicles en *Gorgias* lo siguiente: <<No adviertes que la igualdad geométrica tiene mucha importancia entre los dioses y entre los hombres; piensas, por el contrario, que es preciso fomentar la ambición, porque descuidas la geometría.>> (*Gorg.* 508 a). No parece ser difícil argumentar que lo que Platón plantea es un posible estado peculiar de virtud que debe tener el hombre que desee contemplar lo divino. Sin embargo, para poder situarnos en el pensamiento de los cuerpos geométricos, tenemos que situarnos en la inteligencia discursiva, y ahí no se lleva a cabo, de ningún modo la contemplación, sino sólo se trabaja la científicidad, por lo tanto, anterior a la inteligencia pura, el alma está condicionada a asemejarse mayormente a lo divino para recibir la posibilidad de contemplarlo. La amistad con los dioses es una posibilidad y con ello, la posible trascendencia de la imagen al original:<<Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?.>> (*Banquete* 212 a). La posible contemplación de lo divino depende del orden y la virtud, sin embargo tal condición no puede ser sino el resultado de que la erótica sea subordinada a la razón, de suerte que la fuerza irracional sea disciplinada frente a la jerarquía divina. *Eros* en tanto intermediario entre lo humano y lo divino, <<es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre de la indigencia por tener la naturaleza de su madre (...) está al asecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista.>> (*Banquete* 203 c, d). Como vemos la erótica filosófica tiene en potencia lo que puede actualizar. *Eros*, como fuerza nos constituye, el filósofo es *Eros* al servicio de los dioses, sin embargo él no lo sabe, y sólo esporádicamente lo adivina (*Banquete* 192 b). El *éthos* que subordina la erótica y la disciplina está destinada a guiar al filósofo por el camino de la piedad para con los dioses, en ese sentido, *Eros* es nuestro guía (*Banquete* 193 b). La erótica no busca fusionar a los amantes, sino que éstos se atraen por la erótica, la que es medio, por la cual, se desea trascender hacia el bien y abandonar nuestra ignorancia detrás (*Banquete* 205, 206). El amor que nos atrapa,

debe perseguir algo que trasciende el cuerpo, pero que no es visible al ojo físico, se intuye y se adivina, sin embargo, no se afirma frente a la intuición y al desconocimiento.

Para poder conocer algo, es necesario que ese algo, se tenga contenido en nosotros mismos para poder utilizarlo, pues de lo contrario el conocimiento sería imposible, teoría de la *anamnesis* (*Menón 80 d*). El alma filosófica debe contener en sí misma la posibilidad de contemplar a los dioses; la posibilidad es como un desarrollo de lo que se encuentra en potencia inscrito en el alma:

<<Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad. Por eso es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino. El varón, pues, que haga uso adecuado de tales recordatorios, iniciado pues en tales ceremonias perfectas, sólo él será perfecto. Apartado así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es <<entusiasmado>>.>> (*Fedro 249 b, c, d*).

El manejo de la reminiscencia platónica, nos da a entender que la posibilidad de contemplar lo divino por parte del filósofo se encuentra latente en él mismo, por tal motivo, la contemplación no debe ser otra cosa que una transformación del alma, por la cual, ésta, se autodescubre. La posibilidad del encuentro con el silencio de los dioses es sólo un descubrimiento que revela la idea de lo divino al interior nuestro.

Conclusión: La idea de la dos distintas naturalezas en las cuales está fraccionado el origen del hombre son, a saber: la irracional y la racional, al interior de la primera se desarrolla el surgimiento del poder, mientras que de la segunda se genera la posibilidad de que el hombre pueda trascender su inmediatez sensible y remontarse hacia la contemplación de lo primigenio. Platón asegura que para que una sociedad se desarrolle, debe coincidir en un solo hombre el poder político y el saber filosófico, si lo planteamos de un modo sencillo, la ciudad debe buscar al hombre quien mediante la educación pueda equilibrar la maldad y el bien en sí mismo. Platón propone una empresa nada fácil, mientras en la actualidad, la guerra y el accidente nos dominan de lleno. El filósofo rey, más que una realidad parece un sueño, no obstante los atributos que en la actualidad nos concedemos como la libertad y las distintas virtudes, parecen haber surgido de un egocentrismo que corrompe el buen camino. Debemos darnos cuenta que los atributos que nos imponemos y que no poseemos, nos sitúan al interior de un abismo dominado por el accidente y la violencia. No tenemos otro camino que regresar y revisar a los griegos para encontrar en qué momento desviamos el camino. La posibilidad de encontrar el fundamento del *ethos* humano se aleja y permanece escondida frente a la crisis del Estado y el surgimiento del terrorismo. La idea de *espera* no es quizá la mejor alternativa, sin embargo, posibilidades, como la platónica, nos salen al paso para repensar lo político.

Capítulo IV.

Nicolás Maquiavelo.

“El fundamento de la justicia es la injusticia, el fundamento de la moral es la inmoralidad; el fundamento de la legitimidad es la ilegitimidad o revolución; el fundamento de la legitimidad es la tiranía.”(Leo Strauss).

“(…) “*El demonio penetra en el reino de Dios*” ”(Friedrich Meinecke)

I. *Cratos* y su separación del *Ethos* clásico.

El capítulo presente tiene el propósito de intentar explicitar qué es la virtud nueva, naciente en la política moderna, y cuál su diferencia con la virtud tradicional. La moral nueva del *Estado* moderno, surge por necesidad, en momento y lugar que se prestaba para ello, pues la Italia renacentista permanecía dispersa políticamente, cosa que le evitó tomar la batuta con respecto a la manifestación cultural en toda Europa. La disgregación social, las constantes inestabilidades políticas que privaron de seguridad a las provincias italianas y los tiempos mesiánicos en que se aseguraba el fin del mundo, lograron cambios drásticos para el pensamiento renacentista italiano. En la política, caso que nos ocupa, surge una escisión entre la ética clásica y la moral naciente; esta última emerge consecuencia de una necesidad inmediata de concretar el poder del Estado. La libertad, asegura Nicolás Maquiavelo, desatará la maldad del hombre y esto acontecerá a menos de que la necesidad lo haga bueno. El Estado, antes que intermediario en conflictos y ordenador, es *Poder*, es decir, *fuerza capaz de respaldar sus acciones y crear a partir de la coacción la unidad y convivencia social*. Los medios propios de la política moderna se emancipan de los tradicionales creados por la doctrina cristiana, y empieza a observarse una moral nueva que califica esos medios y que aspira lograr y conservar la unidad del Estado. La moral política nueva, se adapta al *Poder* naciente, donde lo tradicionalmente malo se torna fundamento de lo bueno, por lo tanto, ambos son legitimados para ser usados por el político, siempre y cuando éste conserve en mente la unidad colectiva.

En el *Renacimiento* surge la idea de que el hombre puede alcanzar la excelencia; para Maquiavelo, tal empresa será posible siempre y cuando la fuerza creadora de grandes hombres, vuelvan la mirada al pasado romano y aprendan nuevamente la verdadera virtud de la política. Se pide consejo al pasado y se aprende que el libre albedrío es mínimo, que la fortuna manipula, en parte, la voluntad humana, y que el buen político debe adaptarse prudentemente y con paciencia al devenir de los acontecimientos. La *virtud* política agrada a la fortuna, por lo tanto aquel que la posea, será agraciado por esta última. La mejor manera de conservar la salud de un Estado, nos dice el florentino, será regresando a los orígenes, a los comienzos de lo social para

evitar la desaparición de tal sociedad. Lo primigenio que hace revivir la virtud en la conciencia del hombre, parece ser *la reimposición del terror y del miedo que habían hecho buenos a los hombres en el comienzo*.

Para lograr con la mayor claridad posible el propósito del capítulo, me propongo lo siguiente: En un primer momento, exponer el contexto político ideológico del *Renacimiento* italiano; después explícito y analizo el origen del Estado, según Maquiavelo. Inmediatamente después, analizo al Estado visto como *Poder* por antonomasia y el tiempo y lugar donde se concibe tal idea. Estudio el lugar que le toca al *Poder* por necesidad en una psicología de masas y su lucha constante con la fortuna para mantener la estabilidad social. Luego, analizo la virtud del *Poder* naciente, y la constante “*incertidumbre*” en la inteligibilidad, por parte del político, del comportamiento humano, que quizá, nunca desaparecerá; para esto me auxilio de la explicitación de la “*realidad efectiva*” en Maquiavelo. Finalmente doy una conclusión.

I.I Contexto político ideológico del *Renacimiento*.

La peculiaridad que poseen los escritos de Maquiavelo acerca de la política, los han hecho merecedores a una amplia gama de comentarios y reflexiones hasta nuestro tiempo, que los sitúan, según Benedetto Croce, en una posición de enigma, precisamente porque el florentino disimulaba, y escondía su secreto de la política tras una serie de máscaras para evitar que los espíritus comunes los descifrarán.¹ Para intentar quitar, aunque sea una sola de esas máscaras, debemos guiarnos por la prudencia y el estudio minucioso de los detalles. En primer lugar, lo que no se puede dudar es que la meditación del florentino está relacionada necesariamente con su contexto histórico. Lo que podemos observar en su obra, sin lugar a dudas, es la necesidad vital de un hombre que antepone como valor supremo su patria, y la eminente necesidad de la unidad italiana. La reflexión profunda, antecede a un posible proyecto de nación que empieza a ver sus primeros brotes de vida teórica. El objeto de la revolución del florentino, era intentar regresar la conciencia del hombre a los tiempos de la *realidad efectiva* de la Roma antigua, donde no existía la hipocresía de la moral cristiana, y tratar de recobrar *la virtud* de los *grandes hombres*, quienes eran capaces de unificar un Estado tan sólo con su facultad natural. Las condiciones que pasaba en su momento la Italia resquebrajada, debieron ser sumamente adversas para que el florentino deseara con tanto ahínco su unificación. En la península no existía una comunidad de intereses, ni de pasiones; no existía conciencia nacional que hubiera resaltado la necesidad de una unidad colectiva. Cuando Venecia era la potencia marítima del Mediterráneo y manifestó ideas de unidad, tuvo que enfrentar la hostilidad del ducado de Milán, del Estado del pontificio, de España y Francia; mientras que, los pequeños Estados, entre ellos Florencia, se desarrollaban en una vida intelectual y artística.

¹ Rossi Annunziata, *Ensayos sobre el renacimiento italiano*, p. 187.

Francia y España eran dos verdaderos frentes de asalto, quienes estratégicamente se repartían puntos esenciales de la península italiana. Existía un conflicto de intereses radicales que hacía casi imposible el sueño de Maquiavelo. El desorden y la falta de convicción política, fundaban una dispersión ideológica en las provincias italianas. La constante inestabilidad política hacía posible que se practicara la guerra con fines estratégicos y empresariales. A Maquiavelo lo llevan a considerar perversa la naturaleza humana dos cosas distintas: por un lado, la rapiña, el libertinaje y los actos irracionales en que se desenvolvía la política del *Renacimiento* italiano; por otro lado, el estudio histórico de variados y distintas transformaciones sociales que tuvieron éxito. La política debe dar solución a la perversidad del hombre, en caso contrario, se puede corromper la unidad social. El método decisivo para contener la corrupción humana será la violencia para hacer respetar las leyes. El Estado en tanto *Poder* por antonomasia, se comportará como fundamento para desligarse de la moral hipócrita del cristianismo, e imponerle al hombre su única posibilidad que tiene de crecimiento, y alejamiento de su propia maldad. El Estado es el único capaz de imponer orden, mediante la coacción; la política es la única que puede sanar al hombre y regenerarlo.² El hombre es egoísta, y la violencia, en tanto instrumento de la política, pueden tornarlo dócil, aun contra su voluntad, para que respete la ley. El *ethos* alcanzado en la antigüedad mediante el proceso cognoscitivo teórico, se transforma en Maquiavelo en una posibilidad utópica que no beneficia la política concreta. El caos de la política, como vemos debe ser enfrentado con una solución, y la que el florentino otorga es extrema, en contra una naturaleza humana que él considera *perversa*. En tiempo de anarquía la monarquía es precisa, nos dirá el florentino, para que un hombre que merece ser príncipe imponga a partir de la fuerza la solución para regresar a “*los orígenes*” lo social.

Es sorprendente que desde 1430 surge en Florencia un particular estudio de las cuestiones morales y políticas, quizá fue consecuencia de las luchas del *quattrocento* por conseguir la libertad cívica en Florencia.³ Existe una conciencia de asuntos políticos por la posición solitaria de Florencia en contra de los déspotas y la confrontación florentino-milanesa de 1402; lo que produjo una constante reflexión sobre la teoría política. El vástago de tales reflexiones no tardaría en llegar, pues surge un nuevo tipo de humanismo vislumbrado con el propósito de que el ciudadano participara activamente en la política.⁴ La preocupación principal es la reconciliación de los derechos del ciudadano con el bienestar de la comunidad en general, frente a la riqueza privada que hacía penetrar la corrupción en la vida política. Lo que en un principio era confianza en las tropas mercenarias que protegían la frontera, se convirtió en temor y desconfianza de perder la soberanía frente a esas tropas. Estos eran los problemas que pasaba la Florencia del Renacimiento.

² Ibid. p. 194.

³ Skinner Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno: I. El renacimiento*, p. 91.

⁴ Ibid, p. 93.

Los humanistas con el propósito de llevar a cabo una revolución intelectual, pensaban que la libertad era *la conservación de integridad de las sobrevivientes ciudades-repúblicas*, contra cualquier intromisión; además de la conservación de una constitución libre que proteja la igualdad de los ciudadanos.⁵ La república hacía posible que todos los hombres pudieran hacer una carrera por esfuerzo propio, puesto que la oportunidad era la misma para todos y con ello, se beneficiaban los talentos. La educación cobra un papel muy importante, pues era la que tenía que desarrollar la *virtu* en el hombre. La *virtu* era concebida como la posibilidad para que *el hombre alcanzara el más alto grado de excelencia, y esto sólo era posible si se estudiaba la retórica y la filosofía antigua*.⁶ El hombre renacentista aspira a la excelencia universal, para ello debía abandonar la ignorancia y conseguir las virtudes que mantienen unidos a los hombres en la sociedad humana: justicia, equidad, libertad y amor.⁷ Otro tipo de virtudes que hacía sobrellevar al hombre las contradicciones de la vida eran: firmeza, estabilidad, constancia, fuerza y desdén de las cosas transitorias.

La *virtus* para los humanistas renacentistas se transforma en *fuerza social creadora*, que lucha constantemente en contra de los caprichos de la fortuna. Un hombre de real *virtus* podrá cortejar y dominar la fortuna. El príncipe con la real *virtus* podrá hacerlo de igual manera para conducir la sociedad humana desordenada. La fortuna puede ser controlada, siempre y cuando se esgrima como defensa la *virtus*, de lo contrario toda acción en la política se desarrollará en el terreno del accidente, que será lo único que gobernará las relaciones humanas. Como vemos el estudio humanista se centra en una posible armonización entre el individuo y su sociedad, de suerte que, sobre la base de las capacidades naturales del ser humano que se pueden desarrollar, el hombre puede conquistar la fortuna y el accidente para construir una existencia humana más justa. En estas condiciones nace el pensamiento de Nicolás Maquiavelo con una crítica radical, pero firme hacia una tradición política, que mostraba sólo la apariencia y no la realidad del ser humano perverso sin un ápice de buena voluntad para concretar lo bueno.

La república florentina defendía la igualdad de los derechos de los ciudadanos, sin embargo, en la práctica los cargos públicos eran ocupados por la alta y media burguesía, y artesanos y obreros estaban excluidos. Paradójicamente las luchas de clase eran aceptadas. Cuando cae la república y los Médicis en Florencia en 1513, Maquiavelo, es destituido de su cargo, arrestado y torturado y confinado en san Casciano, un pueblito a poca distancia de Florencia. Para el florentino empieza la miseria, pero empieza también la producción de sus reflexiones en la política, pues empieza a unir la larga experiencia de las cosas modernas con la continua lección de las cosas antiguas. Nacen *los Discursos sobre la primera década de Tito Livio* en los cuales celebra la república romana y la *virtu* de los hombres de acción que

⁵ Ibid, p. 102.

⁶ Ibid, p. 111.

⁷ Ibid, p. 115.

consolidaron el grandioso Estado romano. Al regresar los Médicis, deja a un lado los *Discursos*, y escribe *El príncipe* que revolucionó la visión política, pues derrumbó la política subordinada a la ética clásica e independiza al Estado de la teología. En 1521 Florencia encarga a Maquiavelo escribir las historias florentinas que termina en 1525.

El florentino expone y defiende los ideales republicanos en los *Discursos* y en el *príncipe*, en este último expone el código de la monarquía tiránica. El tratado de “*El Príncipe*” es coherente con el pensamiento que expresa en los *Discursos* y con su visión cíclica de la historia. En “*Historia de Florencia*”, explica lo siguiente:

“las provincias que acostumbran, en su variar del orden, llegar al desorden, y del desorden al orden (...) cuando llegan a a su mayor perfección, no pudiendo subir más, es preciso que desciendan a su más bajo nivel, y luego necesariamente asciendan; y así siempre: del bien se deriva el mal, y del mal se deriva el bien.”⁸

Se desprende que la república cuando llega a su más bajo nivel, es decir, cuando la corrupción humana hace peligrar lo social, debe dejar su lugar a la monarquía, para que el príncipe disponga de lo que tiene para devolver el orden a lo que queda de la república, haciendo posible que lo social regrese a sus inicios, a la antigua virtud, cuando lo social era sano y honesto. Se vislumbra una necesidad histórica de que, cuando la corrupción ha dominado la república, debe llegar alguien que mediante los recursos que tiene a la mano evite la corrupción total; ¿acaso no estaríamos hablando de una especie de tiranía? ¿Cómo tomaría el poder el monarca cuando la corrupción domina la política, acaso no sería mediante una revolución radical y sangrienta? *El Príncipe* es la continuación de los *Discursos*, pues:

“El príncipe es la continuación, la lógica conclusión de los Discursos, porque éstos no sólo exaltan la república sino que analizan minuciosamente el estado de decadencia y corrupción a la que ésta puede llegar, y sugieren la solución para superarla. Maquiavelo afirma que una república corrupta puede recuperar la antigua virtud sólo regresando a la monarquía.”⁹

Cuando la corrupción llega a un punto tal que las leyes no pueden controlarla hay que actuar con la fuerza de una mano regia que pueda recuperar el orden que una vez se observó. En la república cuando existe libertad pública, ésta es defendible, y así lo hace el florentino en *Historia de Florencia*.¹⁰ Como se observa el florentino está preocupado por el futuro de la república, por la corrupción que la afecta y por la necesidad de que la república corrupta regrese al orden que existió alguna vez en ella, mediante la fuerza. Existe una relación implícita entre las obras antes mencionadas, de manera que el florentino no se contradice nunca, sino que más bien, conserva el deseo profundo de unificar su Italia que alguna vez,

⁸ *Historia de Florencia*, 1525.

⁹ *Ensayos sobre el renacimiento italiano*, p. 204-205; *Discursos*, libro I, caps. XVII y LV.

¹⁰ *Historia de Florencia* 1525; *Discursos* I, XIV.

sobre los lineamientos de la virtud antigua, estuvo unida. La mente del florentino añora repetir la república romana que fue concreta y no un sueño.

I.II Génesis del Estado.

La génesis de lo social, afirma la filosofía política clásica, fue una necesidad natural, pues el hombre no puede bastarse por sí mismo para satisfacer sus necesidades y requiere la ayuda de los demás.¹¹ Aunque el término de *Estado* fue acuñado en la modernidad, vale la pena observar rápidamente sus raíces clásicas; la *ciudad-Estado* nace como *pólis*, la cual era la *forma* más perfecta de sociedad humana.¹² El nacimiento de la *pólis* se encuentra sobre la base de una tensión entre naturaleza (*physis*) y convención o ley (*nomos*);¹³ la naturaleza es anterior a la convención, por lo tanto, la idea o la forma de justicia y el derecho natural es lo mejor, en consecuencia, *la polis es un ente formal cuya función es coordinar la relación entre lo natural y lo convencional al interior de lo social.*¹⁴

La teoría de la modernidad acerca del *Estado nacional* fue producida por Maquiavelo, quien designa *Estado* como el cuerpo político soberano, como fuerza organizada cuya obligación es regular y controlar todas las demás instituciones para mantener la unidad social.¹⁵ El Estado es visto como *Poder en sí mismo*. El *Poder* es autónomo frente a Dios y frente a la sociedad civil, lo que es una necesidad, pues la condición humana se muestra perversa, cuando se observa la mentalidad del comerciante que busca el provecho y la ganancia sin inhibiciones, introduciendo la subversión en el orden social, se genera un odio contra la condición humana. El *Poder* tiene una relación esencial con los grupos sociales antagónicos, cuya armonización y entendimiento constituye todo sentido de su función. El *Poder*, se comporta como un intermediario entre lo sobrenatural y lo humano, “se torna como un dios mortal”¹⁶ que hace posible la convivencia social. El *Poder* cumple la función de mantener la estabilidad y cooperación social, entonces es un mediador en los conflictos sociales, valiéndose para realizar tal empresa del uso de la fuerza y la violencia.¹⁷

¹¹ Véase Platón, *República*, 369 b. Aristóteles sostiene que el hombre es por naturaleza *politikón zôion*, animal social o perteneciente a la *pólis*, *Política*, 1253 a 5; *Ética a Nicómaco* IX 9, 1169 b16.

¹² Véase Strauss Leo, *Historia de la filosofía política*, p. 17.

¹³ *Ibid*, p. 15-16.

¹⁴ Cassirer nos dice que la mente del hombre posee un principio de división y clasificación, donde lo que importa es la forma de clasificación, la cual es enteramente lógica, lo que depende de nuestros intereses teóricos y prácticos. Véase, *El mito del Estado*, p. 22.

¹⁵ *Ibid*, p. 279.

¹⁶ <<Dios mortal al que debemos bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra protección>>. (Op. cit., Hobbes, *Leviatan*, p. 130-131).

¹⁷ Max Weber lo señala:<<El medio decisivo de la política es la violencia>>; las tareas de la política<<sólo pueden ser cumplidas mediante la fuerza>>(Op. cit., *El político y el científico*, pp. 165 y 171).

En la obra de Maquiavelo no se nos dice mucho acerca de cómo surgió el Estado, excepto quizá, en *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio*, donde al analizar el origen de los regímenes políticos, se nos dice lo siguiente:

<<(…) porque, en el principio del mundo, siendo pocos los habitantes, vivieron por algún tiempo dispersos, semejantes a las fieras; luego, al multiplicarse, se reunieron, y, para poderse defender mejor, comenzaron a buscar entre ellos al más fuerte y de mayor coraje, le hicieron su jefe y le prestaron obediencia. Aquí tuvo su origen el conocimiento de las cosas honestas y buenas y su diferencia de las perniciosas y malas; pues, viendo que si uno perjudicaba a su benefactor nacían en los hombres el odio y la compasión denostando al ingrato y honrando al que le había favorecido, y pensando cada uno que podía recibir las mismas injurias, para huir de tales perjuicios se sometieron a hacer leyes y ordenar castigos para quien les contraviniese, lo que trajo consigo el conocimiento de la justicia.>>(Discursos..., libro I, capítulo II, p. 35-36)

Maquiavelo nos dice que el objeto de la formación del primer grupo humano es la defensa. Los hombres, al principio, dispersos, no se sintieron *seguros* frente a los enemigos en potencia que eran los otros hombres, de suerte que lo que inauguró lo social, y en consecuencia lo político, *fue la defensa en contra de la inseguridad individual; existe un temor a la muerte que representa “el otro”*. Es valiosa la conservación de la vida para los hombres, y más la propia que la ajena, pro ¿por qué? El instinto humano, muestra más valor por lo propio y particular que por lo del otro y social, por eso los hombres poseen naturaleza envidiosa.¹⁸ Se infiere lo siguiente: o que, por una parte, el hombre, antes de lo social, vivía dominado por un estado instintivo, inferior al estado posible de reflexión, pues este último requiere de ocio y libertad, y lo primero es un estado de alerta constante consecuencia del temor a morir, o que, lo social representa una jaula represora que reprime la naturaleza originaria del hombre. No puede ser lo segundo, puesto que, si así fuera, lo social hubiera desaparecido desde hace mucho tiempo. Más adelante, ahondaré en el tema, por el momento continuemos analizando la perversión originaria del hombre: pues se nos dice lo siguiente:

<<Como demuestran todos los que han meditado sobre la vida política y los ejemplos de que está llena la historia, es necesario que quien dispone de una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente; y aunque alguna maldad permanezca oculta por un tiempo, por provenir de alguna causa escondida que, por no tener experiencia anterior, no se percibe, siempre la pone al descubierto el tiempo al que llaman padre de toda verdad.>>¹⁹

Lo social se inaugura cuando se corta la libertad del hombre y se le obliga a vivir en grupo, pero no podríamos asegurar que lo social sea una pura imposición violenta que pretende reprimir la naturaleza humana, pues si los orígenes se violentan con una imposición no-originaria, tal pretensión no tardará en fracasar y en ser olvidada. El Estado, no puede ser producto, simplemente de una artificialidad que rompe con la naturaleza humana, más bien posee alguna participación en esa naturaleza, puesto que si no fuera de ese modo, no tendría ningún sentido como fin humano. La posible conformación de lo social originariamente, requirió de un líder, pero éste no fue cualquiera, sino *el más fuerte y con mayor coraje*, cosa

¹⁸ Véase *Discursos..., Libro I, Proemio*, p. 27.

¹⁹ Op. cit., *Ibid.*, Libro I, cap. III, p. 40.

entendible por el estado de terror anterior, donde claro está, prevalecía la ley del más fuerte, donde el terror y el miedo radicales eran los factores fundamentales, mediante los cuales se podía obtener el bien originario, no en tanto inocencia, sino en tanto superación de su estado primitivo.²⁰ De lo anteriormente analizado se desprende que: *el instinto humano estará reglementado sólo si, se le gobierna con el temor y la coacción por un poder naturalmente superior.*

La consecución de lo social, se distinguió del estado anterior del hombre, en el modo de comportamiento con reglas artificiales prefijadas, que regulaban la interacción social. Sin embargo, no hay que olvidar que el hombre entra a ser social por temor a su estado primitivo. Son dos cosas que se advierten, por una parte que lo social limita el estado primitivo, sin embargo, su posible origen es a partir del segundo, de lo que se sigue que la naturaleza no puede desaparecer sólo con maquillaje. *El temor a lo primigenio conduce al hombre a protegerse de aquello a lo cual teme, por lo tanto de ahí es de donde debe provenir la apariencia.* El Estado surge como intermediario entre lo natural y lo artificial, se sigue que su representante(gobernante), debe desarrollarse en dos ámbitos distintos, a saber: lo real, en tanto naturaleza primitiva del hombre, y lo artificial, en tanto construcción aparente de lo social que rehuye de su naturaleza originaria. *El orden de ideas expuesto nos lleva a concluir, que el ambito que articula el poder, es un símbolo de protección que nos protege de nuestra naturaleza instintiva.*

Las tesis esgrimidas, en un primer momento, contradicen radicalmente la tesis de la filosofía clásica acerca de que el hombre es por naturaleza social. Sin embargo, observando el problema con mayor detenimiento, la lógica nos marcaría que, si las cosas que conocemos tienen una naturaleza, es decir, una función natural, ya que por ejemplo, un recipiente tiene una función, la de recibir un contenido, ese recipiente se ajusta naturalmente al contenido. El vaso que recibe el líquido, la mente que recibe el conocimiento, el ojo que recibe la visión. Existe una semejanza natural, parece ser, entre el receptor y el emisor, a razón de una posible armonización natural entre ambos. Si lo social no se acoplara de algún modo a la naturaleza humana, entonces ésta no lo aceptaría, puesto que si, por ejemplo, un vaso es apto naturalmente para recibir un líquido, y nosotros quisiéramos forzarlo para otra labor que no fuese aquello a lo que su naturaleza corresponde, por ejemplo introducir un sólido de dimensiones superiores, entonces veríamos que si forzáramos su naturaleza, llegaríamos en el peor de los casos a destruirlo. En consecuencia, la naturaleza humana debe aceptar, de algún modo su participación en lo social, de suerte que, si no fuera de éste modo, se seguiría que, lo social está destruyendo al hombre, cosa que si fuera verdad, haría huir al hombre frente a esa contradicción de la conservación.

I.III El Estado visto, por antonomasia, como *Poder* y fundamento de la política.

²⁰ Véase Ibid, p. 298.

La obra maquiavélica debe ser medida y tratada, por una parte, sobre la base de intentar comprender la tradición en el tiempo en que fue escrita, puesto que es distinta a la nuestra; por otra parte, por los *principios básicos* comunes que dirigen y especifican los modos de comportamiento humano en cualquier tiempo. Tradición e ideal confluyen con el propósito de guiar la política hacia fines determinados y de esto, el pensamiento de Maquiavelo no se salva. Sin embargo, la tradición está impregnada de las costumbres, que se arraigan a la historia y el pensamiento de los pueblos. Las costumbres se arraigan a la mente de los hombres sobre la base de la repetibilidad en las soluciones a problemas prácticos comunes. La experiencia inmediata frente a problemas comunes, se torna un factor muy importante, para la posible planeación futura de posibles problemas semejantes. La experiencia cobra una importancia inminente para la consecución de un buen Estado, de suerte que en Maquiavelo va a existir una lección de la experiencia, en la política. Se reconoce la vida útil antes que la virtud clásica, la solución inmediata antes que la utópica en la política.

Peculiaridad de la tradición en tiempo de Maquiavelo.

La tradición histórica se encuentra inmersa y afectada por las transformaciones que la voluntad colectiva le imprimen y por los accidentes que la fortuna dispone. Entre Edad Media y Renacimiento, existe una separación explícita, a razón de que el objeto intelectual del hombre renacentista, ya no pertenece a lo divino, sino al hombre del aquí y el ahora y sus posibles potencialidades. Nicolás Maquiavelo, pertenece a la segunda mitad del Renacimiento, por tanto a una época y modo específico de pensar la política. Aunque el autor al cual dirigimos nuestro estudio guarda contradicciones con respecto al punto de vista de sus coetáneos²¹, a saber: existe un contraste, muy marcado entre la moral tradicional a la cual apuntan los humanistas, quienes arraigan su interpretación de la moral política a partir de los diálogos platónicos,²² y la moral política maquiavélica que se transforma, pues exige el empleo inteligente y severo a la vez de la virtud y del vicio, según lo exijan las circunstancias,²³ lo cual ha de constituir una lucha contra la fortuna por parte del *gobernante* para mantener un dominio más duradero sobre la condición humana que se muestra perversa. La posible interpretación de la moral política maquiavélica, está condicionada, primero, por la interpretación de la tradición histórica transformada en el *Renacimiento*, pues ésta debe consolidarse como punto de referencia para poder medir las causas que orillaron a una mutación en la moral política.

En la Italia desmembrada de aquel tiempo, los conflictos entre Provincias parecían no tener fin, se luchaba por cualquier cosa, por insignificante que pareciera: la posesión de un castillo, colina o sólo por el placer de luchar, de suerte que parecería extraño que Maquiavelo en su obra *Historia de Florencia*, nos diga

²¹ Véase Skinner Quentin, *Los Fundamentos del Pensamiento Político moderno: I. El Renacimiento*, p. 160.

²² Véase, *Ibid.*, p. 139.

²³ Véase Strauss Leo, *Historia de la Filosofía Política: Nicolás Maquiavelo*, p. 290; Cassirer Ernst, *El mito del Estado*, p. 179.

que en 1469: <<Italia estaba bastante tranquila; la principal ocupación de los príncipes era observarse mutuamente y asegurar su poder por medio de ligas y alianzas nuevas>>²⁴. Lo cierto era que la Italia estaba desgarrada por las guerras intestinas, convertidas en empresa lucrativa que trajo como consecuencia que los más hábiles y fuertes se enriquecieran a costa de los más débiles y torpes. Quizá parecería absurdo pensar, en que implícito en un tiempo, donde el espíritu humano deseaba desarrollar y trascender su condición heredada por la Edad Media:

<<se desencadenaba la peor anarquía, la tiranía más violenta y cruel. Se mirase donde se mirase, no se veía más que confusión y desorden. Todas las formas de gobierno mostraban, en la práctica vicios. Cuando el pueblo se gobernaba a sí mismo, aquello desembocaba en guerras civiles, en el despotismo de las facciones. La tiranía, allí donde regía, adoptaba las formas más abusivas y monstruosas del poder absoluto. La Iglesia, que en principio debía ser un elemento moderador y estabilizador, también era presa del desorden, los abusos de poder temporal, los excesos de inmoralidad, la concusión y la simonía.(...) Los Estados vecinos, Francia, el Imperio y España aprovechaban aquel descontento interno para echar miradas de codicia a aquel maravilloso país que, a la vez que creaba las formas de arte más bellas y afortunadas, se mostraba incapaz de construir su estabilidad política, en la calma, la equidad y la permanencia.>>²⁵

Aquella Italia descompuesta en el desorden político, hubiera podido encabezar a toda Europa esgrimiendo únicamente el estandarte del arte, sin embargo su anarquía política evitó tal hecho posible. Las condiciones descompuestas de la Italia, en tiempos de Maquiavelo, coinciden con una sentencia suya, que nos dice que solamente una necesidad, hará frente al desorden generado por la libertad extrema del hombre. El *Poder* que antecede a cualquier organización, parece ser el báculo que se otorga a la fuerza creadora de grandes hombres que son merecedores para conducir el rumbo de lo social.

Los condottieri.

Los *condottieri*, son creaciones sobre la base de las condiciones adversas de las Provincias italianas; empresarios que suministraban todo lo requerido para la guerra a quienes los contrataban. La guerra se había convertido en una *ciencia*, por tanto en una forma de vida que involucraba tanto la habilidad teórica como práctica. La forma de la virtud cobró otro sentido frente al desarrollo del condotiero,²⁶ sin embargo así como éstos llegaban al poder al gobernar los pequeños principados, como por ejemplo: Biglioni, señor de Perugia; Malatesta, señor de Rimini, etc., cuando no tenían éxito eran sacrificados sin compasión alguna. Los *condottieri*, son descritos de manera acertada por *Marcel Brion* cuando nos afirma <<Pero bajo aquel <<barniz>> de supuesta cultura, la mayoría de ellos conservó los instintos brutales, los apetitos violentos y las reacciones salvajes del original. Un salvajismo que, por ejemplo, en el caso de Sigismondo Malatesta coexistía con el gusto más exquisito, de tal manera que, al mismo tiempo que hacía construir a Alberti ese

²⁴ Op. cit., Brion Marcel, *Maquiavelo*, p. 27.

²⁵ Op. cit., *Ibid*, p. 66.

²⁶ *Ibid*, p. 31.

tempio malatestiano de Rumini –la obra más pura y deliciosa del *Quattrocento*-, violaba sin distinción a sus hijas y a sus yernos, mancillaba los cadáveres y arrancaba un trozo de brazo de un mordisco a una princesa alemana.>>²⁷. La voracidad de estos hombres, impedía concretar una voluntad colectiva, pues para ellos la guerra era el estado normal. La *Santa Sede* no se mantuvo al margen, pues intervino en las disputas entre los Estados y tomó su posición, tanto para defenderse como para atacar.

Los Españoles al sur de la península arraigaban un poder tan grande que parecía imposible su expulsión; mientras que condottieros fundaban en el norte un despotismo sobre Milán, que al igual que en Nápoles reinaban con el terror y la perversión pasional desatada. Estas condiciones observaron el nacimiento intelectual de Maquiavelo, inserto en las discordias internas de Florencia, quien era <<Un patriota que seguía la tradición de Dante, Petrarca y Cola di Rienzo, quienes tenían una visión unitaria de Italia, más allá de su fragmentación, y la consideraban una unidad política, similar a un complejo biológico; quienes deseaban que la Italia volviese a ser <<una>>, como en tiempos de los romanos.>>²⁸ Maquiavelo no rechazó los placeres materiales de la vida, y perteneciente a una familia que no gustaba mucho del dinero, sino de las distracciones, la tranquilidad y el trabajo cotidiano, fue un intelectual que reflexionó sobre la política de su tiempo y que deseó la armonía entre el placer material y el espíritu.²⁹

Creo firmemente que las constantes inestabilidades sociales que tuvo que enfrentar Florencia, junto con su privilegiada posición libre y por momentos de tranquilidad, hicieron surgir una nueva oleada de humanistas que pretendían la participación política y la vida activa.³⁰ ¿Qué quiere decir esto?, que como respuesta a las constantes inestabilidades, de la sociedad surgía *por necesidad*, una manifestación para equilibrar esa disfunción social. De acuerdo con Maquiavelo, << (...) los hombres sólo obran bien por necesidad, pero donde se puede elegir y hay libertad de acción se llena todo, inmediatamente, de confusión y desorden. Por eso se dice que el hambre y la pobreza hacen ingeniosos a los hombres y las leyes los hacen buenos. Y cuando una cosa marcha bien por sí misma no es necesaria la ley, pero en cuanto desaparece esa buena costumbre, la ley se hace necesaria con urgencia.>>³¹ Los cambios que se venían fraguando desde tiempo atrás, eran resultado de *la necesidad*, vista ésta como << (...) las sanciones que acompañan las transgresiones de las leyes, se llega al conocimiento de la justicia.>>³² Los humanistas recobran a los clásicos y postulan la posibilidad de que el hombre individual logre la virtud con una buena educación y trabajo (*negotium*), centrándose en el estudio de la retórica y filosofías antiguas, y no como se le deseaba alcanzar en la *Edad Media*, con ocio (*otium*) y estado de contemplación. El hombre renacentista aspira a la excelencia universal, en tales términos la teoría de Agustín de Hipona, en el sentido de que la excelencia y la

²⁷ Ibid, p. 32.

²⁸ Ibid, p. 41.

²⁹ Ibid, ver pags. 23,24 y 42.

³⁰ Véase Skinner Quentin, *Los Fundamentos del Pensamiento Político moderno: I. El Renacimiento*, p. 92-93.

³¹ Op. cit., Maquiavelo, *Discursos...*, p. 40, 41.

³² Op. cit., Meinecke Friedrich, *La Idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna, Cap. I, Maquiavelo*, p. 35.

virtud en un hombre no podría ser alcanzada sin la venia de Dios es rechazada, pues el renacentista cree en la <<“inconmensurable dignidad y excelencia” y en “los extraordinarios talentos y raros privilegios” de su naturaleza.>>³³, pues la virtud misma se torna la naturaleza del hombre, la cual puede ser bien desarrollada para resultar <<fuerza social creadora capaz de formar su propio destino de remodelar su mundo social de acuerdo con sus deseos>>³⁴, de suerte que la voluntad humana toma un valor casi supremo, puesto que el hombre debe convivir con los caprichos de la *fortuna* para alcanzar la excelencia en su vida. La fortuna se concibe como fuerza que guía e interrumpe los actos humanos y la felicidad.

Los intelectuales de Florencia, cuya labor ardiente se concretó en una transformación de la teoría política en su tiempo, no podrían ser aislados para ser estudiados en abstracto, lejos de la inestabilidad social y la fragmentación de las Provincias italianas, sino más bien como fruto auténtico de las costumbres sociales de la península, que antaño había conservado miedos, frustraciones e ideales³⁵ y que culminarían con la etapa renacentista. El *Renacimiento* hace su aparición como una mezcla de *angustia* y *dinamismo*, sobre la base de un temor profundo hacia el fin de los tiempos, una tesis apocalíptica que esgrimía la Iglesia católica y que revelaba un miedo profundo en la colectividad.³⁶ El objeto de los miedos colectivos se concretó en la figura del diablo, que en el *Renacimiento* tuvo una difusión nunca antes alcanzada.³⁷ En Florencia, para fundamentar lo ya dicho, el predicador dominico *Jerónimo Savonarola* dejó una profunda huella en el espíritu de Maquiavelo, y quizá fue antecedente para que este último fuera construyendo, al igual que lo habría hecho en su momento Dante,³⁸ el ideal de *un caballero*, que *preocupado por el bien ajeno antes que el propio*, aspira concretar un deseo extraño y colectivo, la unidad italiana.³⁹ En la santidad de Savonarola, y su prédica del apocalipsis, la mente de Maquiavelo, supo captar la utilidad que la espiritualidad provocaba en los feligreses, algo fuera de lo normal, pues al sensibilizar al hombre hacia el temor les provocaba la renuncia

³³ Op. cit., Skinner Quentin, *Los Fundamentos del Pensamiento Político moderno: I. El Renacimiento*, p. 116.

³⁴ Op. cit., Ibid, p. 118.

³⁵ Un posible vacío de poder al interior de las sociedades que sufren inestabilidad política puede provocar la expulsión de fuerzas que el individuo contenía y se resistía a mostrar; Jean Delumeau, nos advierte que éstas pueden transformarse en el ímpetu de esperanza, libertad, fiesta, etc., no sólo el miedo. (*El miedo en Occidente*, p. 244.)

³⁶ Véase Delumeau Jean, *El miedo en Occidente*, ver cap. 6: <<La esfera de Dios>>, p. 307-359.

³⁷ Véase Ibid., 361-392.

³⁸ Las ideas de Dante, que tienen un gran valor para lo que estamos estudiando, giran en torno a un posible orden tanto social como político que desciende de lo divino (*Mon. p. 7*), sin embargo tal orden no ha sido logrado por las sociedades humanas que tienden naturalmente a un fin. La bondad de Dios en tanto principio originario desciende y regula cualquier imagen que se desprende de Él, aún la más turbia. Por ello la unidad social es un fin <<cuando varias cosas se ordenan a un mismo fin, conviene que una de ellas sea la que regule y gobierne y las demás sean reguladas y ordenadas (...) La parte se ordena al todo como a su fin y perfección propios>> (*Mon, p. 11-13*), de lo que se sigue que el principio que desciende por naturaleza de Dios, que es el más perfecto, debe subordinar y regular las cosas menos perfectas en la unidad social, por ello el individuo más virtuoso en quien se encuentran las mayores semejanzas con el principio divino, será quien debe gobernar una sociedad humana atendiendo a la causa primigenia que les ha dado origen.

³⁹ Véase Brion Marcel, *Maquiavelo*, p. 67.

a su individualidad, y los hacia mirar por aspiraciones más elevadas. Los discursos del dominico, eran dominados por *el temor* que éste hacía sentir a los participantes, pues:

<<Conocía (Savonarola) mejores medios que la música, la pintura y las artes decorativas para reformar a los hombres. Él era el psicólogo en todo esto y sabía que el mejor argumento iba a ser el miedo: es necesario que los hombres tengan miedo si se quiere comenzar a sacar algo de ellos(...) En definitiva, él había creado ese complejo del miedo; toda la ciudad sufría aquella enfermedad. Los hombres, las mujeres, los niños, los sabios, los necios, los ricos, los pobres, los eruditos y los analfabetos, todo el mundo temblaba. Los poetas desgarraban sus versos profanos, los pintores rompían sus telas paganas, los hedonistas llevaban una vida casta. La gente iba a escuchar el sermón en lugar de acudir al teatro o a la taberna.>>(Brion Marcel, *Maquiavelo*, p. 49).

El miedo parece constituir un estado de la psique humana por la que toda defensa del individuo se derrumba frente a un sentimiento de impotencia, pues se siente insuficiente para trascender lo desconocido, pues se le revela algo que trasciende el dominio de la mente humana, de suerte que, le llega al hombre de modo instantáneo la *revelación de la ignorancia*. Pero, ¿qué es la ignorancia sino estado perplejo del hombre? La ignorancia revela el silencio, el punto muerto de la mente, pues ésta se sabe insuficiente para abarcarlo todo. Maquiavelo toma conocimiento de una máxima psicológica perteneciente a las masas: *las masas se tornan conscientes cuando el miedo antecede al discurso*. El hombre es capaz de trascender el *instinto*, únicamente mediante *el temor* y empezar a pensar.

La perspectiva maquiavélica acerca de la política, descansa sobre la base de un *conocimiento* real, lo cual la historia demuestra, acerca de que para que sea posible la organización y conservación de una sociedad, es indispensable la existencia de un *Poder* unificado, es decir, un *Poder* que no entre de ningún modo en competencia con otro de la misma magnitud y especie, al interior de la sociedad que éste administra,⁴⁰ de suerte que, antes de pensar estratégicamente en cualquier organización o conservación de una sociedad, se debe poseer la fuerza que pueda respaldar tal empresa. Por lo tanto, antes de que se pueda concebir un Estado como institución, éste debe tener la fortaleza que lo respalde y que a partir del temor obligue a los gobernados a permanecer subordinados. La consolidación del Estado, en tanto *Poder*, que organiza y da forma a un pueblo, será siempre posible y probable, gracias a la fuerza creadora de los grandes hombre, quienes, mediante el poder coercitivo, construyen y dan forma a la justicia social.⁴¹

A Savonarola se debe la expulsión de los Medici y el establecimiento de un gobierno teocrático, donde él era mediador de la diligencia de Cristo. Sin embargo, lo que llevó a Savonarola a su decadencia, y finalmente a ser quemado como hereje, fue su *apego incondicional a lo justo y a la moral*; sin embargo, no alcanzó a comprender que la política no podría cumplir su función con el rosario en la mano. Maquiavelo

⁴⁰ La idea conviene en que el poder del Estado debe ser el mayor, puesto que las envidias de los súbditos pueden respaldar, en cierto momento otro poder igual para acabar con el primero, ver *El Príncipe*, cap. III, p. 25,26, donde se nos dice:<< (...) ingeniarse (el Príncipe) para debilitar a los de mayor poderío y cuidarse de que, bajo ningún pretexto, entre en su Estado ningún extranjero tan poderoso como él. Porque siempre sucede que el recién llegado se pone de parte de aquellos que, por ambición o por miedo, están descontentos de su gobierno (...) Lo que ocurre comúnmente es que, no bien un extranjero poderoso entra en una provincia, se le adhieren todos los que sienten envidia del que es más fuerte entre ellos.>>.

⁴¹ Véase Meinecke Friedrich, *La Idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna, Cap. I, Maquiavelo*, p. 36.

encuentra el lugar de la política, como intermediaria, entre la virtud clásica y el pueblo, como una instancia híbrida, a manera de ordenadora que busca conservar la unidad social a cualquier precio. El dominico en tanto devoto de su religión, no alcanzó a comprender de estrategias terrenas, ni que la mente debería adelantarse a cualquier consecuencia de acciones políticas, siempre y cuando se planearan de principio, para no dejar lugar a que la mente humana pudiera ser esclava irremediabilmente de la fortuna, pues << (...) el que menos ha confiado en el azar, es siempre el que más tiempo se ha conservado en su conquista.>>⁴². En *El Príncipe*, Maquiavelo dedica una reflexión a lo acontecido con Savonarola y con ello hace una distinción esencial entre el reino trascendente y el humano, pues << De donde se explica que todos los profetas armados hayan triunfado y fracasado todos los que no tenían armas. Hay que agregar, además que los pueblos son tornadizos; y que, si es fácil convencerlos de algo, es difícil mantenerlos fieles a esa convicción, por lo cual conviene estar preparados de tal manera que, cuando ya no crean, se les pueda hacer creer por la fuerza (...) Como sucedió en nuestros tiempos a Fray Jerónimo Savonarola, que fracasó en sus innovaciones en cuanto la gente empezó a no creer en ellas, pues se encontró con que carecía de medios tanto para mantener fieles en su creencia a los que habían creído como para hacer creer a los incrédulos.>> (*Prín.*, p. 37), y más adelante nos afirma: << (...) los cimientos indispensables a todos los Estados nuevos, antiguos o mixtos, son las buenas leyes y las buenas tropas; y como aquéllas nada pueden donde faltan éstas, y como allí donde hay buenas tropas por fuerza ha de haber buenas leyes...>>⁴³ Si observamos con atención, nuestro autor se mueve, después de estudiar lo que pasó con el dominico, sobre un terreno de estrategia, con objeto de asegurar un poder coercitivo como cimiento en cualquier organización social. El temor, brinda la posibilidad de unificar a la masa y si el objeto del Estado es la unidad y no su fragmentación, será indispensable el ejército para conservar este valor del Estado.

La filosofía política clásica, al idealizar al hombre como poseedor de la racionalidad plena, ha intentado gobernar de un modo, mientras que la masa se comporta de otro. Maquiavelo, no sólo utiliza el recurso de la fuerza, sino también de la persuasión, de suerte que, en sentencia suya, el político se debe mover en dos ámbitos distintos, por un lado sobre el arte de la persuasión, y por otro de la necesidad del uso de la coacción para subordinar la pasión y mantener la concordia social. Existe un requerimiento ambivalente capaz de conducir el rumbo de la masa, que tiene que ver con la legitimación del uso de la justicia o la injusticia por parte del político según se dé el caso.

La realidad nos muestra que para gobernar a la masa, *la fuerza y persuasión deben anteceder a toda justicia, moralidad, generosidad, etc., por tanto para que un hombre de Estado conserve el poder debe poseer un buen ejército*, pues: << Pero hay que saber (*El Príncipe*) disfrazarse bien y ser hábil en fingir y en disimular. Los hombres son tan simples y de tal manera obedecen a las necesidades del momento, que aquel

⁴² Op. cit., *Príncipe*, VI, P. 35.

⁴³ Op. cit., *Príncipe*, XII, P. 56.

que engaña encontrará siempre quien se deje engañar(...) No es preciso que un príncipe posea todas las virtudes citadas, pero es indispensable que aparente poseerlas. Y hasta me atreveré a decir esto: que el tenerlas y practicarlas siempre es perjudicial, y el aparentar tenerlas es útil.>>(Príncipe, p. 76). En otra parte nos dice:<<(...) porque la mayoría de los hombres se sienten tan satisfechos con lo que parece como con lo que es, y muchas veces se mueven más por las cosas aparentes que por las que realmente existen.>>⁴⁴; además en *Historia de Florencia* se nos dice:<<Las cosas que causan temor más por la apariencia que por la sustancia dan mucho más miedo de lejos que de cerca>>⁴⁵, de suerte que existen dos lenguajes, uno real y el otro aparente; el segundo pertenece al ámbito de las masas, donde el gobernante se mueve como una parte más de esa masa, mostrando lo que la masa desea observar; sin embargo el lenguaje real es signo del *Poder*, capaz de unificar a la colectividad por cualquier medio. El gobernante debe valerse de lo que tiene a la mano para gobernar, pues:<<O un gobierno es fuerte o es moral. O se funda en el ideal o tiene en cuenta las sórdidas realidades. En más de una ocasión han de emplearse medios injustos para garantizar la justicia. ¿Hay que renunciar a utilizarlos, porque no están de acuerdo con el estricto ideal de la justicia absoluta, o hay que consentir, de manera deliberada, que la justicia práctica se salve a costa de la justicia teórica? En política, hay que transigir la forma continuada, con uno mismo y con los demás, con el propio ideal y las propias convicciones: para durar, para subsistir, para vencer.>>(Brion Marcel, *Maquiavelo*, p. 55).

Psicología de la masa.

La obra *El Príncipe* de Maquiavelo, en un análisis serio, gira en torno al estudio de los modos de comportamiento de los tipos de pueblos gobernados, los que de un modo o de otro son arrastrados por sus costumbres, y de los tipos de principados que deben acoplar su política dependiendo al tipo de masa y sus costumbres para mantener la estabilidad social. Sin que parezca muy precipitada mi opinión, parece ser que el objeto de estudio del dirigente son los modos de comportamiento de las voluntades en masa a partir de estudiar sus costumbres, puesto que los hombres se subordinan a sus costumbres.

El florentino determina distintos tipos de comportamiento humano en sociedad, mediante una serie de comentarios y estudios, a los cuales les subyace algo en común, a saber: sus costumbres; pues nos dice, por ejemplo, acerca de los principados hereditarios<<En primer lugar, me parece que es más fácil conservar un Estado hereditario, acostumbrado a una dinastía, que uno nuevo, ya que basta con no alterar el orden establecido por los príncipes anteriores, y contemporizar después con los cambios que puedan producirse.>>(Príncipe, p. 22). Se nos habla, indudablemente acerca de una fuerza inercial, por la cual las masas se resisten a cambiar drásticamente cuando no existe un motivo necesario para hacerlo. La masa se

⁴⁴ Op. cit., Discursos..., XXV, P. 103.

⁴⁵ Op. cit., *Historia de Florencia*, Libro I, cap. XIX.

encuentra enlazada profundamente por la costumbre, a manera de enlace psíquico entre las individualidades, que las lleva a reprimir cualquier alteridad o sensación adversa a su constitución. En la masa, existe una fuerza poderosa que se resiste al cambio. Maquiavelo, en su análisis acerca del comportamiento de los pueblos al ser conquistados en el *Príncipe* cap. IV, nos dice, al poner ejemplos en los cuales se nota la facilidad o dificultad de conservar un Estado conquistado: <<Lo que no depende de la poca o mucha virtud del conquistador, sino de la naturaleza de lo conquistado.>> (*Príncipe, cap. IV, P. 32*). Esto nos obliga a pensar acerca del objeto del gobierno, es decir los gobernados, éstos están dominados por una naturaleza social, entonces su comportamiento puede ser medido, de suerte que, el punto de apoyo de nuestro autor para dar consejos al Príncipe, será el posible conocimiento de reglas que rigen y han regido el comportamiento de los distintos pueblos frente a problemas semejantes en la historia, una especie de psicología de la masa, es decir algo que permanece en el movimiento histórico.

Al hablar de voluntad colectiva la separamos de la individual, a manera como el todo dispone de la parte, pues existe una diferencia cualitativa y cuantitativa entre ambas, lo que nos hace suponer que la costumbre es la conservación de huellas históricas por parte de la colectividad. El individuo se torna distinto al tomar posición al interior de la colectividad, a la cual subyace cierta organización y homogeneidad⁴⁶ naturales. Las reacciones y comportamientos de un individuo aislado son distintos a los de las masas reunidas, por tanto el estudio de los pueblos y ciudades-Estado es diferente al estudio de los individuos que los conforman. Maquiavelo tiene la convicción, por una parte de que una multitud es impotente y tiende al fracaso cuando no la dirige un líder, por otro lado de que es mucho mejor que el gobierno se encuentre en las manos de un solo hombre, y fundamenta su decisión sobre la base de lo que ha acontecido en la historia antigua, pues nos dice:<<Estaba la plebe romana en armas retirada en el monte Sacro, a causa del incidente de Virginia. Mandó el senado sus embajadores para preguntarle con qué autoridad había abandonado a sus capitanes y se había marchado al monte. Y era tan respetada la autoridad del senado que, no contando la plebe con un jefe, nadie se atrevía a responder. Y Tito Livio dice que no les faltaba contestación adecuada, sino que les faltaba, quien contestase. Lo cual demuestra ni más ni menos la inutilidad de una multitud sin cabeza.>>(*Discursos, libro I, cap. 44*); después afirma lo siguiente: <<De modo que es necesario que sea uno solo aquél de cuyos métodos e inteligencia dependa la organización de la ciudad. Por eso, un organizador prudente que vela por el bien común sin pensar en sí mismo, que no se preocupe de sus herederos sino de la patria común, debe ingeniárselas para ser el único que detenta la autoridad (...)>>(*Discursos, libro I, cap., IX*). De lo anterior se sigue que los pueblos, por naturaleza requieren de un líder,⁴⁷ donde resida la capacidad

⁴⁶ Véase Freud, *Psicología de las masas*, p. 12, 22, 23.

⁴⁷ La observación de *Le Bon*, citado por Freud, nos dice:<<Que en cuanto cierto número de seres vivos se reúnen, trátese de un rebaño o de una multitud humana, los elementos individuales se colocan instintivamente bajo la autoridad de un jefe. La multitud es un dócil rebaño incapaz de vivir sin amo. Tiene tal sed de obedecer que se somete instintivamente a aquel que se erige en su jefe.>>(Op. cit., *Freud, Psicología de las*

de conducción de la totalidad. Una sociedad tiene formas distintas de comportamiento que se erigen derivadas de un patrón de referencia que les subyace, por tanto, el estudio de este último es fundamento para intentar comprender la tradición de la masa de la sociedad de que se trate. La sociedad se comporta irracional cuando la cabeza o gobierno, no cumple con lo requerido para guiarla, es decir, existe una incompatibilidad entre el cuerpo y la cabeza social que a la postre generan inestabilidades. Lo que Maquiavelo ha encontrado es que todo grupo, en tanto gobernados, requieren de un líder, por lo tanto, la naturaleza de lo social requiere de gobierno y gobernados, lo cual si no es así de principio, las sociedades siempre tenderán hacia lo que el instinto natural conduce.

La caída y muerte de Savonarola demostraba que la masa, que en su momento había confiado en él, y que ahora le daba la espalda, se comportaba *perversa*⁴⁸ cuando se sabía de libre voluntad, fuera de todo temor a su seguridad inmediata. Quizá esté de más constar que la inteligencia aguda de Maquiavelo registraba nuevos conocimientos acerca de la psicología humana, en el sentido de que:

<<Como demuestran todos los que han meditado sobre la vida política y los ejemplos de que está llena la historia, es necesario que quien dispone de una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente; y aunque alguna maldad permanezca oculta por algún tiempo, por provenir de alguna causa escondida que, por no tener experiencia anterior, no se percibe, siempre la pone al descubierto el tiempo, al que llaman padre de toda verdad.>>⁴⁹

El conocimiento de la perversidad humana no es nuevo, se le revela a nuestro autor en su búsqueda del conocimiento de la historia. No se podría aprehender el verdadero conocimiento de la naturaleza humana, si antes no se mira lo inmediato, la perversidad e irracionalidad del hombre de la masa, quien no busca metas universales para el bien común, sino al contrario, trata de beneficiarse sin importarle los otros, de modo que los hombres siempre serán malvados, mientras el *Poder* no los haga buenos. El comportamiento de la masa

masas, p. 19). Una sociedad tiene formas distintas de comportamiento que se erigen derivadas de un patrón de referencia que les subyace, por tanto, el estudio de este último es fundamento para intentar comprender la tradición de las masas. La sociedad, responsable de imponer las normas morales a los individuos, <<Respeto la fuerza y no ve en la bondad sino una especie de debilidad, que le impresiona muy poco. Lo que la multitud exige de sus héroes es la fuerza e incluso la violencia. Quiere ser dominada, subyugada y temer a su amo... Las multitudes abrigan, en el fondo, irreductibles instintos conservadores, y como todos los primitivos, un respeto fetichista a las tradiciones y un horror inconsciente a las novedades susceptibles de modificar sus condiciones de existencia.>>(Op. cit., Freud, *Psicología de las masas*, 17)

⁴⁸ La peculiaridad de la masa, según Mac Dougall, citado por Freud es<<...sobremanera excitable, impulsiva, apasionada, versátil, inconsecuente, indecisa y, al mismo tiempo, inclinada a llegar en su acción a los mayores extremos, accesible sólo a las pasiones violentas, y a los sentimientos elementales, extraordinariamente fácil de sugestionar, superficial en sus reflexiones, violenta en sus juicios, capaz de asimilar tan sólo los argumentos y conclusiones más simples e imperfectos, fácil de conducir y conmover(...) Los impulsos a los que obedece pueden ser, según las circunstancias, nobles o crueles(...) aún cuando desea apasionadamente algo, nunca lo desea mucho tiempo, pues es incapaz de una voluntad perseverante>>(Op. cit., Freud Sigmund, *Psicología de las masas*, p. 16-17; 24-25.)

⁴⁹ Op. cit., *Discursos...*, Libro I, cap. III, P. 40.

revela una serie de formas de ser que, en su mayoría, trata de delimitar nuestro autor, pero que, sin embargo, y como veremos más adelante es difícil, pues el florentino nos ha dicho:

<<La naturaleza de los pueblos es inconstante; y es fácil persuadirles de algo, pero es difícil mantenerlos convencidos. Por eso conviene estar preparado de tal manera que, cuando dejen de creer, se les pueda hacer creer por la fuerza.>>⁵⁰

Maquiavelo, confía en el *Poder* coercitivo, para, en un primer momento, mantener a la masa en concordia, parece pensar que sólo el temor puede conseguir que la masa se discipline, entonces, se sigue que, el paso de la irracionalidad y perversión humana al orden posible y a la racionalidad, está condicionado por la contradicción existencial, la coacción y el temor a la muerte. No hemos delimitado la irracionalidad ni la posible racionalidad en Maquiavelo, sin embargo, quede dicho que el temor es el único que puede, en última instancia contraponerse a la perversidad humana, de suerte que:

<<El hombre está hecho así. Hay que aceptarlo como es, no esperar nada de él, temerlo como se teme a un animal peligroso, sentir por él mucha piedad, bastante desprecio y quizás un poco de amor también, si el corazón os impulsa, y estar a la defensiva, los ojos bien abiertos, la mano en el puñal.>> (Brion Marcel, *Maquiavelo*, p. 61).

I.IV La fortuna.

El hombre en sociedad convive con la *fortuna*, por lo tanto existe algo extraño a él que toma parte en el rumbo del devenir humano. Para el renacentista, el hombre cobra un nuevo concepto, en virtud del cual, éste aspira a la excelencia universal.⁵¹ El hombre para poder alcanzar la excelencia, debe superar todos los obstáculos posibles que lo alejan de ella en la convivencia social, por lo tanto requiere de las virtudes <<que mantienen unidos a los hombres en la sociedad humana>>⁵², la vida virtuosa, en tal sentido, se comporta como fuerza creadora, capaz de ofrecer al hombre el dominio y dirección de su propio destino, tanto en lo privado como en lo público, según lo decida su voluntad. Sin embargo, para definir las posibilidades humanas frente a la excelencia, el humanismo renacentista tiene claro, al adoptar la creencia clásica, de que el medio decisivo para alcanzar el objeto encontraba una contradicción, a saber: la lucha contra los caprichos de la diosa fortuna, hija del propio Jupiter,⁵³ quien poseía poder sobre los asuntos humanos y era retratada con una rueda. No obstante, se participaba de la idea acerca de que la fortuna podía ser dominada por un hombre de verdadera virtud, entonces la virtud era beneplácito de la diosa y a quien la poseyera le sonreiría la suerte.⁵⁴ Bajo esas condiciones la idea era clara, pues de ella se infiere, o que la fortuna tiene algún

⁵⁰ Op. cit., *Príncipe*, Cap. VI

⁵¹ Véase Skinner Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno: El renacimiento*, p. 114.

⁵² Op. cit., *Ibid*, 117,118.

⁵³ Véase *Ibid*, p. 118.

⁵⁴ Véase *Ibid*, 118.

parentesco con la virtud, o que esta última trasciende el dominio del azar, ya que, según la idea expuesta, o a la fortuna le complace ese específico modo de ser humano y eso indicaría que ésta reconoce algo de lo mejor de sí en el comportamiento humano, lo que generaría el placer y su preferencia por los hombres virtuosos. La otra posibilidad nos conduce a pensar que, existe un ámbito, donde la fortuna no tiene poder alguno, y éste pertenece a un estado trascendente del hombre que ya no pertenece a lo humano, puesto que si no fuera de este modo la fortuna continuaría su mandato.

Maquiavelo determina a la fortuna como poseedora de la mitad del dominio en asuntos humanos, pues nos dice:

<<Sin embargo, y a fin de que no se desvanezca nuestro libre albedrío, acepto por cierto que la fortuna sea juez de la mitad de nuestras acciones, pero que nos deja gobernar la otra mitad, o poco menos. Y la comparo con uno de esos ríos antiguos que, cuando se embravecen, inundan las llanuras, derriban los árboles y las casas y arrastran la tierra de un sitio para llevarla a otro; todo el mundo huye delante de ellos, todo el mundo cede a su furor.>>⁵⁵

La fortuna, fuere lo que fuere, al intervenir en asuntos humanos, significa que posee el poder para hacerlo, de suerte que, ese poder y esa posición privilegiada desde la cual manipula el devenir humano, la comprometen con una función que inscribe a lo humano, lo que infiere que la *fortuna* tiene una relación natural con lo humano. La mente humana no puede contravenir a la fortuna ni controlarla como nos afirma nuestro autor, pues:

<<Si se piensa bien cómo suceden las cosas humanas, se verá que muchas veces surgen accidentes contra los que el cielo no quiere que estemos prevenidos(...) Cuando la fortuna quiere que se produzcan grandes acontecimientos, sabe cómo hacerlo, eligiendo a un hombre de tanto espíritu y tanta virtud que se de cuenta de las oportunidades que ella le ofrece(...) Afirmino, pues, una vez más, que es muy cierto, como demuestran todas las historias, que los hombres pueden secundar a la fortuna, pero no oponerse a ella.>>⁵⁶

La fortuna, parece una regla trascendente que no acata la medida humana, de lo que se sigue que, en primer lugar debemos establecer que el azar no puede ser lo mismo que lo humano. Existen dos cosas distintas que gobiernan naturalmente lo humano: el libre albedrío y el azar. La fortuna tiene una jerarquía superior a lo humano y eso debe ser por algo, no obstante, si uno es superior al otro es porque participan ambos de una *medida*, así como el patrón es superior al empleado por el hecho de participar ambos de una diferencia económica, o de una clase social, la medida sería la posición que ambos ocupan y su relación dentro de una totalidad. La medida entre lo azaroso y lo humano, es que ambos ámbitos deben ocupar una función dentro de una totalidad, entonces su diferencia es la función que cumplen dentro de ella.

Para que la fortuna pueda gobernar lo humano, lo humano debe tener alguna semejanza con ella, puesto que por ejemplo, en la naturaleza no observamos que si un recipiente tiene una función, la de recibir un contenido, ese recipiente no se ajuste a la naturaleza del contenido: Ejemplo: el vaso que recibe el líquido,

⁵⁵ Op. cit., *El príncipe*, XXV, p. 101.

⁵⁶ Op. cit., *Disc.*, Libro II, cap. XXIX.

la mente que recibe el conocimiento, el ojo que recibe la visión. Existe una semejanza natural, parece ser, entre el receptor y el emisor, a razón de una posible afección entre ambos. Si la fortuna puede gobernar parte de lo humano, eso quiere decir que lo gobernado, es por naturaleza gobernable sobre la base de cierta comunidad entre quien gobierna y quien es gobernado. La fortuna, parece ser, guarda cierta relación con lo humano, al cumplir una función, y a ella se subordina, aún cuando su lógica parece trascender la mente del hombre.

La fortuna, si no puede ser controlable de lleno, sí se podría contener sus efectos devastadores, pues:

<<Y aunque esto sea inevitable no obsta para que los hombres, en las épocas en que no hay nada que temer, tomen sus precauciones con diques y reparos, de manera que, si el río crece otra vez, o tenga que deslizarse por un canal, o su fuerza no sea tan desenfrenada ni tan perjudicial. Así sucede con la fortuna, que se manifiesta con todo su poder allí donde no hay virtud preparada para resistirle y dirige sus ímpetus allí donde sabe que no se han hecho diques ni reparos para contenerla.>>⁵⁷

La fortuna, parece ser, puede ser mantenida fuera de toda devastación posible por un gobernante cauto y paciente, que lleve las cosas de acuerdo a ella. La condición humana es uniforme, todos los hombres sufren las mismas pasiones que los obligan a reaccionar de una manera semejante frente a situaciones determinantes. La posibilidad de estudiar causas y consecuencias de las acciones humanas nos lleva a afirmar que a la *fortuna* puede intentarse mantenerse tranquila, dentro de un orden por el cual no sea tan destructiva su intervención. Para Maquiavelo, en este contexto, la fortuna se parece a una mujer y como tal hay que golpearla a menudo para mantenerla tranquila.⁵⁸ El Príncipe, en cuanto hombre con ciertas características puede llegar a mantener tranquila a la fortuna. En un marco analítico, es posible suponer determinaciones consecutivas que podrían calificar la bondad de una acción política, lo que lleva a contraer una responsabilidad social. Será la razón humana un saber autónomo, que puede guiar la práctica política frente a un sistema de medios, donde el más eficaz sea el más recomendado para alcanzar un buen propósito.

I.V La virtud del Poder.

El objeto de la doctrina maquiavélica es, según Leo Strauss, enseñanza política, por la cual, el gobernante se debe entregar a una disciplina rigurosa que le permita tomar conciencia de cómo debe gobernar y cómo debe vivir.⁵⁹ En *El Príncipe*, Maquiavelo nos dice:

⁵⁷ Op. cit. *Príncipe*, XXV, p. 101.

⁵⁸ Para evitar malos entendidos, cito textualmente lo que Maquiavelo piensa sobre la relación analógica entre mujer y fortuna: “considero que es preferible ser impetuoso y no cauto, porque la fortuna es mujer y se hace preciso, si se la quiere tener sumisa, golpearla y zaherirla” (Op. cit. *Maquiavelo, N.*, p. 103)

⁵⁹ Véase Strauss Leo, *Historia de la filosofía política: Nicolás Maquiavelo*, p. 289.

<<Los hombres siguen casi siempre el camino abierto por otros y se empeñan en imitar las acciones de los demás. Y aunque no es posible seguir exactamente el mismo camino ni alcanzar la perfección del modelo, todo hombre prudente debe entrar en el camino seguido por lo grandes e imitar a los que han sido excelsos, para que, si no los iguala en virtud, por lo menos se les acerque; y hacer como los arqueros experimentados, que, cuando tienen que dar en blanco muy lejano, y dado que conocen el alcance de su arma, apuntan por sobre él, no para llegar a tanta altura, sino para acertar donde se lo proponían con la ayuda de mira tan elevada.>>⁶⁰

Maquiavelo persigue el objeto de educar, pero ¿porqué? ¿Acaso no es para unificar y conservar el Estado?, pues después nos dice:

<<Trate, pues, un Príncipe de vencer y conservar el Estado, que los medios siempre serán honorables y loados por todos; porque el vulgo se deja engañar por las apariencias y por el éxito; y en el mundo sólo hay vulgo, ya que las minorías no cuentan sino cuando las mayorías no tienen donde apoyarse.>>⁶¹

La enseñanza política está dirigida, no a Príncipes, sino a hombres que merecen serlo⁶² y que son la minoría, para que puedan originar y mantener un Estado. La posible unificación italiana, reside en la *virtud*⁶³ de ciertos hombres, entendida como *fuerza creadora*, capaz de conducir el Estado hacia los valores del bien moral y la justicia que podían ser creados por el poder coactivo.⁶⁴ El hombre no realiza acciones buenas si la necesidad no lo obliga a ello. El Estado, en tanto que sanciona la transgresión de la ley, cumple con tal necesidad, de suerte que, si no existe un poder que intimide la perversión humana y la obligue a mirar por el bien en la convivencia social, el derecho no será respetado. Quien conduzca el Estado será quien posea cualidades sobresalientes que lo hagan merecedor a ocupar una posición por encima de los demás. Uno de los fines del Estado, será que el gobernante gane prudencia para evitar la infamia de los vicios, origen de su posible fragmentación. Maquiavelo, en tanto político, separa explícitamente el modo de concebir la virtud para la filosofía política y para la política moderna, puesto que en esta última, la virtud se concibe como el poder creador de un individuo que ha de sacar de la corrupción a un Estado libre en decadencia, mediante una mano regia.⁶⁵

El florentino, para integrar la nueva virtud en la política moderna, rompe con la filosofía política tradicional, haciendo una separación explícita entre la teoría y la ciencia política,⁶⁶ pues nos dice:

⁶⁰ Op. cit. Príncipe, cap. VI, P. 35.

⁶¹ Op. cit., Ibid, cap. XVIII, P. 77.

⁶² Véase Strauss Leo, *Historia de la filosofía política: Nicolás Maquiavelo*, p. 292.

⁶³ El término virtud(*virtú*) se utiliza en el sentido de aptitud política y virtudes cívicas.

⁶⁴ Véase Meinecke Friedrich, *La Idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna*, cap. De Maquiavelo, p. 35,36.

⁶⁵ Véase Disc., I, 18.

⁶⁶ Según Ambrosio Velasco, la ciencia política se propone describir, explicar y predecir los fenómenos políticos con exclusión de todo juicio valorativo (Véase Velasco, A, *Resurgimiento de la teoría política*, p. 6). La ciencia política fortalece su necesidad, en tanto se fortalece correlativamente la pregunta por “el gobierno efectivo, no importa tanto el Estado que debiera existir sino el que existe de hecho.” (Véase Villoro, L., *El poder y el valor*, p 96). La ciencia política en Maquiavelo rompe definitivamente con la teoría política tradicional, pues esta última, tiene como objeto principal que la ética del bien, dirija las acciones en todo momento del político, luego tiene un carácter normativo, a diferencia de la ciencia política, la cual trabaja con lo que tiene para mantener la bondad de la unidad del Estado.

<<Y porque sé que muchos han escrito sobre el tema, me pregunto, al escribir ahora yo, si no seré tachado de presuntuoso, sobre todo al comprobar que en esta materia me aparto de sus opiniones. Pero, siendo mi propósito escribir cosa útil para quien la entiende, me ha parecido más conveniente ir tras la verdad efectiva de la cosa que tras su apariencia. Porque muchos se han imaginado como existentes de veras a Repúblicas y Principados que nunca han sido vistos y conocidos; porque hay tanta diferencia entre cómo se vive y cómo se debería vivir que aquel que deja lo que hace por lo que debería hacerse marcha a su ruina, en vez de beneficiarse; pues un hombre que en todas partes quiera hacer profesión de bueno es inevitable que se pierda entre tantos que no lo son. Por lo cual es necesario que todo Príncipe que quiera mantenerse aprenda a no ser bueno, y a practicarlo o no de acuerdo a la necesidad.>>⁶⁷

El autor no está de acuerdo, como conciben los filósofos pasados, con la posibilidad de llegar a poseer la *virtud pura*, sino con una inmediata estructuración política utilizando lo que se tiene a la mano, es decir, ve más por la utilidad inmediata que por la idealidad mediata. No se puede estar pensando en la trascendencia hacia el reino de Dios y esperar que tal, se consolide en este mundo, por tanto eso es tan sólo un invento de visionarios. La filosofía política propone un reino que se haya escindido de la posibilidad terrena de los hombres, pues éstos deben subordinarse a la *fortuna*. El reino de Dios y la posible realización del régimen mejor, será posible, pero al mismo tiempo improbable. Para el hombre, la posibilidad del beneficio del reino trascendente se transforma en un fin inalcanzable, un fin último que no se realiza cabalmente en una situación concreta, su función consiste únicamente en proponer valores que sirven de guía para orientar el comportamiento humano. La teoría política es una idea regulativa que orienta la continuidad de las acciones hacia el cumplimiento del régimen mejor, por ejemplo, para Platón el régimen mejor depende de una posible, pero improbable coincidencia entre la filosofía y el poder político. Sin embargo, tal coincidencia a través de la historia se ha dejado en manos de la fortuna, no obstante ésta no puede ser plenamente dominada por la mente humana, en tal sentido el accidente domina nuestro comportamiento que se muestra disidente ante un posible dominio racional. La moral nueva, se ajusta a las condiciones útiles de vida, por lo tanto a la realidad concreta que se muestra ajena a la utopía política.

Maquiavelo niega que vivir virtuosamente sea vivir con felicidad, y con esto antepone la ciencia a la teoría política, pues dice:

<<la prodigalidad, practicada de manera que se sepa que uno es pródigo, perjudica; y por otra parte, si se le practica virtuosamente y tal como se le debe practicar, la prodigalidad no será conocida y se creará que existe el vicio contrario.>>⁶⁸

La nueva moral política exige el empleo inteligente y severo a la vez de la virtud y del vicio, según lo exijan las circunstancias⁶⁹ y eso, ha de constituir un posible dominio racional práctico. La virtud maquiavélica será un *equilibrio* entre los juicios de virtud y vicio, puesto que cuando nuestro autor analiza a los emperadores romanos posteriores a Marco Aurelio en el cap. XVIII del Príncipe, se percibe que desea

⁶⁷ Op. cit., Maquiavelo, N., *El Príncipe*, p. 68

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 70

⁶⁹ Véase Straus Leo, *Historia de la filosofía política: Maquiavelo*, p. 290.

vislumbrar una especie de virtud política que subyace a las crueldades y crímenes que les permitió conservar el buen gobierno, pues se nos dice:

<<Digamos primero que hay dos maneras de combatir: una, con las leyes morales; otra con la fuerza. La primera es distintiva del hombre; la segunda, de la bestia. Pero, como a menudo la primera no basta, es forzoso recurrir a la segunda. Un príncipe debe entonces comportarse como bestia y como hombre. Esto es lo que los antiguos escritores enseñaron a los príncipes de un modo velado cuando dijeron que Aquiles y muchos otros de los príncipes antiguos fueron confiados al Centauro Quirón para que los criara y los educase. Lo cual significa que, como el preceptor es mitad bestia y mitad hombre, un príncipe debe saber emplear las cualidades de ambas naturalezas, y que una no puede durar mucho tiempo sin la otra.>>⁷⁰

La historia política de Roma, demuestra que para iniciar y conservar un Estado, es preciso valerse de lo inmediato, aún cuando el gobernante transgreda la moral tradicional, de suerte que cuando la justicia ha desaparecido de un pueblo, se requiere de la aparición de su contraria, para que la primera vuelva a emerger, ya que, como nos dice *Leo Strauss*:

<<El fundamento de la justicia es la injusticia, el fundamento de la moral es la inmoralidad; el fundamento de la legitimidad es la ilegitimidad o revolución; el fundamento de la libertad es la tiranía.>>⁷¹

La moral se ha transformado, pues parece que su genealogía en la historia ha sido la conservación de equilibrio de contrarios, de suerte que no es ni más importante uno ni su contrario, más bien son variables que deben conservarse fuera de toda radicalidad, por lo tanto es válido el uso de uno u otro para mantener un equilibrio, propósito del Estado, pues lo tradicionalmente malo puede generar un bien, lo bueno no existiría en tanto no pudiera apoyarse en su contrario; el mal es imprescindible para el mantenimiento del bien, en tal sentido, << (...) *El demonio penetra en el reino de Dios.*>>⁷². Sin embargo, tal cosa no es nueva, sino que para Maquiavelo puede ser vista en la historia de los antiguos, sobre todo del pueblo romano. Quizá se pretenda que el hombre regrese a sus orígenes, no perdiendo de vista aquellos rasgos naturales del hombre que anteceden a la consolidación de lo social. La recuperación de la virtud antigua en la política, parece decirnos Maquiavelo, para construir la virtud nueva, <<consiste en la reimposición del terror y del miedo, que habían hecho buenos a los hombres en el comienzo (...) los hombres eran buenos en el principio, no por causa de su inocencia sino porque estaban en garras del terror y del miedo: del terror y del miedo radicales e iniciales; al comienzo no había amor sino Terror.>>⁷³. El Estado regresa a su posición original, como intermediario entre lo natural y lo artificial.

El *Poder político* naciente ha dado origen a una nueva moral, cuyo objeto será mantener la compatibilidad social y absorber todas las contradicciones. La polarización social (ricos y pobres) será

⁷⁰ Op. cit., *El príncipe*, XVIII, p. 75.

⁷¹ Op. cit., Strauss Leo, *Historia de la filosofía política: Maquiavelo*, p. 291.

⁷² Op. cit., Meinecke, F., *La idea de Razón de Estado en la edad moderna*, p. 41.

⁷³ Op. cit., Strauss Leo, *Historia de la filosofía política: Maquiavelo*, p. 298.

aminorada por los intereses comunes, es decir, la igualdad civil ante la ley. Si la política se ha de mover dentro del ámbito de la necesidad, la búsqueda del gobernante por tratar de mantener tranquila esa necesidad se ha de abrir paso al esgrimir una *ética del Poder*, es decir, mediante una lucha constante contra el azar que llevará al político a tratar de perfeccionar el orden político y la libertad de los ciudadanos. Luego, se dice:

<<Llamaría bien empleados y empleadas a las crueldades (si a lo malo se le puede llamar bueno) [...] Se trata de que las primeras se vuelvan todo lo beneficiosas posibles para los súbditos.>>⁷⁴

Por consiguiente, si a lo malo se le puede llamar bueno, el poder como fin último, en tanto universal que no excluye a ningún elemento de la sociedad civil es bueno, no para servirse a sí mismo, sino para el beneficio de la sociedad. El Príncipe como representante del *Poder*, guía a los ciudadanos a un bien supremo, por eso se justifican los medios empleados, puesto que el fin es bueno y esa bondad califica los medios empleados para obtenerlo.

La ruina del Príncipe implicaría correlativamente la ruina del pueblo. El Príncipe debe moverse sobre los fundamentos contradictorios y reales de su sociedad y no mirar sólo sus intereses particulares; eso le exige elevarse por encima de las prohibiciones de la moral individual hasta un orden moral superior, de esta forma:

<< (...) la política como gestión del Estado, que dispone de sus valores, deberes o ideales peculiares debe de gozar de autonomía frente a cualquier tipo de instancia.>>⁷⁵

Maquiavelo lleva la política a un terreno concreto, se usa la mentira para mantener la concordia social, pues no es suficiente el uso de las buenas acciones, como indicaría el plano ideal, para equilibrar las relaciones sociales, sino que es necesaria la "*apariencia*" para penetrar el mundo de los intereses particulares, pues *los hombres se guían más por la apariencia que por la realidad*. El Príncipe se mueve en dos ámbitos distintos, a saber: la apariencia y la realidad, lo cual queda implícito en el arte de la persuasión:

<< El político está obligado 'no sólo a saber ser, sino a también parecer' [...] Por eso, el arte político es primordialmente retórica, arte de persuadir, de conquistar la opinión.>>⁷⁶

El poder político se desarrolla en dos planos: uno por encima de la sociedad y otro inmerso en las particularidades, en la cotidianeidad de las experiencias concretas. El gobernante, debe ser alguien adherido a la estrategia de la vida política, concebida ésta como el más grande cometido del obrar humano, por tanto, se le permiten violaciones a la moral tradicional, si sirven para la consecución de fines políticos. La diferencia

⁷⁴ Op. cit., Maquiavelo, N., pp. 46-47

⁷⁵ García Romano, "*El ensimismamiento del poder. Maquiavelo y la ciencia política Moderna*" en *Revista Pensamiento* Madrid 1991, número 187, vol. 47, op. cit. p. 285.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 287.

entre el político y el hombre común y corriente, pues el primero debe estar por encima de ellas, en tal situación, él se ayudará de sus pasiones en tanto las domine, evitando ser dominado por ellas y eso es lo que lo hace posicionarse por encima de los demás. El cálculo racional debe dirigir la voluntad de poder del Príncipe quien representa al dios terreno del *Poder*. La política, en tanto mediación entre individuo y sociedad, se sirve de la moral nueva introducida por el Poder político que utiliza los medios que tiene a la mano, mientras que sean dirigidos por la razón. La mente del gobernante ha de consolidar la unidad del Estado, al integrar y organizar a los ciudadanos mediante la posible convergencia de la realidad con la idealidad política.

Si los escritos de Maquiavelo están dirigidos a hombres que merecen ser príncipes, entonces media, para ello, la educación de estos hombres. El florentino, parece mostrarnos que la recuperación de la virtud política romana, será indispensable para perfeccionar el Estado, pero tal virtud no marginaba los intereses naturales del hombre, por el contrario los inscribe, por tanto la virtud nueva, no es tanto así que digamos, sino más bien, una virtud que ya se le poseía en la antigüedad, la mirada de los educandos tenía que retroceder a la antigüedad para revivir esa virtud que permanecía marginada, pues nos dice:

<<Y con mayor motivo cuando veo que en las disputas civiles entre ciudadanos, o en las enfermedades, se recurre siempre a los remedios que los antiguos juzgaron convenientes y ordenaron; porque las leyes civiles no son otra cosa que sentencias dadas por los antiguos jurisconsultos, las cuales, recogidas en códigos, enseñan a juzgar a nuestros jurisconsultos actuales. Ni tampoco la medicina es otra cosa sino las experiencias hechas por los antiguos médicos, sobre las que fundan los actuales sus juicios. Sin embargo, cuando se trata de ordenar la república, de mantener el estado, gobernar el reino, organizar el ejército y llevar a cabo la guerra, juzgar a los súbditos o acrecentar al imperio, no se encuentra príncipe ni república que recurra a los ejemplos de los antiguos.>>⁷⁷

La educación consistirá en hacer volver la mirada a los jóvenes hacia el pasado, sobre todo hacia el pueblo romano. Sin embargo, en la Italia donde surge descabellada idea, se encuentra el corazón de la religión cristiana, que estaría en contra de que se obtuviera algún conocimiento de esas virtudes que para el cristiano no eran sino vicios.⁷⁸ ¿Cómo se podría entender que en medio de la religión predominante, surgiera la idea de que se podría aprender algo de los paganos? Maquiavelo responde: << la necesidad >>. Sin embargo, ¿cómo se podría comprender mejor tal detalle? Aún cuando en Italia se encuentre el corazón del cristianismo, no evita la fragmentación del poder y el libertinaje. Las prédicas cristianas no eran suficientes para meter en cintura el instinto humano, que lejos de temer al castigo del otro mundo, se entregaba al vicio y a las peores inmundicias. No sólo con el rosario en la mano y recursos escatológicos se podía controlar la conducta humana. Sin embargo, la religión hegemónica así lo proponía, aunque ellos mismos, detrás de ésta apariencia, seguían el camino del vicio. Las provincias italianas se desenvuelven en la inestabilidad social, lejos de la seguridad y la ley que darían a las condiciones sociales mayor seguridad; el estado natural del

⁷⁷ Op. cit., Disc., Proemio, p. 28.

⁷⁸ Véase Strauss Leo, *Historia de la filosofía política: Maquiavelo*, p. 295.

hombre reaparecía sin la presencia de una mano regia que obligara la aparición del orden social, a partir de un poder unificado. Nuestro pensador, se desarrolla en los terrenos de la necesidad, pues no fue el único que advertía tal menester, sin embargo, su genio debía encontrar una salida, para intentar dar solución al problema inmediato de la política. No se puede afirmar que todo está bien en una sociedad cuando la evidencia muestra lo contrario, pues se viviría en la utopía, de suerte que, cuando el florentino analiza el Estado, lo evidente es que la persuasión de las masas ha sido rebasada, y cuando no se posee, un poder ni a un gran hombre para mantener la unidad, la masa se disgrega, nos dirá el florentino, pues una masa sin líder se vuelve inútil. El problema no podía ser solucionado adoptando un liderazgo de la institución religiosa, que se respaldaba sobre la base de tesis de bondad e inocencia, y su mayor poder era infligir miedo sobre el más allá y los castigos, pues nuestro autor ya lo había evidenciado con Savonarola. La evidencia de que el poder debe ser anterior a la persuasión, demostraba que, el ámbito del Poder se encontraba por encima del religioso en una situación concreta, en tal sentido, tocaba al Estado manipular a la religión y no al contrario. Maquiavelo asegura, que el cristianismo ha hecho a los hombres más débiles,⁷⁹ y eso aunado con el ocio y la ambición, han causado perjuicios en las provincias, entre ellos el que no se sepa reconocer la verdadera virtud de la política en la historia y retroceder para saber más de ella. Los ojos del florentino están puestos sobre la virtud en la política romana, sin embargo debe conducir a los jóvenes aspirando encontrar la verdad del origen social, aun por encima del cristianismo que se muestra disidente y utópico, al igual que la virtud clásica.

Existe una virtud contante en la política que tendría que ser recuperada por hombres con grandeza de espíritu que deben conducir a los Estados, pero cómo, cuando la virtud tradicional ha perdido sentido frente a la solución del problema inmediato, ¿cómo reconocer la verdadera virtud; si es el caso de que no lo es la tradición, entonces el hombre, puede ser fácilmente engañado? ¿Sin embargo, si es así, eso inferiría que el hombre no es capaz de reconocerla? Para el florentino, cuando un Estado ha dejado detrás el orden y se encuentra infectado por el desorden, éste debe ser conducido hacia sus orígenes, pues de lo contrario perecerá.⁸⁰ Lo primigenio consta de alguna bondad, gracias a la cual el Estado de que se trate recobrará su fortaleza y capacidad. Lo originario, asegura nuestro autor, contiene lo verdadero que otorgará nuevamente salud al Estado, de modo que si es así, el alejamiento de lo principal por parte de los pueblos, haría perecer lo bueno y toda organización posible. No obstante, regresar a lo originario obligaría a reimplantar el terror y el miedo radicales,⁸¹ de suerte que, si esto es así, entonces se sigue que para regenerar el bien de lo social, se

⁷⁹ Véase *Disc., Proemio*, p. 28.

⁸⁰ Véase *Ibid*, libro III, cap. I, p. 306, 308.

⁸¹ Leo Strauss llega a esta conclusión, de que el modelo para restaurar la salud del Estado, y recuperar la virtud del poder será, en sus propias palabras: <<La recuperación de la virtud antigua consiste en la reimposición del terror y del miedo, que habían hecho buenos a los hombres en el comienzo>> (Strauss Leo, *Historia de la filosofía política: Maquiavelo*, p. 298.)

deberá extraer del interior del hombre mismo, mediante el efecto de la coacción radical. El terror es el medio para poder superar la maldad humana, lo que infiere que, si existe alguna bondad en el hombre, media para su descubrimiento la tensión extrema, y no la debilidad del cristianismo, el ocio o el vicio. Este punto, lo retomaré en el siguiente capítulo para un análisis más profundo, por ahora quede dicho el objeto y el medio que respaldan a la nueva moral que antepone Maquiavelo a la tradicional.

I.VI Incertidumbre en la posible inteligibilidad de la acción humana.

Si el objeto del *Poder*, será mantener la estabilidad en lo social, entonces es imprescindible que la mente del político, en tanto representante del *Poder*, aprehenda, las posibles determinaciones(reglas) del comportamiento de los hombres en sociedad. El político, antes de que incurra en cualquier acción, debe someterse a una educación, por la cual, y gracias al aprendizaje de la historia, encuentre el camino posible de determinar y garantizar estratégicamente, su dominio sobre cualquier accidente que pudiera hacer peligrar el Estado.

El objeto de *El Príncipe* es opinar y tratar de establecer cómo pueden gobernarse y conservarse los principados. El autor, aunque nunca ha sido Príncipe, esgrime y sostiene una serie de recomendaciones a quien sí puede serlo. ¿Cómo se podría sostener que alguien que no ha sido Príncipe, que no ha tomado conciencia directa del cargo, posea recomendaciones frente a uno verdadero? Puesto que, por ejemplo, quien ha sido durante mucho tiempo médico, recomienda a quien inicia su práctica en el mismo arte, pues lo que el primero ha ganado en experiencia será conveniente para el segundo, quien evitará caer en los mismos errores; lo mismo acontece con las distintas artes de que se hable, entonces, ¿cómo alguien como Nicolás Maquiavelo podría ser docto acerca de un cargo que no ha ocupado, y ofrecer recomendación que no le corresponde? A menos que, como manifiesta Antonio Gramsci, el ideal del *Príncipe* sea forzosamente real, en tanto que lo ideal y lo real convergen en una realidad híbrida sobre la que descansa una idea mítica, desarrollada como ideología política, por la cual el autor aspira llevar a la masa a su unidad colectiva.⁸² *El Príncipe* maquiavélico es un *condottiero* idealizado por el autor; la realidad no se desprende de la teoría y esta última, sirve de cimiento para construir el nuevo dogma de la razón. El problema no se encontraría en que se tuviera la suficiente experiencia para hacer recomendaciones sobre cuestiones específicas, sino que la base subjetiva y objetiva del tratado fuera compartida por quien recibe esos consejos, es decir que exista algo en común entre quien otorga y quien recibe las recomendaciones, y más allá entre todos los hombres, a manera de una

⁸² Véase Gramsci Antonio, *La política y el Estado moderno*, p. 7.

especie de *naturaleza humana homogénea, unitaria y permanente que obedece leyes invariables*.⁸³ El hombre si consta de una estructura ontológica que precede y es capaz de gobernar el comportamiento humano, entonces al intentar conocerla, sería posible controlar y predeterminar la relaciones humanas futuras, a manera de sistema causal como acontece en el mundo físico, sin embargo, eso no sucede al desear determinar las relaciones humanas en la política, sino que en estos menesteres se introduce un elemento que carece de determinación y que trasciende la capacidad de dominio de la mente humana, a saber, *la fortuna*.

Maquiavelo, antes de poder estudiar específicamente la política, debe hacerlo sobre la base de haber estudiado la posible naturaleza humana, para de ahí en adelante deducir de lo universal a lo particular. El florentino se apoya en su convicción de que la naturaleza humana existe y, al igual que Arquímedes, ella debe ser su punto de apoyo para poder determinar las especificaciones de la política. Si no existe la naturaleza humana tal como se le intuye, entonces absolutamente todas las posibles pre-determinaciones y logística de las acciones políticas, que pueda ejecutar la mente humana perderían validez y por tanto, no podría existir una ciencia de la política. En el *Príncipe* se nos dice<<Los hombres siguen casi siempre el camino abierto por otros y se empeñan en imitar las acciones de los demás. Y, aunque no es posible seguir exactamente el mismo camino ni alcanzar la perfección del modelo, todo hombre prudente debe entrar en el camino seguido por los grandes e imitar a los que han sido excelsos, para que, si no los iguala en virtud, por lo menos se les acerque; y hacer como los arqueros experimentados, que, cuando tienen que dar en el blanco muy lejano, y dado que conocen el alcance de su arma, apuntan por sobre él, no para llegar a tanta altura, sino para acertar donde se lo proponían con la ayuda de mira tan elevada.>>(Prín., p. 35). El Príncipe parece más un estudio de la naturaleza humana que de la política, pues a partir de estudiar concretamente el comportamiento de las masas, determina cómo debe ser su gobernante, como si de algún modo la primera arrastrara al gobernante a lo cual éste debe saber acoplarse. Existe una relación posible entre gobierno y gobernados a manera de necesidad, que dibuja una posible dimensión o aspecto de la naturaleza humana. Para que la mente se adelante al conocimiento de la acción humana en sociedad y la pueda determinar, debe primero dominar la voluntad y la fortuna; a la segunda no se le puede controlar de lleno, sino más bien, sólo mantener tranquila por la fuerza creadora de un hombre, lo que nos lleva a deducir que: la mente humana siempre que desee adelantarse y tratar de establecer el futuro de la política se enfrentará a la incertidumbre. El político debe convivir con el error y asegurar que un hombre que posea la virtud administre el Estado para disminuir la incertidumbre de cálculo en las futuras relaciones humanas, donde prevalezca la estabilidad social y se conserve el Estado.

⁸³ Véase Disc., I, Proemio, p. 28, 29; Cassirer Ernst, El mito del Estado, p. 185. Leo Strauss, en su libro *Thoughts on Machiavelli*, nos dice:<<There is a "nature" which is the same in all men. There are natural characteristics of nations, natural inclinations, natural necessities with which the student of human affairs must bethoroughly familiar(He Knows that heaven, the sun, the elements and man always have the same movement, order and power.>>(p. 18)

I.VI.I La “realidad efectiva” en Maquiavelo.

Toda acción política, se construye como medio para lograr un propósito inmediato frente a la sociedad. La acción política no termina inmediatamente después de la situación objetiva primera, sino que se sigue en un orden causal, trastocando en mayor o menor medida las relaciones sociales en su conjunto. La condición del político debe tornarse prudente, pues esa misma acción ha de cruzar todas las contradicciones sobre las cuales se sustentan las relaciones sociales, por ello, debe tener un estudio minucioso. El fin de una acción política puede justificar el medio utilizado, es decir, mientras que el fin político sea bueno (incluyente y unificador), el medio (la acción) resultará buena, aunque en un plano particular, sin valorar el fin, se le catalogue como mala.

Cuando el político promueve una acción, él debe ser consciente de que ésta será calificada desde diferentes perspectivas sociales, ejemplo, desde una perspectiva económica, política, cultural, etc., por tanto, debe esperar reacciones múltiples en torno a un único movimiento político. Esto no podría ser compatible con el Príncipe, si antes éste no ha vivido en situación similar, como gobernado en esa misma sociedad, pues esa sociedad es la que dará respuesta a la acción política. El gobernante no podrá planear medios para obtener resultados sin antes haber observado las posibles reacciones de sus gobernados, y esto no será posible si antes no las ha vivido.⁸⁴ Al gobernante lo capacita la vida para asegurar que los medios que irá a utilizar sean los adecuados para lograr con un mínimo margen de incertidumbre los objetivos, tanto inmediatos como mediatos que se ha propuesto obtener, y esto no se podría sostener sin antes ver las implicaciones de conciencia de las luchas de clase y la lucha por el poder de las minorías activas, pues el terreno sobre el cual, el Príncipe planea, se sustenta sobre las determinaciones de certeza práctica que siempre han contenido incertidumbre, por ello nunca ha sido posible una predicción futura sin error.

El primer momento en que nos encontramos, en los escritos de Maquiavelo, lo que se le dio el nombre de: “realidad efectiva”, lo encontramos en el Príncipe, capítulo XV, donde se nos dice:

“Pero, siendo mi propósito escribir cosa útil para quien la entiende, me ha parecido más conveniente ir tras la *verdad efectiva* de la cosa que tras su apariencia. Porque muchos se han imaginado como existentes de veras a repúblicas y principados que nunca han sido vistos ni conocidos; porque hay tanta diferencia entre *cómo se vive* y *cómo se debería vivir* que aquel que deja lo que se hace por lo que debería hacerse marcha a su ruina, en vez de beneficiarse; pues un hombre que en todas partes quiera hacer profesión de bueno es inevitable que se pierda entre tantos que no lo son. Por lo cual es necesario que todo príncipe que quiera mantenerse aprenda a no ser bueno, y a practicarlo o no de acuerdo a la *necesidad*.”⁸⁵

⁸⁴ Aristóteles, en su tratado de *Política* dice: “el gobernante debe aprender siendo gobernado, como se aprende a ser jefe de caballería habiendo servido a la misma, y en general de infantería sirviendo a las ordenes de otro y habiendo sido jefe de regimiento y jefe de compañía. Por eso se dice y con mucha razón que no puede mandar bien quien no ha obedecido.” (Aristóteles, *Política*, p. 164). Aunque Aristóteles tiene en cuenta la organización militar de Atenas, yo lo utilizo para hacer un símil de la perspectiva múltiple de los distintos ámbitos que conforman una sociedad, y que tienden a ser afectados por una acción política.

⁸⁵ Maquiavelo, *El Príncipe*, p. 68.

La “verdad efectiva” parece contraponerse a la verdad contemplativa de la Grecia clásica. El *deber ser* clásico, entra en contradicción con la utilidad práctica de la política, por ello, la construcción de Estados se aparta de la realidad y encuentra refugio sólo en la imaginación de quienes los inventan. Según el florentino, existe una profunda escisión entre la utopía y la realidad, análogamente a como es lo aparente a lo real. Las repúblicas y principados que nunca han sido vistos ni conocidos parece fundamentar, a partir de un análisis exhaustivo, que la política no debe pertenecer al terreno de los sueños. La realidad concreta no debe subordinarse a la imposición de interpretación que pueda practicar la subjetividad humana, sino que más bien la segunda está comprometida con la primera con el objeto de llegar a conocerla realmente, y sobre esa base poder inferir, por parte del político, la conducta y los procedimientos adecuados para que una acción política consiga eficazmente los fines que pretende.⁸⁶ El conocimiento de la realidad política está condicionado por la observación y el estudio de la acción política en la historia, de suerte que sobre la base de esto, los casos particulares pueden ascender inductivamente a reglas generales que norman la acción política. El criterio epistemológico concerniente a “la verdad efectiva”, consiste en intentar acoplar las circunstancias presentes, en que se mueve la acción política, con las pasadas, puesto que las circunstancias, adecua el comportamiento a “la condición de los tiempos”. Es decir que, los tiempos cambian y una acción adecuada en un tiempo con las condiciones requeridas, en otro tiempo puede fallar cuando no se cumplen las mismas condiciones. Por ejemplo la monarquía es requerida en una sociedad donde exista una gran anarquía y desigualdad, mientras que la democracia se requiere en una sociedad donde exista igualdad. La historia es expresión de una humanidad que permanece siendo la misma, por lo tanto es imitable. Maquiavelo nos dice en los *Discursos* que existen tres constituciones simples e inicialmente buenas: monarquía, aristocracia y democracia, los que pueden degenerar en otros gobiernos negativos. Existe un retorno en la historia de las mismas formas políticas, de suerte que las causas que determinan la fundación de una forma política, su progreso y decadencia se repite en la historia cíclicamente.⁸⁷ Cuando la república llega a su más bajo nivel, debe regresar a la monarquía, puesto que sólo un gran príncipe, puede regresar a la masa desordenada a los principios de la virtud antigua.

Al desear conocer una regla general para ayudarse de ella en toda acción política, es necesario identificar y relacionar analógicamente sucesos de distinto tiempo, consecuencia de eso la acción política bien conocida se presenta como “*modelo*”. Los sucesos menos conocidos al ser comparados con el *modelo* se podrán explicar. El florentino a veces utiliza acontecimientos presentes como *modelo* para explicar los pasados, sin embargo también toma *modelos* pasados para explicar los presentes.⁸⁸ Se infiere que existen normas generales que subyacen y gobiernan cambios particulares en la política. ¿Quiénes en la historia se han acercado a las reglas generales que concretaron una buena sociedad? Habrá que recobrar la virtud que

⁸⁶ Veáse, Velasco Ambrosio, *El criterio de “verdad efectiva” de Nicolás Maquiavelo*, p. 26.

⁸⁷ Veáse Annunziata Rossi, *Ensayos sobre el renacimiento italiano*, p. 202; Maquiavelo, *Historia de Florencia*, 1525.

⁸⁸ Velasco Ambrosio, *El criterio de “verdad efectiva” de Nicolás Maquiavelo*, p. 33.

unifica a una nación concreta, por lo tanto, habrá que alejarse de la moral cristiana que hace débiles a los hombres encubriendo la acción política de los malos gobernantes, y regresar la mirada al tiempo de Roma donde la virtud concretaba las metas políticas, en una realidad que se diferenciaba de cualquier utopía. ¿Pero cuál es el objeto que persigue el conocimiento verdadero de esa realidad efectiva, en lo cual se equivocaron los clásicos? Maquiavelo, en tanto buen observador, analiza y antepone un buen conocimiento de la realidad política, a partir de que ésta sea calificada por la eficacia concreta de las acciones políticas en la historia. La estrategia posible para enfrentar un problema, está condicionada por las circunstancias que se presenten, de suerte que el político que pretenda trazarla, debe poseer la inteligencia y la educación que lo hagan hábil para saber descubrir la “necesidad” (entendida ésta, como fuerza causal que determina las consecuencias de las acciones sobre las circunstancias y condiciones a las que las acciones pertenecen), que lo hagan actuar oportunamente. Como se ve, conocimiento previo de la realidad está determinado y calificado por la eficacia de las acciones políticas al conseguir los fines previstos en la estrategia previa, y no en hacer el bien sin atender condición alguna frente a la corrupción y perversión humana. Como se ve, la realidad efectiva se contrapone a la realidad utópica clásica, análogamente a como la eminente vida activa, en el Renacimiento, se manifiesta en contra de la vida contemplativa clásica y de la *Edad Media*.

El gobernante, debe ser alguien adherido al estudio de “la condición de los tiempos” que condiciona la eficacia respecto a los fines que pretende conseguir toda acción política. La eficacia de los fines políticos trasciende pasiones, y ese mismo dominio pasional le hace posible calcular las pasiones de la masa. La “necesidad” en tanto fuerza causal que condiciona la eficacia de las acciones políticas, se le puede mantener tranquila, siempre y cuando los procedimientos estratégica y previamente sean planeados. Esta forma de planear por parte del político, lo sitúan como un observador fuera de la masa que es estudiada, pero al mismo tiempo como uno más de la masa, pues la experiencia que puede ser estudiada la determina la segunda. El gobernante se siente como un dios al emanciparse de sus miedos y tomar y dirigir sus propias acciones. Si el fin es la unificación del poder (en tanto que incluyente de todas las particularidades de la totalidad social), es bueno como consumación del sujeto social (sociedad). La política, en tanto mediación entre individuo y sociedad, se sirve de la moral que únicamente puede introducir la política que utiliza los medios que tiene a la mano, la coacción y la persuasión. La mente del gobernante ha de consolidar la unidad del Estado, al integrar y organizar a los ciudadanos mediante la posible convergencia de la realidad con la idealidad política.

Conclusión: El gobierno, para Maquiavelo, debe estar respaldado por un Poder unificado, antes de cualquier ordenamiento o arbitrio, por lo tanto, el Estado, por antonomasia es Poder, que es creado en sus inicios por la necesidad de seguridad. El Estado se comporta como un mediador entre la naturaleza humana y un orden social artificial y de ahí le nace su ambivalencia, es decir, se mueve en la apariencia y en la realidad política.

Existen hombres que poseen fuerza creadora, por tanto son los que deben tomar las riendas del Estado para crear el derecho y la justicia mediante la coacción. Los administradores del Estado, deben poseer la virtud política, que puede ser aprendida al voltear y estudiar al pueblo romano, cosa que contradice a la religión cristiana y su enseñanza, pues suponen las virtudes del pueblo romano como vicios. El cristianismo ha vuelto a los hombres débiles, por lo tanto habría que regresar y encontrar la verdadera virtud, que no trasciende la inmediatez de este mundo, sino que logra darle una utilidad para concretar la unidad colectiva mediante la fuerza y persuasión. La nueva moral política exige el empleo inteligente y severo a la vez de la virtud y del vicio, según lo exijan las circunstancias y eso, ha de constituir un posible dominio racional práctico. No importa la posible sociedad utópica, sino la que se pueda establecer de hecho. El gobernante, para ejercer algún dominio sobre el comportamiento humano, debe comprometer su razonamiento con el libre albedrío humano y la fortuna, para tratar de medir estratégicamente las consecuencias de las acciones políticas en su conjunto y el comportamiento de sus gobernados. La incertidumbre siempre va a seguir existiendo cuando se trata de calcular comportamientos humanos dentro de un sistema causal, lo único a lo cual se acerca la ciencia política, será determinar un sistema de fines y medios, donde el que mejor consiga el fin será el más recomendado.

Capítulo V.

“Llegará un hombre con la mente y la fuerza apropiadas y sacudirá y romperá las cadenas... y él, que era nuestro esclavo, se proclamará el dueño. Será la aurora del derecho del más fuerte.” (Calicles)

I. Pasión y razón.

El capítulo presente tiene el propósito de tratar de hacer un análisis, acerca de cómo puede influir la naturaleza del hombre en su comportamiento. El objeto de la teoría maquiavélica, quizá se centra en tratar de conjuntar el egoísmo natural individual, con el objetivo supremo de la nación mediante el poder del Estado. El egoísmo en el hombre es producto de su naturaleza; si el hombre permanece en este estadio, la sociedad sería imposible, pues el hombre se encontraría en un estado constante de guerra. Existe un estadio superior en la psique humana, que hace surgir, la justicia y el derecho posibles en una sociedad, que hacen posible la unidad y estabilidad social. El medio decisivo, para que aparezcan las bondades del espíritu, es la violencia y la persuasión para subordinar la perversidad humana, y hacer posible la estabilidad y el convivio social. La violencia tiene una función especial en el despertar de las facultades del espíritu que tienen que ver con el bien común, de suerte que si hay una posibilidad de que la sociedad se estabilice, el temor debe conscientizar el aprendizaje humano y despertar propiedades espirituales en grandes hombres. La lucha por el poder, es capaz de transformar al ser humano y situarlo en un terreno espiritual que trasciende necesariamente el impulso instintivo primario del hombre natural.

Para poder cumplir con mi objeto, haré lo siguiente: primero, analizo la posible función de la coacción como intermediaria entre la utilidad y la idealidad política; inmediatamente después, la posible transformación de la conciencia del ser humano en el proceso de obtención del poder. El Estado se independiza de la teología frente a lo racional. El *ethos* como límite del poder. Finalmente doy una conclusión.

I.I. La coacción como mediadora entre la utilidad y la idealidad política.

El Estado, en tanto creación del hombre, y en consecuencia artificial, no puede sostenerse únicamente sobre pilares inexistentes, sino sobre cimientos reales, que arraigan su existencia en *la naturaleza humana*. El

Estado, nos ha dicho Maquiavelo, es producto de una necesidad colectiva de mantener la defensa, es decir de proveer de *seguridad a sus habitantes*; en tales términos *la seguridad* debe ser compatible con la *naturaleza humana*, pues de lo contrario no fungiría como fin inmediato y constante. La teoría del florentino aspira relacionar necesariamente la naturaleza humana individual y perversa, con la idea del espíritu de comunidad, utilizando como medio al Estado, el que persigue el bien común legitimando la violencia¹ para satisfacer tal propósito.

Toda actividad humana se subordina a un fin, entonces el fin condiciona la voluntad particular, de suerte que el bienestar tanto particular como colectivo condiciona la voluntad. La seguridad debe constituir un bienestar, el cual implica una *necesidad*, así como se tiene la necesidad de respirar, comer, beber, etc., la necesidad antecede al posible razonamiento, por lo tanto, la necesidad debe pertenecer al estado intintivo y natural del hombre. Antes del establecimiento de lo social, el hombre era gobernado por su instinto, de suerte que el individuo posee un comportamiento elemental frente a las condiciones del medio en que se desarrolla, pues protege y defiende su propio ser, por lo tanto no requiere sino seguir los principios de esa naturaleza. Sin embargo, lo social está determinado por una naturaleza distinta a la individual, puesto que, inscribe a su interior una diversidad de comportamientos que están jerarquizados y subordinados a un orden colectivo. Lo social, *son muchos hombres*, que instintivamente buscan su propia seguridad. La sociedad para sostener su unidad, requiere aceptar la guerra de egoísmos, producto de un estado instintivo originario del hombre, que se inscribe a su interior. El egoísmo y el bienestar son dos rasgos característicos de la naturaleza humana, sin embargo, eso no quiere decir que sean todos los rasgos posibles. El hombre originariamente egoísta, lucha por su bienestar, de suerte que debemos establecer que a la base de la naturaleza humana, existe, en primer término una *necesidad* que domina la voluntad, sin embargo, tal necesidad instintiva no se subordina a la mente humana. Existe un estado primitivo que gobierna al hombre instintivo y que lo conduce irremediablemente a luchar por reconocimiento y poder. El egoísmo del hombre individual, choca con la posible realización social, de suerte que si la mente de Maquiavelo se centraba en investigar, las posibles formas, funciones y condiciones de vida del Estado,² eso quiere decir, que el florentino tenía de antemano, como objeto preciso, hacer coincidir el oscuro egoísmo natural individual, con el objetivo supremo de la nación,³ pues estudia y entremezcla la república y la monarquía, dos tipos de gobiernos casi en oposición, para pensar en la mejor organización que mantenga la unidad social.

No obstante, continuemos con nuestro análisis; si la formación del Estado no fuera compatible con la naturaleza humana, sería lo mismo como exigir sacar de un recipiente lo que en éste jamás ha estado contenido y por lo tanto, no se conoce en absoluto. De la artificialidad del Estado, no se sigue una construcción cuya materia prima ha sido sacada de la nada, sino que, si es el caso de que el hombre lo ha

¹ Véase *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, p. 7-8.

² Véase *Ibid.*, p. 33.

³ Véase *Ibid.*, p. 32.

constituido, entonces el hombre no debe reflejar otra cosa que *su propia naturaleza*, de suerte que, la naturaleza humana no debe consistir únicamente de envidia y perversidad, sino también de algo más que trasciende el desorden hacia el orden posible. El florentino nos advierte que el hombre no puede ser bueno, a menos que una necesidad lo obligue a ello;⁴ existe una intermediación de la coacción, del miedo, del terror para que el hombre perciba y se subordine al orden y estabilidad con el otro, sin embargo si ese orden posible no se encontrara latente en su interior para que éste lo reconozca, entonces las sociedades ya hubieran desaparecido desde hace mucho tiempo. Existe la posibilidad de que la naturaleza humana, no sea únicamente perversa y que exista algo superior, de donde se genera el derecho y la justicia para que sea posible la compatibilidad social. El hombre, en tal sentido, tiene la posibilidad de trascender su naturaleza primitiva gobernada por el accidente, y acceder a un dominio mayor de su voluntad. Maquiavelo - nos dirá *Friedrich Meinecke*- aspiraba regresar la mirada del hombre hacia esa fuerza natural que anida en él,⁵ que hizo al héroe ser lo que fue en la antigüedad, es decir, *la grandeza de ánimo y la fortaleza del cuerpo*. Existe una fuerza natural(virtud), que hace a ciertos hombres líderes en potencia, y a ella es a la que le tiene *confianza* Maquiavelo, pues hombres como éstos debían conducir el Estado, y mediante el poder coactivo, se podía conducir al hombre común y corriente a ser bueno.⁶ Los hombres que merecían ser príncipes en la idealidad maquiavélica, eran los que recibían el beneplácito de la fortuna. Si el hombre no es capaz de hacer buenas acciones, a menos de que una necesidad lo obligue a ello⁷, se sigue que hay algo de la naturaleza humana que no puede ser descubierto, a menos de que cierta *necesidad externa* obligue a ello. El florentino nos ha dicho que <<el hambre y la pobreza hacen ingeniosos a los hombre y las leyes los hacen buenos.>>⁸, de suerte que, para los que merecen ser príncipes, existe una necesidad externa que los obliga despertar la fuerza natural que reside en su interior, y que es capaz de subordinar la animalidad humana. Si existen hombres capaces de gobernar, eso quiere decir que su condición sobresale de la condición de la mayoría, de suerte que ellos poseen una capacidad que los hace aptos para trascender la condición de la masa.

El hombre político, debe poseer una *estructura y aptitud superior* para poder dominar y guiar sus pasiones y la de sus gobernados al interior de la sociedad que administra. La educación juega un papel fundamental, pues es ella la que determinará al político y lo distinguirá de la gente común y corriente. *Thomas Hobbes*, nos dice que la educación, debe girar en torno a las pasiones humanas y el temor a la muerte violenta⁹ ¿pero porqué? ¿Acaso no es por que todos los hombres tenemos una naturaleza pasional que nos hace impulsivos frente a los problemas inmediatos, cuyas consecuencias negativas no se divisan en primera instancia antes de actuar?. Quizá la educación del político en lo que respecta al temor a la muerte violenta,

⁴ Véase *Príncipe* XXIII.

⁵ Véase *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, p. 33.

⁶ Véase *Ibid*, p. 36.

⁷ Véase *Discursos* I, 3.

⁸ *Op. cit.*, *Ibid.*, I, 3.

⁹ Véase *Historia de la filosofía política: Estudio de la obra de Nicolás Maquiavelo* p.287.

que es algo similar al uso de la coacción en Maquiavelo, pues a todo hombre se le obliga a enfrentar cara a cara su posible finitud, es uno de los tópicos que limitan y encausan las pasiones humanas, pues ¿quien de los seres humanos no teme a la muerte y más si ésta viene repentina y rápidamente? En tal sentido, el hombre al aproximarse o tener cerca la muerte es otro, distinto a lo que era comúnmente; la muerte en tal perspectiva se comporta como *medida*, pues a partir de ella se mide la conciencia del ser humano. El hombre es consciente, siempre y cuando sea capaz de enfrentar su finitud y en ésta encuentra la posibilidad de dominar sus pasiones y ser racional. Los placeres tornan impulsivo e imprudente al ser humano, sin embargo, la pasión debe ser *objeto fundamental de la educación del político*, pues ésta es común a todo hombre, y en consecuencia, principio de estudio para tratar de trascenderla y despertar la virtud superior de ciertos hombres. Para tratar de superar la pasión, en un primer momento, se deberá templar nuestro espíritu al resistir las pulsiones, en las cuales estamos inscritos. El hombre poseedor de la fuerza natural en que confía Maquiavelo, debe enfrentar un fin inmediato, resistir el dolor, a través de comprometerse a una negación, para poder superar el temor. La superación del temor es vía para poseer autocontrol. La *coacción regulada*, parece ser elemento importante capaz de despertar la necesidad de la convivencia entre la masa, por lo tanto, parece ser el medio eficaz para trascender las pasiones humanas y apegarse a los valores del espíritu.

La *Polis* debió surgir como un equivalente del héroe,¹⁰ como intermediación entre la masa y lo natural, de suerte que el Estado debe ser reflejo de la necesidad natural del hombre-masa frente al horror de su estado primigenio. El Estado cumple la función de organizar a la masa, mediante coacción o persuasión. El estadista, quien toma las riendas del Estado, es impulsado a tomar acciones tanto en el ámbito individual como general: individual en el sentido de que la acción se realiza en un punto del acontecer social, y general en el sentido de que la unidad del Estado prevalece en la historia. Existe una necesidad de poder del soberano y una necesidad del pueblo quien obedece: << Dominador y dominado se encuentran enlazados aquí por un vínculo común, por la necesidad humana primaria de vivir en comunidad.>>.¹¹ La sociedad constituye un todo, donde no cabe orificio ni elementos fuera de ella, constituye una razón de ser inminente para el hombre. El soberano, sirve, no al pueblo, sino al precepto de la unidad y estabilidad social. El Estado, es un ente que se encuentra entre la idealidad y la realidad, <<es un ser anfibio que vive en el mundo ético y en el mundo de la naturaleza.>>¹² pues el impulso utilitario de la naturaleza(poder) convive con el posible ámbito de la razón, del derecho que determina un ámbito superior de vida. El Estado está determinado por un terreno dual, sobre el cual debe gobernar: el primero se inscribe al interior de un juego de mutaciones en el devenir: egoísmo, guerra y disonancia;¹³ el segundo lo caracteriza una dimensión del hombre que pertenece al estado superior del espíritu: comunidad, paz y armonía.

¹⁰ Véase *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, p. 28.

¹¹ Op. cit., Ibid., p. 11.

¹² Op. cit., Ibid, p. 17.

¹³ Véase Ibid, p. 19.

El miedo que imprime el *Poder*, se nos revela como una especie de *impulso* que despierta la conciencia de la convivencia social en la masa, es decir, existe una necesidad, menester a lo humano, de grabar a fuego en la memoria del hombre lo que se le ha de enseñar;¹⁴ de lo contrario, éste no lo retendrá. Al igual que Kojève piensa, el hombre, para trascender su deseo animal y reconocerse humano, debe enfrentar la muerte,¹⁵ es decir, arriesgar su vida para generar autoconciencia, merced a lo cual se va transformando. La transformación humana posible, se desarrolla, en Maquiavelo, según *Meinecke*, al interior de la política, donde el político encuentra terreno idóneo para juntar las fuerzas elementales del ser humano(*el impulso de poder*), con las bondades del espíritu: la ética y el *derecho*.

El estado natural del hombre precede a un posible reconocimiento de lo social. El estado pre-social humano infiere un posible estado psicológico del hombre que le viene por naturaleza, de suerte que se entrega a satisfacer su propia e instintiva necesidad. El origen de ese estado, determina una fuerza vital que busca el reconocimiento del otro, el poder sobre el otro. El instinto parece cobrar un valor clave en el hombre natural y al mismo tiempo delimita su acción posible, puesto que preserva preceptos naturales como la conservación de la vida. El instinto, parece estar inscrito al interior de una esfera natural que determina un modo de ser peculiar humano, el que desenvuelve su animalidad sobre la base de los mismos principios que las bestias. En *El Príncipe*, capítulo VIII, Maquiavelo describe como Agatocles tomó el poder en Siracusa, al acompañar sus maldades con “tanto ánimo y tanto vigor físico”¹⁶ que sus violentos asesinatos de senadores y ciudadanos ricos, además de la suerte, le entregaron el poder y estabilidad social durante buen tiempo. En el capítulo XIX de *El Príncipe*, el florentino nos habla acerca de los emperadores romanos, y nos expone la rapacidad y crueldad de algunos de ellos, entre los cuales se encuentra Septimio Severo, quien sobre la base de las cualidades del *león* y *del zorro*, supo adjudicarse el poder y la estabilidad. Un gobernante que desea preservar su poder, no puede ser en todo momento bueno, puesto que necesita de alianzas, si no es con el pueblo, será con el ejército, y como los pueblos normalmente son corruptos, el gobernante debe satisfacerlos para mantener su alianza, es decir que la bondad pura no funciona para meter al orden a las sociedades tradicionalmente viciosas. Sin embargo, para que el gobernante pueda conservar su gobierno, debe poseer capacidad y conocimiento superior al de los demás y *saber* adelantarse a cualquier respuesta de la masa. El gobernante debe ser impetuoso, puesto que, de ese modo logrará mantener tranquila la fortuna, ya que ésta es amiga de los hombres más fogosos y audaces¹⁷. Lo anterior, demuestra una preferencia, por parte de Maquiavelo, de cierta vitalidad joven que muestre vigor y ánimo. Tal cualidad del joven en la política se

¹⁴ Nos dice Nietzsche: <<para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria>>(…) Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos(entre ellos los sacrificios de los primogénitos), las mutilaciones más repugnantes(por ejemplo las castraciones), las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos(y todas las religiones son, en su último fondo, sistemas de crueldades) –todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica.>>(Op. cit., *La genealogía de la moral*, p. 79-80.)

¹⁵ Véase Kojève Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 14.

¹⁶ Véase *El Príncipe*, VIII, P. 44.

¹⁷ Véase *Ibid*, XXV, p. 103.

contrapone a la concepción de los clásicos, quienes concebían al joven por naturaleza, apto para ser gobernado y al viejo para gobernar.¹⁸ El gobernante idóneo para Maquiavelo, parece ser, es un punto medio, entre los jóvenes y los viejos, un hombre sobresaliente y maduro, quien deberá conjugar las cualidades del león y del zorro, entonces la moral maquiavélica desciende de su nicho en que los filósofos clásicos la había posicionado y se torna consciente de la realidad social concreta.

I.II. Lo humano se transforma en el proceso de obtención del poder político.

Los grandes hombres son arrastrados por el impulso, la fuerza vital y creadora que nace en la irracionalidad, y hace que el hombre trascienda la propia miseria humana de las pasiones e instintos. Sin embargo tal fuerza es inconstante, y no puede ser previsible por la mente humana en qué hombre o en qué lugar aparecerá, se sigue que su posesión por algún hombre la rige la fortuna, de suerte que su aparición no podría ser plenamente prevista, entonces no se podría predeterminar, en quién y dónde con plena certidumbre. Sobre la base de este antecedente, se podría discriminar que la lógica humana es trascendida, pero, en qué sentido; en que la mente humana no es capaz de subordinar los terrenos de la *fortuna* a sus dominios para mantener la estabilidad social, de lo que se sigue que dependemos en la política de algo más que la lógica para mantener la estabilidad social y a los buenos gobernantes.

I.II.I La incertidumbre como mediadora entre fortuna-mente humana.

Tratemos de analizar un poco acerca de la relación posible entre fortuna-mente humana. La fortuna, parece una regla trascendente que no acata la medida humana, de lo que se sigue que, **en primer lugar debemos establecer que el azar no puede ser lo mismo que lo humano tal como, de modo inmediato lo conocemos.** La fortuna tiene una jerarquía superior a lo humano y eso debe ser por algo; no obstante, si uno es superior al otro es porque participan ambos de una *medida*, por lo menos para la mente humana que registra los fenómenos externos integrados a un proceso de causa-efecto, así como el patrón es superior al empleado por el hecho de participar ambos de una diferencia económica, o de una clase social, la medida sería la posición que ambos ocupan y su relación dentro de una totalidad. La medida entre lo azaroso y lo humano, es que ambos ámbitos deben ocupar una función específica dentro de una totalidad, entonces su diferencia está determinada por la posible función que llevan a cabo en el ámbito humano.

¹⁸ Véase *Rep.* 412 c. Semejante idea se encuentra en Aristóteles cuando nos dice<<La naturaleza, en efecto, ha proporcionado la distinción, al hacer a individuos de la misma especie a unos más jóvenes, y a otros más viejos: de ellos, a los primeros les va bien ser gobernados, y a los segundos gobernar.>>(Op. cit., Aristóteles, *Política* 332 b)

Para que la *fortuna* pueda tener injerencia en lo humano, lo humano debe tener alguna semejanza con ella, de suerte que empezamos nuestro estudio aspirando encontrar una posible causalidad a la base de nuestro objeto de estudio. La fortuna y lo humano parecen poseer una relación posible, de modo como, por ejemplo, en la naturaleza no observamos que si un recipiente tiene una función, la de recibir un contenido, ese recipiente no se ajuste a la naturaleza del contenido: Ejemplo el vaso que recibe el líquido, la mente que recibe el conocimiento, el ojo que recibe la visión. Existe una semejanza natural, parece ser, entre el receptor y el emisor, a razón de una posible afección natural entre ambos. Si la *fortuna* puede gobernar parte de lo humano, eso quiere decir que lo gobernado, es por naturaleza gobernable sobre la base de cierta comunidad entre quien gobierna y quien es gobernado. La *fortuna*, parece ser, guarda cierta relación con lo humano, al cumplir una función, y a ella se subordina, aún cuando su lógica parece trascender la mente del hombre. Maquiavelo determina a la fortuna como poseedora de la mitad del dominio en asuntos humanos¹⁹ Si pudiera poner un ejemplo acerca de la posible relación humana con la fortuna, diría: Si pensamos en dos hermanos que llevan el buen gobierno de una sociedad, uno mayor (fortuna) y uno menor (mente humana), estableceríamos que ambos estarían atados al pueblo (lo humano) por la relación de servicio. Ahora bien, el hermano menor carecería de la experiencia del mayor, de suerte que, no suponemos dos mundos distintos, sino más bien, dos modos de ver un mundo y el mismo. El hermano menor, posiblemente no comprenderá las acciones de gobierno del mayor al estudiarlas desde su particular punto de vista, pero si llegase a crecer hasta que tuviera la edad del mayor, posiblemente le encontraría la lógica que antaño no se le concedió. El objeto en que recaen las acciones tanto de uno como de otro hermano es el pueblo, entonces es en éste donde debe centrarse la atención de estudio de ambos. Las diferencias posibles entre los dos hermanos, pueden vislumbrarse, siempre y cuando se observe bien su propio modo de ser frente al objeto de su acción, el pueblo. Lo anterior, fue lo que llevó a cabo Maquiavelo, a mi parecer, para que la mente del político se protegiera de los posibles perjuicios de la fortuna.

La intervención de la fortuna en el acontecer humano hace suponer que su lógica, aunque trasciende la humana, guarda una íntima relación con ésta y Maquiavelo supo descubrirla. *El renacimiento esgrimía la idea de que la fortuna podía ser dominada por un hombre de verdadera virtud*, entonces la virtud era beneplácito de la diosa y a quien la poseyera le sonreiría la suerte.²⁰ Bajo esas condiciones la idea era clara, pues de ella se infiere, en primer lugar, o que la fortuna tiene algún parentesco con la *virtud*, o que esta última trasciende el dominio del azar y adquiere preponderancia en una jerarquía ontológica superior en comparación de donde se halla la fortuna, ya que, según la idea expuesta, o a la *fortuna* le complace ese específico modo de ser humano (virtuoso) porque es un bien que reconoce y que le agrada, y en consecuencia, ella se subordina a él, puesto que le complacen los hombres virtuosos.

¹⁹ Véase *El príncipe*, XXV, p. 101.

²⁰ Véase *Ibid*, 118.

La fortuna, fuere lo que fuere, al intervenir en asuntos humanos, significa que posee el poder para hacerlo, de suerte que, ese poder y esa posición privilegiada desde la cual manipula el devenir humano, la comprometen con una función que inscribe a lo humano, lo que infiere que la *fortuna* tiene una relación natural con lo humano. La mente humana no puede contravenir a la fortuna ni controlarla como nos afirma nuestro autor, sin embargo puede prepararse para que sus efectos no sean tan devastadores. Lo que infiere que la lógica humana en la política, en tanto práctica, sólo estudia un ámbito particular e inmediato, dependiendo la sociedad de que se trate, pues debe tratar de controlar la estabilidad de lo social utilizando los medios que tiene a la mano, de lo que se sigue que la lógica en el quehacer político es un punto medio entre lo irracional y lo racional, por eso *Friedrich Meinecke* nos dice que el Estado es un anfibio que vive en el mundo ético y en el de naturaleza.

El político no podría gobernar si inmanente a él no anidara la fuerza creadora, por lo tanto, existe una posibilidad de trascender la lógica tradicional humana por los hombres que merecen ser Príncipes. La fortuna, en tanto trascendente, es posible que se le mantenga tranquila, al igual que a una mujer, siempre y cuando se posea la virtud en tanto fuerza creadora. Lo que indica el florentino, es que, tanto la voluntad humana como la fortuna, en última instancia, se subordinan a la virtud, y ésta es como una especie de posibilidad que tiene el hombre para poder avanzar de su naturaleza irracional a la racional. La política en tanto violencia y apariencia constituye un filtro o velo, para que los hombres que merecen ser príncipes afronten su miedo y miseria, para emanciparse de sus temores y adquirir conciencia de su propia transformación en el proceso. La necesidad externa, al oponerse a la voluntad humana dirigida por la pasión, da como resultado que el hombre adquiera conciencia acerca de lo que es mejor para él, de suerte que le otorga más autocontrol sobre sí mismo y le ayuda a salir de la mecanicidad instintiva de la vida cotidiana. El ser gobernante, en este sentido no se comporta como un objetivo, sino más bien como la aspiración intuitiva que pretende arrebatarse del ámbito irracional a los grandes hombres; la guerra irracional es tan sólo medio, para que los grandes hombres se transformen y devengan racionales.

I.III. El Estado se independiza de la teología frente a lo racional.

Maquiavelo nos advierte que los Estados no se pueden gobernar simplemente con el rosario en la mano,²¹ en tal afirmación reside la necesidad de sacar el poder político del reino teológico. El florentino, no sólo exhibe a los filósofos pasados, sino también el reino trascendente de Dios que es un invento de visionarios,²² en el sentido que proponen un reino que se halla escindido de la posibilidad terrena de los hombres, que los hace subordinar su ideología totalmente a la *fortuna*. El reino de Dios y la posible

²¹ Véase Maquiavelo Nicolás, *Princ.*, p. 37.

²² Véase Strauss Leo, *Historia de la filosofía política*, p. 289.

realización del régimen mejor, será siempre posible, pero al mismo tiempo siempre improbable.²³ Para el hombre, la posibilidad del beneficio del reino trascendente se transforma en un fin inalcanzable, un fin último que no se realiza cabalmente en una situación concreta, su función consiste únicamente en proponer valores que sirven de guía para orientar el comportamiento humano. La teoría política es una idea regulativa que orienta la continuidad de las acciones hacia el cumplimiento del régimen mejor, por ejemplo, en Platón, el régimen mejor depende de una coincidencia muy improbable entre la filosofía y el poder político, tal coincidencia, en la historia se ha dejado en manos de la fortuna, por lo tanto la fortuna no puede ser plenamente dominada por la mente humana.

El pensamiento político de *un ateo* como el florentino, se enfrenta al pensamiento político de los clásicos griegos, y destierra la teología del campo de la política, de suerte que Maquiavelo, entrega al hombre la batuta de su destino, y lo libera del temor a lo divino. El ateo declara la guerra a Dios en terrenos de la política, en tal instancia, el hombre se libera de la servidumbre a través de la mediación del Estado, y se eleva políticamente, por encima de esa servidumbre abstracta, limitada y parcial. Si el hombre se libera en la política, entonces, el Estado, en tanto *Poder*, es ateo, es fuerza capaz de llevar al hombre apto para ser *Príncipe* más allá de la irracionalidad humana de la masa. El **Poder** se independiza de otras esferas de la existencia humana, frente a las cuales se erige como realidad. Permanece la emancipación del hombre respecto de Dios que produjo el renacimiento. El **Poder** se aparta de la teología, puesto que el éxito o fracaso político no se puede llevar al terreno del milagro, sino que, se sitúa dentro de un juego de causalidades mundanas y humanas. El **Poder**, según Hobbes es un dios mortal²⁴, en ese sentido, gana autonomía frente a la sociedad civil y media entre los conflictos sociales y por ese mismo hecho difiere del ámbito teológico.

Dostoievski, en su famoso cuento *El Gran Inquisidor*: cuando el pueblo de Sevilla sufre por la falta de pan, y aún creen en la venida de Cristo, éste observando tal devoción desde su *Reino*, decide encarnar; lo ven nuevamente los afligidos y sin esperar le piden pan y milagros. Aparece el gran inquisidor, lo manda encarcelar y le dice:

<<¿Por qué has venido a molestarnos? (...) “quieres presentarte al mundo con las manos vacías, anunciándoles a los hombres una libertad que su tontería y su maldad naturales no les permite comprender, una libertad espantosa, ¡pues para el hombre y para la sociedad no ha habido nunca nada tan espantoso como la libertad! (...) Mientras gocen de libertad les faltará el pan; pero acabarán por poner su libertad a nuestros pies, clamando: “¡Cadenas y pan!” Comprenderán que la libertad no es compatible con una justa repartición del pan terrestre entre todos los hombres, dado que nunca -¡nunca!- sabrán repartírselo. Se convencerán también que son indignos de la libertad; débiles viciosos, necios, indómitos. Tú les prometiste el pan del cielo ¿Crees que puede ofrecerse ese pan en vez del pan de la tierra, siendo la raza humana lo vil, lo incorregiblemente vil que es?.>> (Dostoievski, *El gran inquisidor*, p. 21-24).

²³ Véase *Ibid*, p. 289.

²⁴ <<Dios mortal al que debemos bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra protección>>(Op. cit., Hobbes, *Leviatan*, p. 130-131).

El Gran Inquisidor quiere lo mejor para el hombre, pero ¿qué es lo mejor? Él, está dispuesto a quemar al Cristo que ha vuelto, porque cree que el hombre está sobrecargado con la libertad del cristiano y el precepto del amor, es ciego e inútil, lo cual también ha sido proclamado por Maquiavelo, al decirnos que el cristianismo ha hecho al hombre débil y afeminado. Cristo, en cuyo nombre domina el Gran Inquisidor, trajo a los hombres algo que no es lo mejor, pues es demasiado bueno para ellos. El hombre al no trabajar por lo que posee, se torna indiferente, libertino e irracional, por lo tanto, la conciencia de la posesión, la otorga el dolor y miedo que el hombre tuvo que trascender para llegar a obtener lo que posee. En efecto, los hombres, a lo que más temen es a ser libres, sabedores de su condición humana, prefieren la seguridad -dice *Rüdiger Safranski*- y exclaman <<Salvadnos de nosotros mismos>>²⁵. No hay que hacerse ilusiones: el hombre cometerá los peores delitos con tal de satisfacer sus pasiones. El Gran Inquisidor como representante del Poder ya no quiere incitar a grandes proyectos a los hombres, *sino ayudarles a conseguir una felicidad moderada*. Los hombres son para el Estado, **el animal del rebaño**, la masa irracional que al borde del abismo busca un líder de quien agarrarse para sentirse segura. La masa busca naturalmente a un líder que vea por los asuntos a los que ella rehuye. En ese sentido, parece ser, el **Poder** debe valerse de la *mentira*, la cual se ha convertido en el orden del mundo, que mantiene en paz y en el sueño a la masa. Entre el Gran Inquisidor y Cristo, se mantiene una lucha que los separa, al igual que la política y la teología, del mismo modo que la política maquiavélica mantiene la reyerta contra los filósofos clásicos. La reyerta está originada no en el sentido de ver quien posee el poder, sino en el modo en que cada una concibe al hombre; todas aluden a lo mejor para el hombre, y quizá, a la base de la discordia, se encuentra la pregunta de ¿Qué es lo mejor para el hombre? Tema, que, parece ser, se ha convertido en una idea tan abstracta que se le percibe en silencio, como limosnera en tiempo de penuria, como espectro en tiempo de incredulidad, es una especie de fantasma que porta el estandarte de la fe en venida mesiánica de lo sobrenatural, o en la potencia y liberación del hombre por sí mismo. La verdad se torna un vacío, y por él, penetra la mano de quien sin ser visto, hace creer que la representa, y esa mano no la vemos, pasa invisible, se aspira ver, pero quizá trasciende nuestra condición impulsiva; la persuasión impone la apariencia y nos duerme, y nosotros encontramos un alivio frente a eso que nos hace sentir seguros, de suerte que en la misma naturaleza humana, existe un velo, que penetra y divide, esconde y descubre la posible racionalidad humana. Pero quién es el líder de la masa, si la masa misma permanece dormida, inscrita en la irracionalidad del impulso. El velo que encubre, para Maquiavelo, puede ser roto, superado sólo por ciertos hombres quienes nacen con la virtud, la vitalidad de inventar la justicia, de conducir a la masa, de no temer la desviación del derecho, quien es capaz de trascender su condición de servidumbre, emanciparse de sus miedos y contemplar de frente esa naturaleza humana que se muestra perversa, pero que, con la ayuda del terror y la persuasión, será encaminada por la vía del bien

²⁵ Op. cit., Safranski Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, p. 248.

social. El Estado, es el único que puede mantener la unidad, por ello se escinde del terreno iluso de la teología.

I.IV. Valores espirituales como límite del poder.

El político y su aspiración por concretar la buena sociedad humana.

La política, en su sentido más inmediato, aspira al orden social, pues de no ser así, la fragmentación del poder haría desaparecer toda unidad social. La aspiración de orden, no es solamente una máxima que se piensa, y en el terreno de lo práctico se le aplica, así, tal cual se le pensó, puesto que en la práctica suceden accidentes; la voluntad humana más que constante que puede ser predefinida en la mente, es una variable que se subordina también al terreno del accidente, y la necesidad. Maquiavelo, al intentar aconsejar con reglas claras a aquél que debiera ser príncipe, aspira hacer de la política una ciencia, en tanto que, la mente debiera concentrarse en prever y protegerse de los accidentes causados por la fortuna. Si a la fortuna se le puede mantener tranquila, eso significa que sobre la base del estudio de experiencias pasadas en la política, se puede arrancar un saber perdurable, que subyace y trasciende cualquier momento político histórico aislado. El terreno de las acciones políticas no se instituye argumentando su exactitud por antonomasia pues no tienen dominio pleno para ordenar las voluntades, sino que existe una lucha constante contra el accidente, por parte del político, para intentar evitar la incertidumbre en las estrategias políticas:

<<La apetencia de poder es un impulso propio del hombre, común quizá a todos los animales, un impulso que se extiende hasta que encuentra barreras que lo detienen(...) Allí donde la razón de Estado se eleva hasta su más alta posibilidad, el poder no es perseguido por el poder mismo, sino tan sólo como un medio indispensable para el fin del bien común, de la salud física, moral y espiritual de la comunidad. Se trata de un fin altamente ético, pero el medio para alcanzarlo es y continúa siendo violento y elemental>>²⁶

Si el Estado es concebido como fuerza organizada cuya obligación es regular y controlar todas las demás instituciones para mantener la unidad social.²⁷ Se sigue que el Estado aspira a un bien colectivo, pues mantiene la seguridad y el orden. La paz es signo del bienestar humano, y el objeto capaz de trascender la guerra entre todos; el hombre abandona su estado natural para integrarse a la sociedad civil, porque la segunda es valiosa. El poder del Estado garantiza la seguridad y protección al ciudadano frente al estado de guerra latente de todos contra todos. La envidia y en consecuencia guerra natural no desaparece, permanece latente en el ciudadano el impulso de confrontación, lo que debe regular el Estado. Al igual que un grupo de

²⁶ Op. cit., *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, p. 8.

²⁷ Véase Strauss Leo, *Historia de la filosofía política*, p. 279.

niños podría ser guiado por un adulto, el político debe guiar las pasiones de los gobernados, sin embargo, la pasión se muestra disidente frente a cualquier tipo de reglamentación racional de convivencia pacífica.

La condición humana es uniforme, todos los hombres sufren las mismas pasiones que los obligan a reaccionar de una manera semejante frente a situaciones determinantes. La posibilidad de estudiar causas y consecuencias de las acciones humanas nos lleva a afirmar que la fortuna puede ser tranquilizada, dentro de un orden por el cual se pueda establecer una regularidad que domine la conducta humana. En un marco analítico, es posible suponer determinaciones consecutivas que podrían calificar la bondad de una acción política, lo que lleva a contraer una responsabilidad social. Será la razón humana un saber autónomo, que puede guiar la práctica política frente a un sistema de medios, donde el más eficaz sea el más recomendado para alcanzar un buen propósito. Toda acción política, se construye como medio para lograr un propósito inmediato frente a la sociedad. La acción política no termina inmediatamente después de la situación objetiva primera, sino que se sigue en un orden causal, trastocando en mayor o menor medida las relaciones sociales en su conjunto. La condición del político debe tornarse prudente, pues esa misma acción ha de cruzar todas las contradicciones sobre las cuales se sustentan las relaciones sociales, por ello, debe tener un estudio minucioso. El fin de una acción política puede justificar el medio utilizado, es decir que mientras el fin político sea bueno (incluyente y unificador), el medio (la acción) resultará buena, aunque en un plano particular, sin valorar el fin, se le catalogue como malo.

Cuando el político promueve una acción, él debe ser consciente de que ésta será calificada desde diferentes perspectivas sociales, ejemplo, desde una perspectiva económica, política, cultural, etc., por tanto, se debe esperar reacciones múltiples en torno a un único movimiento político. Esto no podría ser compatible con el Príncipe, si antes éste no ha vivido en situación similar, como gobernado en esa misma sociedad, pues esa sociedad es la que dará respuesta a la acción política. El gobernante no podrá planear medios para obtener resultados sin antes haber observado las posibles reacciones de sus gobernados, y esto no será posible si antes no las ha vivido.²⁸ Al gobernante lo capacita la vida para asegurar que los medios que irá a utilizar sean los adecuados para lograr con mínimo margen de incertidumbre los objetivos, tanto inmediatos como mediatos que se ha propuesto obtener, y esto no se podría sostener sin antes ver las implicaciones de conciencia de las luchas de clase y la lucha por el poder de las minorías activas, pues el terreno sobre el cual, el Príncipe planea, se sustenta sobre la base de las determinaciones de certeza práctica.

El gobernante, debe ser alguien adherido a la razón, por encima de sus pasiones, en tal situación, él se ayudará de sus pasiones en tanto las domine, evitando ser dominado por ellas y eso es lo que lo hace

²⁸ Aristóteles, en su libro "*Política*" nos dice <<que el gobernante debe aprender siendo gobernado, como se aprende a ser jefe de caballería habiendo servido a la misma, y en general de infantería sirviendo a las ordenes de otro y habiendo sido jefe de regimiento y jefe de compañía. Por eso se dice y con mucha razón que no puede mandar bien quien no ha obedecido.>> (Op. cit., *Aristóteles, Política*, p. 164). Aunque Aristóteles tiene en cuenta la organización militar de Atenas, yo lo utilizo de ejemplo para hacer un símil de la perspectiva múltiple de los distintos ámbitos que conforman una sociedad, y que tienden a ser afectados por una acción política.

posicionarse por encima de los demás. La razón debe dirigir la voluntad de poder del Príncipe, el poder se torna como una divinidad terrena, donde el gobernante se siente como un dios al emanciparse de sus miedos y tomar y dirigir sus propias acciones con responsabilidad. Si el fin es la unificación del poder (en tanto que incluyente de todas las particularidades de la totalidad social), es *bueno* como consumación del sujeto social(sociedad). La política, en tanto mediación entre individuo y sociedad, se sirve de la moral nueva introducida por el Poder político que utiliza los medios que tiene a la mano, mientras que sean dirigidos por la razón. El gobernante aspira consolidar la unidad del Estado concreto, al integrar y organizar a los ciudadanos a través de la convergencia de la realidad con la idealidad política.

Conclusión: La posible envidia natural humana puede ser superada, no sin antes establecer que si existe algo mejor para lo humano que la perversidad, eso debe estar contenido en la propia naturaleza humana, puesto que si el espíritu posee un contenido natural añadido aparte de la perversión, eso quiere decir que las bondades del espíritu son posibles que afloren siempre y cuando se encuentren contenidas en el espíritu naturalmente. Entre el egoísmo natural del hombre y el bien común, existe una brecha que puede ser reducida por intermediación de una *necesidad externa*, en donde toma posición el Estado, que mediante la persuasión y el uso de la coacción puede cumplir esa función. La fuerza cumple una función con respecto a la psique humana, pues al enfrentar a los hombres que merecen ser príncipes, cara a cara con su finitud hace posible que éstos trasciendan su condición pasional e introduzcan los valores del espíritu como el *éthos*, la justicia, el derecho, etc. La psique humana requiere, parece ser, del impulso que le haga valorar las cosas que aprende y debe retener en la memoria, de suerte que en el hombre político, en todo tiempo convergen, tanto la realidad como la idealidad con objeto de construir una organización social, desde la irracionalidad natural, aspirando a los beneficios del espíritu, utilizando la fuerza y la persuasión para cumplir con tal propósito.

Capítulo VI.

Comparación entre Platón y Maquiavelo.

El capítulo presente tendrá como propósito tratar de comparar sobre la base de tres ejes fundamentales las posturas tanto de Platón como de Maquiavelo, a saber: la naturaleza humana, el origen del Estado y la preferencia de la vida activa o contemplativa en la política, según sea el caso. Existen similitudes y diferencias muy marcadas entre las teorías de ambos autores con respecto a los tres ejes ya citados, sin embargo, según mi punto de vista en tales estadios se podrá analizar mayormente la escisión que se produjo entre la ética normativa de los clásicos y la moral de la política moderna. Sostengo que el problema de fondo se encuentra en las diferencias de perspectiva entre ambos teóricos, pues por una parte Platón pretende, no sólo fundamentar la política, sino hacerla parte integrante y con una función dentro de un todo del mundo que mantiene relaciones internas y que se encuentra fundamentado en última instancia por la idea de bien supremo. Platón geometriza el mundo humano y lo hace tomar parte de un todo sistemático que se alinea a un orden racional, por el cual puede ser pensado. Mientras que Maquiavelo, en tanto político toma lo inmediato y, preocupado únicamente por la política propone soluciones prácticas que podrían contribuir a la estabilización y a la fortaleza del Estado como institución.

Para poder cumplir con el propósito que persigue el presente capítulo haré lo siguiente: trataré de establecer la concepción de naturaleza en ambos autores e intento sacar similitudes y diferencias. Inmediatamente después analizaré cómo conciben tanto Platón como Maquiavelo que surgió el Estado; comparo y saco conclusiones. Estudio la preeminencia que cada uno da al modo en que hay que vivir: Platón da más importancia a la vida contemplativa y condicional el poder político por la ética, mientras que Maquiavelo condiciona la moral por el poder y da mayor peso a la vida activa. Finalmente doy una conclusión.

I. Naturaleza humana.

I.I La posible superación de lo irracional en Platón.

La génesis de la *polis* es una tensión entre naturaleza y convención y su propósito es procurar homogeneizar lo heterogéneo de lo social. La *polis* posee su razón de ser, del mismo modo a lo político le subyace su esencia en la teoría platónica. La política no ha podido concretar la comunidad justa hasta nuestro tiempo,

por lo tanto estamos inmersos en el proceso de repensar lo político.¹ Lo político parece una idea alejada de la realidad e inmersa en la utopía que busca concretar la comunidad política ideal cuyo método efectivo es la coacción.² Platón compromete en su investigación llegar a contemplar la esencia de lo político y el proceso parte desde lo sensible, con deseos de remontar cualquier obstáculo y llegar al extremo límite del ámbito ideal. Lo político parecería ser una idea regulativa, que al estilo kantiano, nunca se podrá poseer, como los musulmanes y los nazis pensaban, sino que únicamente nos sirve para dirigir el destino de los pueblos; de igual modo como la estrella polar guía al navegante, así la idea de lo político en Platón, mantiene la mirada del filósofo buscando la función natural de la política, razón de ser para organizar a los hombres de la mejor forma posible.

La política se puede discriminar racionalmente de lo que no es política, porque posee una *naturaleza, carácter, forma o idea*,³ de suerte que, antes de que Sócrates pueda fundamentar algo, ese algo debe poseer una *esencia* que no se subordina a las transformaciones en el tiempo, que permanezca y que sea entendido por la inteligencia, pues de lo contrario sus modos de ser serían muchos y distintos y se caería en un relativismo cognoscitivo que haría superfluo el conocimiento. La *esencia* de las cosas es anterior a su existencia, análogamente como decimos “*el todo es anterior a la parte*”, de suerte que, sin éstas concatenaciones lógicas implícitas en la mente, ésta no podría encaminarse a la verdad.

La esencia de la política pertenece a su *naturaleza (génesis) ontológica*, mientras que la convención al cambio. *La Polis es un ente formal cuya función es coordinar la relación entre lo natural y lo convencional al interior de lo social*,⁴ y tal ente tiene su génesis en la psique humana. En la psique humana se encuentra la posibilidad de fundamentar la esencia de la política, de la justicia, etc. Para estudiar la esencia de las cosas, esto no debe separarse de la esencia del hombre. Si existe una esencia del hombre, ésta debe condicionar la existencia, el conocimiento, la organización política, la virtud, etc., pues lo naturalmente primigenio es más verdadero que lo que viene después de él.

El método dialógico, en la *República*, aspira aprehender la esencia de política mediante la inteligencia, de suerte que si por ejemplo, Sócrates exige una opinión particular de su interlocutor acerca del concepto de justicia, ésta debe ser evaluado por la lógica hasta que tal no encuentre ya contradicción y sea verídico tanto en el pensamiento como en la experiencia. Sócrates concentra su examen en la opinión particular de justicia, mirando si se adecua o no a las experiencias particulares, de suerte que decimos que parte de una opinión para tratar de avanzar poco a poco hacia un concepto universal que califique los particulares y no encuentre contradicción con algún acto justo particular en la experiencia. Ese examen va

¹ Véase Lefort, *Ensayos sobre lo político*, p. 12.

² Véase *Ciudadanía multicultural*, p. 14.

³ Cf. *Ibid.*, p. 16.

⁴ Cassirer nos dice que la mente del hombre posee un principio de división y clasificación, donde lo que importa es la forma de clasificación, la cual es enteramente lógica, lo que depende de nuestros intereses teóricos y prácticos. Cf., *El mito del Estado*, p. 22.

dirigido a tratar de descubrir la *verdadera esencia* y modo de ser de todos aquellos actos que catalogamos justos. Lo que a él importa saber es el valor que realmente tiene lo que todos, sin diferencia, consideramos como justo, se aspira a conocer la justicia en *sí misma* a partir de los actos que participan de ella en la experiencia. El hijo de Sofronisco inicia su análisis sobre la base de una opinión particular que compara a su vez con experiencias específicas, para poder determinar lo común a todas esas realidades particulares, se mueve en un terreno lógico de carácter inductivo que aspira conquistar la *esencia* de justicia. El conocimiento se establecería cuando la mente ha llegado a contemplar la idea de justicia, y ahora si, desciende deductivamente para establecer el conocimiento verdadero. Si la mente humana tiene la capacidad de llegar a contemplar la esencia de justicia mediante un ejercicio dialéctico, eso quiere decir que en la naturaleza de la psique se encuentra la posibilidad real de conquistar el ámbito de las ideas.

Con la conquista de la *esencia*, por parte de la mente, es posible establecer la incertidumbre posible en cualquier cosa que se nombre justa, pues al compararla con la esencia se puede establecer el error posible. *Lo convencional es medido por lo natural*, para que el primero no se aleje del segundo. El conocimiento es posible sólo si la naturaleza de las cosas es viable y para conocer las cosas con verdad, es necesario conocer su naturaleza, pues de lo contrario, no se posee conocimiento, sino opinión.

Platón sólo aspira, al enseñar una realidad que no se ha concretado en su tiempo, determinar un deber ser del Estado. Su postura será que lo mejor por naturaleza gobierne en cada individuo, y por analogía, este postulado se extienda a la ciudad. Si observamos bien, el filósofo no deviene rey por la fortuna, sino que más bien Platón le antepone una educación estricta, por la cual y después de ésta, encuentre la posibilidad de contemplar la idea de bien. El filósofo no es dueño de sí mismo al nacer, sino que es algo que le brinda la educación, al permitirle mediante el desarrollo de la inteligencia subordinar sus actos y su visión a la razón, por ello sostengo que: a lo que Platón llama parte racional del alma no es una posesión que tiene cualquier hombre al nacer, sino que, sobre la base de lo referido en *La República*, es un atributo que gana el hombre a partir de que empieza a trascender su vida de apetencias. Si uno de los temas principales en *La República*, es el de distinguir al verdadero filósofo, es por que Platón desea, en última instancia, poner al mejor por naturaleza en el poder político, quien dirigirá el destino de la ciudad. Quien dirige, es por que conoce lo que es mejor por naturaleza de lo dirigido, y en ese sentido, el dirigente puede servir. ¿De qué otro modo el dirigente ha de servir a lo dirigido sino en la medida en que conoce la *naturaleza humana*? Platón concentra todos sus esfuerzos en una buena educación y en una ética política, por que son elementos que no encuentra en las ciudades de su tiempo, por eso pone tanto énfasis en la educación política de los gobernantes. Platón nos advierte que la ciudad virtuosa no podrá ser posible a menos que el poder político coincida con el saber filosófico, de esto se infiere que: *las pasiones no han sido superadas y al mismo tiempo subordinadas de lleno a la parte racional*, entonces se sigue que él busca y aspira concretar el poder político en la persona del filósofo. Es decir, Platón advierte una necesaria dualidad en la cual se debe desenvolver el gobernante, a

saber, entre *Éthos* y *Cratos*. Quienes no son dueños de sí mismos, requieren de un gobierno externo a su individualidad que los auxilie a controlar su naturaleza pasional, de ello se justifica la necesidad del *Estado*. ¿Los gobernados de qué otro modo han de aceptar ser dirigidos sino a condición de que su naturaleza los obligue a aceptar la desigualdad social? Al respecto, y más allá del simple tecnicismo de tal afirmación, tomemos lo que nos aporta Ernest Becker que nos dice: <<Si no únicamente el poder y la coerción esclavizan al hombre, entonces debe haber algo en su naturaleza que contribuye a su ruina. Si esto es así, el Estado no es el primer enemigo, ni el único, del hombre, sino que él mismo trae un “enemigo dentro”.>> (*La lucha contra el mal*, p. 74), por tanto, <<(…) existe algo en la naturaleza humana que invita a la desigualdad sin importar lo que hagamos.>> (*La lucha contra el mal*, p. 91) Existe una desigualdad en nuestra propia naturaleza individual que es análoga a la propia desigualdad social, lo que nos lleva a inferir el necesario reconocimiento de que el origen de la desigualdad social se encuentra en el ser interno del hombre. El dirigente, para ser legítimo, al ser reconocido, debe llenar nuestras expectativas como gobernados y eso será gracias a *su mayor capacidad frente a la pasión por el poder y su posible conciencia del derecho social*. El rey filósofo y los magistrados de la ciudad, han superado sus pasiones, sin embargo el pueblo bajo, todavía inmerso en ellas es impulsivo y no entiende de razonamientos, entonces requiere del uso de la persuasión y *fuerza* para ser controlado.

Platón ha estudiado las diferencias existentes entre el saber práctico y teórico. La palabra está más cerca de la verdad que la acción, la segunda debe estar subordinada al razonamiento teórico, pero esta función no se ha olvidado a la fortuna, sino que por eso habrá una clase guardiana en la ciudad que auxilie al gobernante para que la masa sea obligada a respetar la ley mediante la coacción si es preciso. Pero, en qué sentido se podría dar una razón de validez a que el hombre requiera acatar las leyes de su sociedad, sino en el que él intuya en su naturaleza el bien, al cual se hace merecedor mientras se regule sin rebeldía a esas reglas.

I.II El proceso de la superación irracional mediante la carencia y el temor.

La psique del hombre ha sido delimitada por Platón, a razón de subdividirla y discriminar sus partes en: racional, irascible y concupiscible. Aunque el alma tripartita, es una forma de representarse la naturaleza humana, lo cierto es que la explicación entra en el terreno del lenguaje y dista mucho de alcanzar la naturaleza en sí del hombre, sin embargo, por su semejanza, invoca y hace posible el gobierno de la irracionalidad humana mediante la persuasión y la fuerza.

La parte concupiscible, tiene que ver con los impulsos, la irreflexión y la forma de ser automática del hombre común y corriente, de suerte que la vida útil y práctica es dominada por esta parte o la irascible, lo que da como resultado ver hombres avaros, lascivos, viciosos, ladrones, mentirosos, etc., pues son hombres

que no se gobiernan a sí mismos, sino por los impulsos irracionales. El gobierno de lo social parece ser natural, pues al interior del ser interno del hombre también existe un gobierno natural. El vicio del hombre individual, acarrearía el de la ciudad, pues ésta es copia únicamente de aquél. La razón para gobernar se debe ayudar de la parte violenta para llevar a cabo su cometido natural, pues la parte irracional no entiende de razonamientos, sino sólo a partir de la fuerza. También la persuasión tiene un efecto de relajación en lo irracional, por lo tanto el mito y la mentira se le permiten al estadista siempre y cuando aspiren al bien común. Platón estudia las apariencias en *la República*, al dar autoridad a los magistrados de mentir (apariencias) por el bien de la ciudad; también nos ha dicho que los magistrados deben cumplir con cierta educación, que incluye la gimnástica y la música, que los ha de hacer aptos para encargarse de las magistraturas. *La gimnástica, ciertamente es un factor importante para que el alma del filósofo puro logre trascender su naturaleza pasional, pues hace que el alma resista el dolor y luche contra los deseos, los placeres y las seducciones.*⁵ De modo que la contradicción hace posible que el hombre supere su miseria existencial, entonces es necesaria, pues le hace ver lo que necesita y no posee, y lo arroja a un proceso de búsqueda. La contradicción existencial debe propiciarle al hombre un momento de dolor, y éste debe hacerlo ver cosas que antes no eran importantes, así, como cuando perece un ser querido, la finitud muestra un vacío al interior nuestro que se ha hecho presente, nosotros no lo pedimos, es más no teníamos conciencia que podría pasarnos, sin embargo, se presenta y nos hace ver de cerca lo que antaño había permanecido oculto y ahora es visible. El dolor ayuda al alma a remontar su estado irracional y la auxilia a contemplar, más allá de su inmediatez sensible, la posibilidad de dominarse a sí misma. Se sigue que el dolor es condición de posibilidad para que la naturaleza humana se empiece a intuir por la mente y el alma del filósofo desee subordinarse a un orden natural que le antecede ontológicamente.

El miedo cuando tenemos cerca la muerte nos hace ver nuestra propia inseguridad; existe algo desconocido, más allá de nuestra vida cotidiana que posee injerencia momentánea y nos atrapa, sin embargo no está dominado por nuestra mente. Cuando cruzamos una avenida seguimos las medidas que acostumbramos seguir y con ellas nos sentimos seguros, sin embargo el accidente nos pone fuera de nosotros mismos, pues no lo advertimos, sale repentino, sin previo aviso, transgrede nuestras defensas y nos hace sentir sin amparo alguno. Algo ha tornado lo que creemos conocer como inseguro y ese algo nos hace sentir un vacío que nos supera y nos hace sentir miserables frente a lo que se presenta. Lo que se presenta da dos connotaciones posibles a nuestro sentido de vida, pues, por una parte, entendemos que algo se añade a lo que tenemos en la cotidianeidad, por lo tanto existe un saber acerca de que algo se está sumando, sin embargo, cuando se sabe algo no se le teme, puesto que el temor se origina del desconocimiento, en tal sentido, no se le

⁵ Platón, Leyes, p. 20. Para Adolf Menzel en su investigación sobre la teoría del derecho del más fuerte, expresa la convicción de que el temor provoca el perfeccionamiento de la persona, Cf. *Calicles, contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, p. 16. Quizá el temor, en tanto chispa, es necesario para que el hombre pueda remontar aquello que desconoce de su propia naturaleza.

podría nombrar como saber. Quizá sea sólo la percepción oscura de algo que no delimitamos claramente y distinguimos de momento, de suerte que no podría llamársele aún un saber pues permanece todavía oscuro, por lo que no se le podría llamar conciencia.

Por otro lado es como si algo se añadiera a lo que pretendemos, conocemos de nuestra cotidianeidad, y si ese algo le pertenece naturalmente, entonces ese algo se presenta como lo que lo hace diferente para nosotros, de lo que se sigue que el error está en la interpretación. Para explicar mejor lo dicho, pongo un ejemplo: si imaginamos un cuerpo geométrico como un cubo, el cual consta de cuatro caras planas, una de las cuales permanece visible y las otras a oscuras, de suerte que la cara alumbrada representara la cotidianeidad en la cual nos desenvolvemos, y la posible visión de otra cara estuviese condicionado por el posible enfrentamiento con la muerte, lo que, por necesidad, descubriría lo que no es en absoluto distinto al cubo mismo, sino en el modo de percibirlo. La intuición de ese algo que se añade a la cara alumbrada, no es sólo considerar que algo se añade, cuyo problema residiría en tratar de conocerlo para intentar diferenciarlo de lo que teníamos en mente originalmente, de lo cual se desprende que nuestro concepto de realidad se va transformando. Sin embargo, el cubo existe con sus seis caras aunque nosotros sólo percibamos una cara y parte de otra. Con esto quiero decir que así como Platón lo expone, en el sentido de que el conocimiento sólo se establecería a partir de la deducción es correcto, puesto que la medida, en este sentido sería el cuerpo natural entero. En otras palabras, para poder conocer y fundamentar realmente la cara alumbrada del cubo, tenemos que relacionarla con la totalidad del cuerpo, pues de lo contrario, estaríamos perdidos al distinguir una parte y confundirla con el todo, de suerte que para establecer el conocimiento se debe llegar a poseer el todo que debe ser anterior, ontológicamente a la parte.

El hombre al aproximarse o tener cerca la muerte es otro, distinto a lo que era comúnmente; la muerte en tal perspectiva se comporta como *medida*, pues a partir de ella se percibe un proceso necesario que nos conduce a un modo distinto de percibir la realidad cotidiana. El hombre puede llegar a poseer el saber de lo que se trate, por ejemplo, de lo político, de la justicia etc., siempre y cuando este convencido de la necesidad de esa búsqueda. La intuición del todo del mundo lo tiene el filósofo, una intuición cuya necesidad de la búsqueda mediante el proceso dialéctico mental le hará contemplar la idea y en ese momento, adquirir *conciencia* pues ha concluido la búsqueda. Quien es capaz de gobernar es aquel que conoce realmente la naturaleza humana, de suerte que puede conducir al pueblo bajo y a la clase guardiana hacia el bien común y no al parcial. En otras palabras quien debe gobernar y establecer la comunidad justa es aquel filósofo que ha llegado a ser consciente y contemplar la verdadera naturaleza de las cosas, y que ajusta lo social para que mire por los valores que le lleven a ser plena y feliz. El hombre racional, no es el que cree que utiliza la razón, sino el que tiene claridad en las cosas, pero esa claridad le debe venir al haber alcanzado el conocimiento de las cosas en sí, de suerte que quien no ha alcanzado a contemplar la esencia de las cosas no se puede considerar como racional, sino como los que actúan adheridos a la racionalidad, pues esto está

condicionado a que, quien gobierna haya alcanzado el conocimiento verdadero para enseñar el camino a los que vienen detrás de él.

El filósofo quien ha llegado a contemplar el ámbito de las esencias en el extremo límite del mundo inteligible, es el único capaz de dominar sus pasiones y ser racional. Los hombres comunes y corrientes inmersos en la vida útil y práctica, son inferiores a sí mismos, en el sentido de que no tienen estabilidad y ceden ante los placeres que los tornan impulsivos e imprudentes. El hombre que a su interior sufre una guerra de pasiones es incapaz de dominarse a sí mismo. La única medida para saber si el hombre es racional será que un filósofo haya salido de la caverna para que les muestre el camino a los que le siguen. Se desprende que el hombre puede llegar a ser racional, siempre y cuando sea ayudado mediante *la educación* por quien ha contemplado el ámbito inteligible anteriormente. Se sigue que si no se encuentran estas condiciones las sociedades no podrán tener tregua, pues continuaran las disputas y los vicios que seguirán conduciéndolas erráticamente.

El origen de los males en la sociedad, parece fácil comprenderlo, sin embargo, al mismo tiempo también parece consolidar un idealismo hecho principio, pues Platón nos dice: << Sin embargo, Teodoro, los males no pueden desaparecer, pues es necesario que exista siempre algo contrario al bien>>⁶ La fuente del mal se haya, según Platón, en el desorden individual y social, en el cuerpo individual y social que origina apetitos y pasiones difíciles de dominar con la razón y la libertad.⁷ La causa del mal moral se halla en la libre voluntad humana, que se niega a reconocer lo bueno. No todo hombre está naturalmente dotado para conocer lo mejor y a la vez para poder y querer hacerlo. El mal moral es producto de una ignorancia de la voluntad, entonces el problema radica en la insuficiente cognoscibilidad práctica, y por ello, no se puede reconocer lo bueno.

La educación platónica presenta dos aspectos: uno interno que consiste en el autodomínio de las pasiones y deseos ilegítimos;⁸ y el otro externo o social, por el que cada ciudadano vive de acuerdo con las leyes establecidas por los gobernantes, filósofos iluminados que poseen la verdad e indican lo mejor por naturaleza para las otras clases sociales. Nos encontramos ante la posesión de la verdad por parte del filósofo, y al mismo tiempo frente a la imposición de lo mejor a los no-filósofos mediante la persuasión y la violencia, pues: << La violencia que Platón ha querido desterrar del Estado penetra así otra vez en él>>⁹ Los ciudadanos quedan así en manos de la clase dirigente. La educación y la moral son elementos en Platón que preparan y mantienen el poder del grupo dominante, pues aunque pareciera extraño: << A los magistrados de la ciudad, en consecuencia, si es que a alguien ha de permitirse, compete el mentir, en sus tratos con los

⁶ Véase *Teeteto*, 176 a.

⁷ Véase *República* 443 d.

⁸ *Ibid* 572 b-d.

⁹ Op. cit., Rodríguez Adrados F., *La democracia ateniense*, p. 411.

enemigos o con los ciudadanos, en interés de la ciudad, y nadie más debe entrometerse en esto.>>>¹⁰ Se determina un interés social por el cual se justifica como justo y moral las decisiones del grupo dominante, siempre y cuando sea por el beneficio del bien común –incluida la mentira–, lo que lleva a conservarlo. Pero si somos observadores, el camino de una moralidad forzada abre paso a la necesidad de la inmoralidad, pues el gobernante, por necesidad, se mueve entre el *Ethos* y el *Cratos*, por los cuales se constituye y mantiene un Estado y todo eso cumple una necesidad consecuencia de la irracionalidad humana que tiene que ser controlada para evitar la desaparición de lo social. Platón se da cuenta que la irracionalidad domina de hecho el quehacer político, por ello su intención de hacer coincidir el poder con el saber en la figura del filósofo.

I.III La naturaleza del hombre en Maquiavelo.

Maquiavelo, por su parte, es un gran observador del comportamiento del hombre en sociedad, de suerte que todo lo que hace el hombre parece obedecer a una *naturaleza humana homogénea, unitaria y permanente que obedece leyes invariables*.¹¹ Si el florentino desea estudiar las posibles manifestaciones del hombre en sociedad, debe partir sobre la base de estudiar primero *la naturaleza humana* que condiciona esas manifestaciones. Si no existe la naturaleza humana tal como se le intuye, entonces absolutamente todas las posibles pre-determinaciones y logística de las acciones políticas, que pueda ejecutar la mente humana perderían validez y por tanto, no podría existir una ciencia de la política. El *Príncipe* parece más un estudio de la naturaleza humana que de la política, pues a partir de estudiar concretamente el comportamiento de las masas, determina cómo debe ser su gobernante, como si de algún modo la primera arrastrara al gobernante a lo cual éste debe saber acoplarse. Existe una relación posible entre gobierno y gobernados a manera de necesidad, que dibuja una posible dimensión o aspecto de la naturaleza humana.

¿De dónde le viene al político la imposibilidad de determinar de lleno el sentido de la voluntad de sus gobernados? *Acaso no es por el vicio en el cual se deja arrastrar la voluntad humana y que el político debe enfrentar*, no sólo con el rosario en la mano, sino con la coacción. No es acaso esta forma válida para educar las pasiones de los gobernados, al obligarlos a cumplir la ley. El florentino parte de la idea que para gobernar un Estado, el gobernante debe tener claro que el hombre es por naturaleza envidioso, de suerte que el punto de partida es el estado pasional de los hombres, quienes se guían únicamente por los impulsos irracionales. Sin embargo, sería inútil pensar que la naturaleza del hombre es únicamente pasional, pues lograr y conservar la unidad de un Estado mediante un gobernante que sea capaz naturalmente, implica cierta capacidad que trasciende el ámbito irracional por sus características, pues ¿quién va a gobernar a otros de su misma especie

¹⁰ Op. cit., *República* 389 b.

¹¹ Véase Disc., I, Proemio, p. 28, 29; Cassirer Ernst, El mito del Estado, p. 185. Leo Strauss, en su libro *Thoughts on Machiavelli*, p. 18.

cuando su naturaleza no da más que para la guerra incesante? Maquiavelo debió intuir esa otra cara de la naturaleza humana por la cual se daba fundamento a lo social y se legitimaba a un *condottiero* en quien se podría depositar la voluntad colectiva. El Poder, en este sentido no se tenía como fin a sí mismo, sino por el contrario llegar a servir y mejorar las condiciones de vida de la colectividad.

El florentino descubrió que el temor como efecto en la naturaleza humana, daba como resultado la generación de algo superior que se generaba a partir de esa naturaleza perversa del hombre. El temor causado por el *Poder* mediante el uso de la coacción, no puede ser el fin último, sino más bien el medio decisivo para conservar la estabilidad social. El bien de lo social se vislumbra detrás de la violencia como recurso del Estado, un bien que permanece confuso, sin embargo la experiencia lo ha logrado concretar, aunque no plenamente. La violencia legitimada del Estado no puede ser simplemente un acto de fuerza tendiente a la imposición, sino una operación que aspira controlar las fuerzas vivas de los ciudadanos procedentes de su propia naturaleza irracional. En tal sentido, parece una guerra encubierta y permanente que el Estado lleva a cabo para intentar estabilizar las relaciones civiles. Los hombres son mayormente dominados por su naturaleza emocional, y la fuerza que utiliza el Estado hace posible aplacar y medir los límites de tales emociones.¹² ¿Acaso no se parece esta fuerza natural al *Eros* que Platón¹³ estudia, como fuerza impulsora que nace en la irracionalidad y debe someterse para que surja la civilización? El Estado procura una lucha constante no para destruir la fuerza irracional que trae consigo todo ciudadano, sino más bien para manipularla y guiarla hacia el bien social. No representa una guerra sin cuartel, sino una aspiración del Estado para tratar de medir la magnitud de los medios con los cuales los ciudadanos contarán y la fuerza de su voluntad, si es que deciden seguir el camino de la disidencia propia de su *estado de naturaleza* que precede a lo social.¹⁴

Max Weber nos dice al respecto <<El medio decisivo de la política es la violencia>>; las tareas de la política <<sólo pueden ser cumplidas mediante la fuerza>>¹⁵ El *Poder* maquiavélico se encuentra en relación esencial con los grupos sociales antagónicos y su relación fundamental frente a ellos será su armonización y entendimiento, pues se constituye como mediador de los conflictos sociales <<En un posible conflicto entre poderosos y débiles, realmente es el pueblo el que gana con esta mediación: el pueblo solicita la fuerza del Poder, que resulta un mal necesario. No obstante un bien por otra parte, pues si se le compara con la fuerza que procede del grupo de los poderosos; en los poderosos ve el pueblo a su enemigo y en el *Poder* a su aliado. Pero no se excluye que los poderosos teman al pueblo y terminen solicitando la intervención del

¹² Véase Von Clausewitz Karl, *De la guerra*, p. 11.

¹³ En la República platónica parece que la excelencia de una sociedad está condicionado a que se controle lo erótico concebido como la fuerza que puede conquistar el miedo a la muerte, puesto que *Eros* puede engendrar tanto la virtud como el vicio y es ciego ante la moral, Marino López Antonio, *Eros y Hermenéutica platónica*, p. 40, 76.

¹⁴ Véase *Ibid.*, p. 12.

¹⁵ *Op. cit.*, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1967, pp. 165 y 171.

Poder>>¹⁶. Existe una necesidad del Estado frente a un grupo social inmaduro, donde las relaciones al interior de la ciudad requieren de un gobierno que los ayude a superar sus pasiones.

I.IV Comparación.

La observación de la naturaleza humana representa el punto de apoyo de ambas teorías de lo político. Sin embargo ambos autores no la conciben igual, o al menos así parece. Platón concibe el Estado como copia de un posible orden del alma compuesta, es decir proveniente, en última instancia de la naturaleza del ser interno del hombre. Para descubrir la naturaleza humana el griego debe fundamentar, ante todo la posible relación de la psique con el bien supremo, de suerte que todo: el Estado, la psique humana, la posible diferencia social natural etc., poseen una función, una razón de ser al interior de un todo y no se les puede estudiar como pedazos particulares lejos de lo demás porque perderían su sentido natural. La naturaleza consta de tres partes: la racional, la irascible y la concupiscible, de suerte que el Estado se ha de organizar a semejanza de un posible orden natural que descubre la mente humana por la vía racional. El rey filósofo debe gobernar consecuencia de su actitud para poder trascender y dominar su parte irracional, y entregarse a la vida contemplativa y llegar al pleno conocimiento del último principio. Los gobernados deben dejarse gobernar por quien ha superado los límites irracionales y sabe el mejor modo para lograr el bien colectivo.

Para Maquiavelo, el hombre es perverso y únicamente la fuerza podría generar lo bueno. El florentino se mueve intuitivamente, con objeto de dar soluciones prácticas a los problemas de la política. Se concibe una naturaleza perversa humana, sin embargo, la aspiración a algo bueno para lo social parece inferir la posibilidad de lo bueno para la ley social. No obstante, no se podría saltar de *nomos* o ley humana, a naturaleza como si existiera una relación de identidad entre ambas. Recuérdese que uno de los fundamentos sobre los cuales se debe gobernar, según el florentino, es la apariencia, de suerte que la ley social podría consistir en cuentos que llevan el propósito de manipular y tener contenta a *la masa*. Parece que en la teoría de Maquiavelo, el gobernante vive y se desarrolla condicionado por la naturaleza, mientras que el gobernado está condicionado sólo por la ley social. Lo que los separa a unos y a otros es su fuerza natural para tratar de superar las contradicciones que la naturaleza pone en su camino, de suerte que quien gobierna debe controlar mayormente sus impulsos irracionales que lo hacen ser mejor que el gobernado, de suerte que existe un dominio posible tanto de sí mismo como de los demás por parte de quien merece gobernar.

Si en Maquiavelo la experiencia, la lección de las cosas modernas y la lectura de los clásicos son vistas como aprendizajes, eso nos lleva a considerar que, el estudio de la escisión entre la ética normativa y la política moderna, debe tener de algún modo su origen en la incapacidad del saber especulativo para

¹⁶ Op. cit., Revista Pensamiento, número 187, vol. 47 1991, Art: *El ensimismamiento del Poder*, p. 269.

determinar por entero la acción social de los gobernados, por ello, la fortuna es un accidente, consecuencia del mundo pasional en que viven los gobernados, contra el cual debe luchar el político moderno hasta lograr controlarlo. Sostengo que el poder maquiavélico es tan sólo medio, en un primer momento para cimentar y asegurar el Estado, pero una vez que el político toma el poder, se enfrentará a los elementos éticos que no puede dejar de lado, como son el derecho, la libertad, la justicia social, etc., lo cual, catalogo, es una trascendencia de las pasiones hacia la razón. En cierto modo observamos el paso de la naturaleza pasional a la racional individual y públicamente. Como vemos, existe mucha semejanza de método entre Platón y Maquiavelo en lo que concierne a la naturaleza del hombre. En ambos autores se conocía muy bien los efectos de las pasiones naturales en los gobernados que hace difícil determinar la acción humana inmersa en la ciudad. Las pasiones humanas, adquieren una distinción irracional, en consecuencia, sea en la teoría platónica como la de Maquiavelo, el político antes de desear controlar y conservar la unidad del Estado, debe, en principio conocer la naturaleza de la masa que se ha de gobernar, y después intentar asegurar a partir del uso de la apariencia y la violencia que le aseguren control estable sobre el instinto irracional de las masas.

II. Comparación acerca del origen del Estado.

II.I Platón.

El Estado es una copia de la estructura del alma humana, de suerte que tiene su origen por una parte en lo natural, puesto que el hombre no puede manifestar otra cosa sino su propia naturaleza, y por otra parte en lo artificial, en el sentido de que es una representación artificial construida por el hombre. Existe un régimen mejor y uno peor que la rueda de la necesidad se encarga de manifestar en la historia, sin embargo, todas estas variaciones de la organización social se soporta sobre la base de una sola que es primigenia y ontológica, por lo tanto se encuentra fuera del devenir. La mente es la única capaz de trascender la realidad visible y encontrar los *eide*. ¿Cómo es posible que la mente reconozca primero, y luego alcance lo que es siempre idéntico a sí mismo, a no ser que contenga dentro de sí algo de la misma especie? El objeto de conocimiento, en este caso los *eide*, debe tener alguna semejanza con el proceso de conocimiento (*epistéme*), de suerte que se pueda aplicar la regla que tanto Aristóteles como Platón enuncian: << lo inmortal va enlazado con lo mortal >>¹⁷, y <<lo semejante atrae siempre a lo semejante >>¹⁸. Es extraño, sin embargo, cuando el hombre es conducido, en su afán por tratar de interpretar la naturaleza oculta de las cosas, como diría Giorgio Colli, es transportado al interior de la psique humana. El filósofo, al aspirar llegar a contemplar

¹⁷ Op. cit., *Acerca del cielo*, 270 b9.

¹⁸ Op. cit., *Rep.* 225 c; *Timeo* 45 c.

el fundamento último del mundo que gusta de estar oculto, se desenvuelve en la interioridad del alma, que parece permanecer oculta, a la base de todo conocimiento posible, sin embargo, la psique no pertenece, en modo alguno a ese mundo que es sólo tejido ilusorio.¹⁹

Platón establece que la mente posee algo divino²⁰ y Aristóteles en su tratado *Ética Nicomáquea*, al hablar de la felicidad perfecta, afirma que la actividad de la mente llamada *contemplación* parece ser fin en sí misma, pues otorga al hombre *autarquía, ocio y la ausencia de fatiga*, de suerte que parece ser actividad que tiene como **objeto la parte divina del alma**.²¹ En *Acerca del alma*, al estudiar cómo se lleva a cabo el pensamiento, Aristóteles determina dos tipos posibles de intelectos: *el pasivo y el activo*, el primero es corruptible y donde se arraigan las imágenes; el segundo es lo que tiene de inmortal el hombre, no es humano y no tiene recuerdo después de la muerte.²² En el hombre, existe, parece, un *modo de ser peculiar* capaz de poseer ocio y que dirige sus aspiraciones (competencia), para poner frente a la mirada *los primeros principios de la realidad* que, claro está son eternos.²³ Si a algo corresponde ser nuestra esencia, es a lo primigenio que debe ser simple, entonces inmortal.²⁴ El alma tripartita no puede ser de ningún modo inmortal, pues en la lógica argumentativa platónica, esa alma no es simple, sino compuesta; es decir, que para que algo pueda ser inmortal su constitución debe ser simple. Con el argumento precedente, parece ser que el alma verdadera no es propiamente la tripartita, ni mucho menos la que se encuentra unida al cuerpo, sino más bien, su realidad verdadera todavía tiene que ser develada y eso es lo que pretende el proceso de conocimiento, puesto que ella finalmente es simple. El alma es inmortal y jamás perece (*Rep. X, 608 d*), además, el mal como la injusticia, la inmoderación, la cobardía y la ignorancia, pueden envilecerla, pero no disolverla ni destruirla, sino únicamente la llevan a la muerte más rápido, es decir la separan del cuerpo (*Rep. X, 609 b, c, d*).

El proceso de conocimiento por el cual el alma trascenderá su propia imagen primitiva y perecedera, debe ser el camino mediante el cual, ésta puede conocer su esencia simple, depurándose de todo cuanto envicia y encubre su verdadera naturaleza mediante el razonamiento: <<Hacia su amor a la sabiduría; y debemos advertir a qué objetos alcanza y a qué compañía apunta, dada su afinidad con lo divino, inmortal y siempre existente, así como qué llegaría a ser si siguiese a algo de tal índole y fuera llevada por este impulso fuera del mar en el que ahora está, desnudándose de las piedras y conchas que actualmente la cubren –porque hace sus festines en la tierra- y que crecen a su alrededor, como abundancia terrosa y pétreo, a causa de estos festines que son llamados ‘bienaventurados’. Entonces se verá su verdadera naturaleza, y si es compuesta o simple en su forma, qué es ella y cómo es. Pienso que por el momento hemos descrito razonablemente sus afecciones y formas durante la vida humana.>> (*Rep., X, 611 e, 612 a*). De algún modo los *eide* deben estar

¹⁹ Véase *El nacimiento de la filosofía*, p. 72-73.

²⁰ Véase *Rep. 620 e; Fedro*, 247 d.

²¹ Véase *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177 B 15-30.

²² Véase *Acerca del alma 430 a 15*. Ingemar Düring, *Aristóteles*, p. 900.

²³ Véase Heidegger, *¿Qué es eso de filosofía?*, p. 34.

²⁴ Véase *Rep. X, 608 d; Rep. X, 611 b, c*

implícitos en la verdadera naturaleza del alma, aunque creados por la idea de Bien. Entonces el objeto del proceso de conocimiento, pretende conocer la naturaleza del hombre en tanto divina.

El Estado, en tanto imagen de la estructura compuesta del alma tripartita, es una copia imperfecta y quizá la realidad más baja en la cual se puede desarrollar el ser humano. En la imagen de la caverna la realidad inferior son las sombras, y esa realidad aunque visible para nosotros no es la única, de suerte que es una de las realidades de la psique donde existe sólo la opinión. El Estado en esta realidad está mayormente deformado y requiere del rey filósofo que lo acerque mayormente a su realidad primera.

II.II Maquiavelo.

Maquiavelo, en tanto político, es más práctico y su reflexión se dirige a tratar de concretar la unidad del Estado. El origen del mundo vio a los hombres vivir dispersos cuando eran pocos, semejantes a las fieras;²⁵ esto es lo natural, mejor por ser primigenio frente a lo social. Lo social, si pensamos, en un primer momento, no es natural y lo verdaderamente natural precede a lo social, de suerte que la ley social se encuentra en contradicción con la naturaleza humana. Sin embargo, analicemos mayormente la propuesta de Maquiavelo antes de sacar conclusiones. Los hombres, en un principio, vivieron dispersos semejantes a las fieras, de suerte que no existía derecho, moralidad ni sociedad y en cambio, existía una inseguridad plena, pues el hombre podría perecer en manos de una fiera o de un semejante. La vida natural era mucho más intensa y más verdadera, la sobrevivencia pendía de un hilo y la muerte podía venir repentina; se infiere que el resultado fue que se distinguieron los hombres por su sobrevivencia. Existe, parece ser, una fuerza natural inscrita al interior de los hombres, cuyo desarrollo posible es gracias a la guerra que, utilizando las palabras de Heráclito: << a unos los muestra como dioses y a otros como hombres, a unos los hace esclavos y a otros libres >>²⁶, a unos los muestra más fuertes que a otros. A primera vista se deduce que la naturaleza humana promueve la desigualdad y la guerra; pero si esto es así, entonces se contrapone a lo social.

Lo social surgió como una necesidad puesto que los hombres al multiplicarse se reunieron para protegerse, eligieron al más fuerte y mejor y lo hicieron su gobernante. La justicia nace cuando el hombre se da cuenta que requiere una mediación entre rencores y disputas interpersonales, una *fuerza* capaz de arreglarlo. Para que el Estado surgiera fue necesario que en el alma humana despertaran sentimientos de lo bueno y justo.²⁷ El Estado no pudo haber nacido gracias a una imposición que trascendiera la naturaleza humana, puesto que, de lo contrario, ya hubiera desaparecido desde hace mucho tiempo. El origen posible de lo social debió haber sido consecuencia de que el hombre descubrió otro ámbito distinto de la naturaleza

²⁵ Discursos..., libro I, capítulo II, p. 35.

²⁶ Cit. op., *Los filósofos presocráticos*, Fr. 212, p. 282.

²⁷ Véase Menzel Adolf, *Calicles, contribución a la teoría del derecho del más fuerte*, p. 17.

humana, de suerte que el terreno ético y del derecho no pertenece al ámbito del poder mismo, sino a su propia superación, cuando éste ha conquistado la estabilidad. Maquiavelo no esgrime la tesis de regresar a los orígenes del Estado para implantar el terror y la violencia de la naturaleza primaria del hombre, no toma la naturaleza del Poder como fin en sí mismo, sino tan sólo como un medio, es decir que si lo bueno y justo pueden regresar al Estado es gracias a que los hombres podemos tomar conciencia nuevamente del papel tan importante que juega. La guerra a la que nuestro estado de naturaleza nos impulsa, parece decirnos el florentino, no abarca la totalidad de la naturaleza humana, sino sólo una parte, puesto que lo originario de lo social no se puede contraponer con la naturaleza, ya que eso hubiera provocado su degradación y desaparición desde hace mucho tiempo atrás. El Estado como resultado de esa naturaleza de algún modo, se mueve como un anfibio, tanto en el ámbito de la naturaleza, la fuerza, guerra, etc., como en el del derecho, la ética y la justicia social.

II.III Comparación.

Para Platón con una teoría más profunda, el origen del Estado está en el ser interno del hombre; la única forma de llegar a conocer su naturaleza es vía autoconocimiento de uno mismo. El conocimiento racional es discriminación predicativa de las cosas que hacen ser a un objeto lo que realmente es y no lo que no le compete ser. La claridad de pensamiento hace ver una dualidad natural que compone la psique humana: la parte irracional, la racional y una parte intermedia, la irascible. Por naturaleza la parte racional debe gobernar al individuo sobre la irracional, se sigue lo mismo para el Estado puesto que éste es copia del primero. El gobierno racional del Estado no se ha consumado, puesto que el conflicto y el desorden siguen complicando el sueño de la comunidad justa. La comunidad más que una realidad parece una utopía, pues al filósofo no le interesa gobernar y los no-filósofos están muy lejos de decidir que lo haga. Las ciudades se desarrollan sobre la base de las apetencias y el lujo, la irracionalidad impera en la política que se muestra entregada al accidente y a los frenéticos impulsos pasionales. ¿Cómo arrancar el vicio y las injusticias de lo social vía persuasiva únicamente cuando fuerzas inerciales se oponen a la justicia y al derecho? ¿Acaso es factible mediante un cataclismo hacer desaparecer los Estados injustos y levantar sobre sus cenizas la ciudad ideal?.

Para Maquiavelo el Estado surge como una necesidad frente a la adversidad del hombre. El florentino percibe intuitivamente que el hombre se deja llevar por las apariencias y la irracionalidad instintiva. La irracionalidad domina la política, de suerte que más que un trato noble dirigido a hombres aparentemente racionales, se les debe dirigir con la coacción y la persuasión para mantener el orden y la estabilidad en un Estado. La idealidad de la teoría política es vista por Maquiavelo como una utopía, pues él es hombre de Estado e imprime un carácter de utilidad a los mecanismos utilizados por el estadista para conservar la

unidad y grandeza del Estado. Hay hombres que merecen ser gobernantes, en quienes reside la fuerza natural para impulsar creaciones posibles de convivencia. Tanto Platón como el florentino vislumbran que lo social se ha desarrollado sobre una base irracional únicamente, sin embargo ambos proponen una vía para alcanzar la estabilidad: Platón propone que gobierne el rey filósofo con la ayuda de la clase guerrera, sin embargo en el diálogo *Las Leyes* parece ya no gustarle tanto la idea. Por su parte para Maquiavelo el más fuerte y mejor debe gobernar. Ambos autores concuerdan en que el gobernante debe poseer, por una parte *la capacidad* y por otro *el gusto*.

Para el griego, *la capacidad*, en tanto posibilidad de llevar a efecto el aprendizaje de los primeros principios es vital importancia; la educación que absorbe la mayor parte de la vida del filósofo, tanto en la gimnástica como en la música discriminarían al hombre apto; quien posee la mayor *fuerza* interna (*Eros*) que lo hace perder el miedo a la muerte, es él único que pueden llegar a salir de la caverna, luego de lo cual regresar para gobernar la ciudad. Para Maquiavelo, el orden político real es cuidado por el grupo hegemónico del poder que impone lo que conviene, de suerte que según su criterio, lo justo es lo útil al más competente.²⁸ Existe la sociedad concreta cuyo objeto no es propiamente la guerra o la virtud total, sino la estabilidad cuando los más competentes en fuerza y estrategia dominan. Se legitima por naturaleza que el poder mayor sea el origen del derecho, de suerte que la ley debe dominar sirviéndose de la autoridad.²⁹ Para el florentino el joven apto para gobernar debe regresar su mirada a la patria originaria *Roma* y traer nuevamente la educación que dio brillo y dignidad a un pueblo. El cristianismo ha hecho débiles y afeminados a los hombres, por ello se debe regresar la mirada a lo originario para sanar al Estado que para ese momento se encuentra en crisis. Existe mucha confianza, por parte de Maquiavelo, en ciertos hombres capaces de imponer su liderazgo sobre el pueblo cuando la república se está desmembrando, quienes deben establecer su hegemonía en el poder y saber estabilizar al pueblo según la coacción y el cálculo.

Sin embargo Platón aspira contemplar el objeto ético mientras que Maquiavelo sólo conquistar y conservar el poder para conservar la estabilidad y unidad del Estado. Sin embargo ambos parecen estar de acuerdo en que el Estado tiene su origen en la necesidad de instituir el poder, de suerte que éste debe representar un modo en que el hombre puede llegar a autodomarse, pues quien no puede gobernarse así mismo requiere de la ayuda de “*otro*” que pueda cumplir con esa función. Sólo quien puede llegar a dominar sus pasiones, puede hacer que otros sigan su mismo camino, de suerte que el primero deberá guiar a los segundos quienes son incompetentes por sí y para sí mismos. El poder, en cierto modo es intermediario para aplacar y dirigir las pasiones ciegas, tanto del gobernante como del gobernado y no es un fin en sí mismo, en el sentido de que, cuando se le posee, se acabó la hazaña y no hay otra cosa que hacer. Más bien

²⁸ Véase *Leyes* 714c.

²⁹ Véase *Calicles*, *contribución a la teoría del derecho del más fuerte*, p. 61.

despiertan en ese momento otra parte de la naturaleza humana acorde con: la ética y el derecho que llenan mayormente al individuo y a lo social a la necesidad de la convivencia.

III. Vida activa y vida contemplativa.

III.I Platón: *Ethos* condiciona el Cratos.

En el libro II de la *República*, una vez que Sócrates ha salido victorioso, al hacer ver las fallas de las tres argumentaciones sobre la justicia en el libro I, empieza el verdadero diálogo entre Sócrates y los mejores, a saber, Glaucón y Adimanto. Los hermanos incitarán a Sócrates para que explique qué es la justicia y su contraria en sí mismas, y cuál es su respectiva afección en el alma, para ello, le exponen lo que la mayoría opina acerca de ellas. La postura de ambos parientes sobre la justicia, no cabe duda que representa la opinión de la vida común y corriente, pues cobra matices útiles y prácticos. Sin que pueda ser comprometida mi opinión, el libro II se halla sobre la base de la verdadera lucha que principia, por un lado el ámbito *de la utilidad práctica que aspira consumarse en el poder político*; ésta postura la asumen Glaucón y Adimanto; por otro lado, el ámbito de *la filosofía*, que se consumaría en la posesión del saber, representada por Sócrates en el diálogo. Si tomo la postura de que el hijo de Sofronisco, representa a la filosofía en el diálogo, es a consecuencia de que él defenderá más adelante la cualidad del filósofo para gobernar. En el libro II, parece establecerse dos modos de vida que adopta el hombre que parecen contraponerse: *el útil y práctico que adopta el hombre irreflexivo, y el de la filosofía que adopta el hombre libre*.

Platón defiende la tesis de que el hombre es bueno por naturaleza, sin embargo no puede desaparecer totalmente la tesis de Trasímaco, Glaucón y Adimanto en la *República* y de Calicles en el *Gorgias* acerca del derecho del más fuerte por naturaleza. Ambas posturas más que, superior una de la otra se complementan, puesto que hacen referencia a dos modos de vida que se implican una con otra ya que el saber del filósofo sería superfluo si no tuviera a los no-filósofos para poder ordenarlos según su naturaleza, y qué sería de la masa si no tuvieran un líder quien satisface su naturaleza, ambas modos de ser participan de la naturaleza humana. Existen dos modos distintos de ser de la vida humana, en uno de los cuales, la *vida útil y práctica*, se desarrolla *el poder*, apela al instinto y se deja llevar por las concupiscencias. No se podría afirmar que el filósofo no estaría afectado por este modo de vida, sino que éste tendría la competencia de superarlo y mediante la reflexión contemplar los *eide*, de suerte que, aunque, el ámbito del *poder* y del *saber* se contradicen, pertenecen ambos a la naturaleza humana, de suerte que la convivencia entre ambos es posible siempre y cuando cada cual desarrolle la función que le corresponde naturalmente.

El filosofar, nos dice Platón, es un *modo de ser* del hombre que obra por *desinterés práctico*, por lo tanto y encima de todo, su obrar se comporta libre y se distingue y separa del obrar del *hombre común y corriente que persigue un objetivo utilitario*.³⁰ Se distinguen *dos modos de vida* que poseen su propia peculiaridad: uno en el que la utilidad de la vida práctica es más importante, es decir la comida, el vestido, la economía, la fama, etc., son más importantes que la cultura, la reflexión, etc. Por otra parte, existe otro modo de vida que mira por cosas más allá de la inmediatez de la vida útil, y es la *la filosofía* a la que no interesa en demasía la primera forma de vida, de suerte que ésta distingue su peculiaridad al desear saber sobre cosas intangibles como los *primeros principios* que dieron origen al mundo. La anécdota de *Tales*, cuando, mirando el cielo, no mira lo que hay bajo sus pies, demuestra que el filósofo, a comparación de la sirvienta tracia que se ríe de él, por su condición, es distinto; su estado, lo hace ir más allá de su inmediatez sensible, no mira por lo que ha de comer o beber hoy o mañana, sino que desarrolla su reflexión; sabe de *libertad, ocio y es capaz de llegar a la verdad* ³¹. *Las artes libres* surgen por un estado de *relajación, de soltura, de abandono de sí*, ³² *semejante a una actitud de abandono de un hombre que duerme, quien, según Heráclito, actúa y coopera en el acontecer del cósmos*.³³ La peculiaridad del filósofo radica en su deseo natural y ferviente de conocer, de aspirar trascender su realidad sensible y saber, mediante su inteligencia, acerca de los primeros principios que soportan la realidad del mundo (*Rep. 620 e*). Es como si el filósofo buscara regresar a lo auténtico, hacia la divinidad³⁴ residente en sí mismo, pero es una aspiración que lleva a cabo la mente únicamente.³⁵ En el diálogo *Fedro*, Platón afirma que en el lugar supraceleste se dice del alma:

³⁰ <<Que los que han rodado desde jóvenes por tribunales y lugares semejantes parecen haber sido educados como criados, si los comparas con hombres libres, educados en la filosofía y en esta clase de ocupaciones(...) *Estos últimos disfrutaban del tiempo libre al que tu hacías referencia y sus discursos los componen en paz y en tiempo de ocio*(...) Y no les preocupa nada de la extensión o la brevedad de sus razonamientos, sino solamente alcanzar la verdad (...) Ocurre, más bien, que en realidad solo su cuerpo está y reside en la ciudad, mientras que su pensamiento estima que todas estas cosas tienen muy poca o ninguna importancia y vuela por encima de ellas con desprecio(...) Todo lo investiga buscando la naturaleza entera de los seres que componen el todo, sin detenerse en ninguna de las cosas que le son próximas(...) cuando una persona así en sus relaciones particulares o públicas con los demás se ve obligada a hablar, en el tribunal o en cualquier otra parte, de las cosas que tiene a sus pies y delante de los ojos, da que reír no solo a las tracias sino al resto del pueblo. Caerá en pozos y en toda clase de dificultades debido a su inexperiencia, y su terrible torpeza da una imagen de necedad(...) El primero que ha sido educado realmente en la libertad y en el ocio, es precisamente el que tú llamas filósofo.>>(*Teeteto*, 173, 174, 175). Aristóteles concibe al filósofo, al igual que Platón, como aquel que está separado de todo interés práctico, de suerte que el filosofar sólo es posible cuando el hombre ha trascendido el mundo del interés práctico. Cf. Aristóteles. *Metafísica*, 98,2b20; Cf. Pieper Josef, *El ocio y la vida intelectual*, p. 82.

³¹ En su diálogo la *República*, Platón vuelve a remarcar esta idea acerca del filósofo<<Del filósofo, por tanto, diremos que apetece la sabiduría, no en parte sí y en parte no, sino por entero(...) Pero al que con mejor voluntad quiere gustar de todas la ciencias, a quien un alegre impulso lleva a estudiar sin saciarse nunca, a éste le llamamos con justicia filósofo.>>(*Rep. 475*). El nacimiento de la filosofía, para Aristóteles está condicionada a la posesión del ocio. Cf. *Metafísica* 981b 20-25.

³² Véase Pieper Josef, *El ocio y la vida intelectual*, p. 46.

³³ Véase *Los filósofos presocráticos: Heráclito* Fr. 75, p. 300.

³⁴ Catalogo divinidad, si no fuera muy comprometida mi opinión, como el desconocimiento que tiene el intelecto de sí mismo y de la naturaleza oculta de las cosas. Aristóteles en *Ética Nicomáquea*, al hablar de la felicidad perfecta, afirma que la actividad de la mente llamada *contemplación* parece ser fin en sí misma, pues otorga al hombre *autarquía, ocio y la ausencia de fatiga*, de suerte que parece ser actividad que tiene como **objeto la parte divina del alma**. Cf. *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177 B 15-30.

³⁵ Aristóteles determina dos tipos posibles de intelectos: *el pasivo y el activo*, el primero es corruptible y donde se arraigan las imágenes; el segundo es lo que tiene de inmortal el hombre, no es humano y no tiene recuerdo después de la muerte. En el hombre, existe, parece, un *modo de ser peculiar* capaz de poseer ocio y que dirige sus aspiraciones(competencia), para poner frente a la

*mientras allí mira beatíficamente lo verdadero existente, se alimenta al propio tiempo.*³⁶ El alma filosófica es capaz de trascender la inmediatez sensible para llegar a *contemplar* lo que permanece en el devenir, de suerte que tenemos que el proceso de *reflexión filosófica* es muy peculiar,³⁷ pues el intelecto trasciende el ámbito de los sentidos, en consecuencia, debe superar los problemas cotidianos, se infiere que, para poder reflexionar y aspirar alcanzar la verdad el hombre debe estar relajado, en posesión de *ocio*, que no puede ser más que *una especie de estado de reposo de la ment*. Tan larga argumentación es hecha únicamente con el propósito de legitimar la creación del grupo que tomará el poder político y la afirmación de que el *ethos* debe ante todo condicionar el poder político en Platón.

III.II. Maquiavelo: El *Cratos* condiciona la moral política.

Nicolás Maquiavelo, por su parte, inicia, la política en la edad moderna. Aunque varios políticos ya lo han estudiado sobremedida, no deja de llamar la atención el rompimiento tan drástico que tiene el poder político con la ética normativa de los filósofos clásicos. El objeto de la doctrina maquiavélica es *una enseñanza política*, por la cual, el gobernante se entregue a una disciplina rigurosa que le permita tomar conciencia de cómo debe gobernar y vivir. La hazaña del florentino se encuentra en el terreno de la educación hacia los hombres que merecen ser gobernantes. Para que sea posible tal fin, se debe romper con la filosofía política tradicional, haciendo una separación explícita entre la teoría y la ciencia política. En la política, no es lo mismo lo que se tiene y lo que se debería tener, es decir, entre la realidad política y la ética política, por lo tanto el florentino desea establecer que los clásicos han vivido en una utopía, al imaginar *Repúblicas* y *Principados* que nunca han sido vistos. Quizás Maquiavelo ha descubierto una cosa distinta que pasó desapercibida para Platón y Aristóteles en sus tratados de política; sin embargo, y aunque muchos críticos de Maquiavelo aseguren que éste ha tenido que dar nacimiento a una nueva moral para la política moderna, lo cierto, es que el asunto no es tan simple, y hasta me aventuraría a asegurar que el problema, aunque no con plena solución, estaba implícito en las obras clásicas, en específico en Platón, que es el autor

mirada *los primeros principios de la realidad* que, claro está son eternos. Cf. *Acerca del alma 430 a 15*. Ingemar Düring, *Aristóteles*, p. 900; Cf. Heidegger, *¿Qué es eso de filosofía?*, p. 34.

³⁶ *Fedro*, 247 d.

³⁷ Para Platón, la inteligencia trasciende la imagen, al desarrollarse en la noesis. En la Carta VII 344b, nos dice: <<Después de un largo trabajo, cuando uno se ha entregado a él, repentinamente aparece en el alma un fuego, como si saltara una chispa.>>. El *nous*, es el proceso que contacta la parte divina de la inteligencia. Ver Ingemar Düring, *Aristóteles*, p. 900.

que me ocupa, cuando éste en su diálogo *La República* aspira encontrar la coincidencia entre el saber filosófico y el poder político en la persona del rey filósofo, de algún modo espera, en primer lugar, determinar y conocer la naturaleza humana, para de ahí en adelante postular una regla que dirige, antecede y determina la acción humana hacia la obtención de su teleología.

Maquiavelo advierte la irracionalidad en que se desenvuelve la política y el hombre común, por lo cual no se le puede gobernar, suponiendo su racionalidad plena, con el rosario en la mano, sino a partir de la coacción y la persuasión. Lleva la política a un terreno concreto, se utiliza la mentira para mantener la concordia social, pues no es suficiente el uso de las buenas acciones como indicaría el plano ideal, para equilibrar las relaciones sociales, sino que es necesaria la “*apariencia*” para penetrar el mundo de los intereses particulares, *pues los hombres se guían más por la apariencia que por la realidad*. Para el florentino como para los humanistas del renacimiento, la vida contemplativa que espera la iluminación, pierde peso ante la falta de soluciones prácticas. Se postula el reino trascendente de Dios como un invento inalcanzable para los hombres, un fin último que no se realiza cabalmente en una situación concreta, una indeterminación que no asegura nada sólo una esclavitud como forma de vida. La voluntad es la única capaz de liberar de sus cadenas al hombre, por lo tanto éste se torna más activo, pues esto es beneplácito hasta de la fortuna que privilegia a este tipo de hombre. El horizonte del hombre se transforma, pues el objeto ya no es un reino trascendente, ni la posible llegada de una sociedad que puede ser plena, sino en una sociedad posible donde la voluntad humana juega un papel fundamental junto con la fortuna para concretar la posible sociedad de facto. Maquiavelo niega que vivir virtuosamente sea vivir con felicidad, y con esto antepone la ciencia a la teoría política. Nace una nueva moral política, pues se exige el empleo inteligente y severo a la vez de la virtud y del vicio, según lo exijan las circunstancias y eso, ha de ser un dominio racional práctico. La moral nueva se ha transformado, pues lo tradicionalmente malo puede generar un bien, pues lo bueno no existiría en tanto no pudiera apoyarse en su contrario. El ateo se enfrenta con la ética cristiana y la agrade asegurando que ha hecho al hombre débil y afeminado. La dirección de lo social se encuentra en crisis, y la mejor forma de poder transformarla para que no muera es regresarla a sus orígenes, es decir hacer ver al hombre que el origen del Estado es necesario, puesto que es el único que puede mantener lejos la inseguridad. El mal, en este sentido, es imprescindible para el mantenimiento del bien. La suposición de un bien absoluto se torna una quimera y el mal conquista un lugar dentro de la vida del hombre, quien para poder emanciparse de sus miedos lo debe mirar de frente y saber aceptarlo.

Ha nacido una moral que ha sido incrustada por el *Poder* político cuyo bien es la compatibilidad social, en cuyo seno se absorben todas las contradicciones. El Estado arregla las contradicciones al interior de la sociedad. La polarización social (ricos y pobres) será aminorada por los intereses comunes, es decir, la igualdad civil ante la ley. Si la política se ha de mover dentro del ámbito de la necesidad, la búsqueda del gobernante por vencer esa necesidad, se ha de abrir paso al esgrimir una moral del poder, es decir, a través de

una lucha constante con la necesidad, lo que llevará al político a tratar de perfeccionar el orden político y la libertad de los ciudadanos y la sociedad. Si a lo malo se le puede llamar bueno, el poder como fin último, en tanto universal que no excluye a ningún elemento de la sociedad civil es bueno, no para servirse a sí mismo, sino para hacerlo en beneficio de la sociedad. El Príncipe como representante del poder, guía a los ciudadanos a un bien supremo, por eso se justifican los medios empleados, puesto que el fin es bueno y esa bondad califica los medios empleados para obtenerlo.

III.III Comparación.

Existe una separación explícita entre la teoría y la ciencia política y tal diferencia pertenece al objeto que se pretende lograr. El objeto platónico no sólo pretende fundamentar el mejor régimen social, sino el fundamento último que hace posible poder llegar a racionalizar el comportamiento humano, es decir que no sólo busca lo que conviene a la realidad inmediata del hombre, sino también el por qué de esa realidad. Su teoría no se queda únicamente en un tratado político, sino trasciende en busca del principio del bien supremo en un terreno metafísico del mundo que pretende encontrar y racionalizar, para la comprensión del hombre. Mientras que para Platón la ética debe condicionar el poder político, para Maquiavelo el poder debe condicionar la estructura de la nueva moral. La irracionalidad en que se desenvuelve la condición humana hace que uno, el filósofo no mire por las soluciones inmediatas únicamente, sino que aspire conocer la realidad oculta y metafísica que otorga razón de ser a las cosas. La convicción platónica aspira a encontrar esa relación íntima posible del hombre con el ser en todos los ámbitos, por ello los diálogos políticos de Platón aspiran develar lo oculto de lo natural, lo que la realidad sensible no muestra, pues la auténtica naturaleza suele estar oculta. La fundamentación de lo social no pertenece a un terreno particular y sensible para la teoría política, sino a la posibilidad de relacionar el Estado con la naturaleza de la psique humana y ésta con el bien supremo en el extremo límite del ámbito inteligible, de suerte que lo político podrá ser conocido con verdad mientras se conozca su verdadero origen y no sólo como se desarrolla en una realidad irracional donde impera el beneficio personal.

La teoría de Maquiavelo no se aleja de la búsqueda de la unidad del Estado y de la imperiosa necesidad de conservar la estabilidad política concreta. Sin embargo baja mayormente sus expectativas pues se atiene a soluciones inmediatas y prácticas. El florentino mira sociedades que se debaten conforme a las pulsiones, de suerte que mira una condición humana que se muestra perversa, ciega y sin un ápice de racionalidad, por lo tanto se le debe guiar por la fuerza ahí donde la persuasión no tiene éxito. Maquiavelo parece tomar un rumbo que ya Trasímaco de Calcedonia y Glaucón muestran en el diálogo *República* de Platón. Para ellos el derecho lo impone el más fuerte. La naturaleza, nos dice Glaucón, nos impulsa a cometer antes de sufrir injusticias, y el cometerlas será un bien mientras que el padecerlas será un mal (*Rep.* 358 e). Glaucón afirma que la naturaleza de nuestras acciones es perversa. Hay una división tácita originada

por la experiencia de la injusticia: por un lado, aquellos hombres que por su incapacidad no logran esquivar la injusticia y la padecen, de los cuales surge el acuerdo de la justicia, legalidad que prohíbe sufrir o cometer injusticias (*Rep. 359 a*) y por otro, aquellos que sólo cometen injusticias y no las padecen. La necesidad de respetar la justicia sería conveniente para los débiles, mientras quien la quebrante impunemente, serán aquellos hombres que logren esquivar la pena de sufrir la injusticia, pero no así, de cometerla (*Rep. 359 b*), en ese tenor, la justicia será un bien si se le desea por sus consecuencias y no por sí misma. Parecería irremediable, según la postura que explica Glaucón que el hombre intentará continuamente burlar la justicia en sí misma, aparentando ser justo para beneficiarse de sus consecuencias, lo cual, le resultaría útil.

En el libro I de la *República*, el tercer interlocutor de Sócrates es el sofista Trasímaco, el cual sostiene la idea de que la justicia es el interés del más fuerte (*Rep. 338 c*), sin embargo su entrada a escena, más allá de ser peculiar hace dudar a Sócrates, no de sus propios razonamientos, sino de un elemento nuevo que se abre paso y descubre la acción como impulso desenfrenado. Se ha generado la más extrema contradicción entre el razonamiento socrático y la fuerza que impulsa al sofista que se presenta como el más puro deseo animal. El momento que está pasando puede representar una introducción a la verdadera lucha entre la utilidad práctica y la filosofía. El sofista sostiene la teoría, al igual que Glaucón, de que el derecho no es otra cosa más que lo que impone el más fuerte, es decir quien gobierna la ciudad (*Rep. 338 d*). Trasímaco no habla particularmente de la fuerza física, sino más bien de la mayor capacidad que debe poseer un hombre entre los demás para que represente el gobierno de la ciudad, sea el régimen que sea para dirigir la ciudad según su propia conveniencia. Las leyes que impondrá el gobierno a sus gobernados será el patrón de orden con lo cual se midan las acciones de todos los ciudadanos y a eso se ha de llamar justicia (*Rep. 338 e*), pero esas leyes son a conveniencia del gobernante (*Rep. 338 e*); entonces quiere decir que el gobernante fija para su propia conveniencia lo mejor, según él, para la ciudad que dirige. Con esto observamos que el fin de la propuesta del sofista se encamina hacia el interés de un ámbito particular de la ciudad.

Glaucón propone que la justicia para la mayoría es una clase de bien que se busca por sus efectos, es decir, por sus consecuencias y no por sí mismo, como por ejemplo: La curación de una enfermedad, o los beneficios de la gimnástica (*Rep. 357 b ; d*). A la justicia sólo se le amaría por sus consecuencias y en ese sentido, la apariencia de ser justos tendría un grado superior a las cosas en sí mismas, pues así lo demuestra la vida cotidiana, sería mayormente útil lo que se aparenta que una realidad en sí misma. La apariencia de justicia cobraría para la mayoría el más significativo modelo a seguir, de suerte que cualquier opinión sobre la justicia sería mejor, siempre y cuando encubriera lo que la justicia es realmente. El mito de Gíges muestra que la naturaleza humana que descubre Glaucón es la irracional. Existe un modo peculiar de interpretar la justicia, por una parte mirando la naturaleza irracional e inmediata que dirige su sentido al beneficio y placer propio.

La naturaleza perversa del hombre se encuentra implícita en Maquiavelo y en sentido estricto, el punto de partida tanto de Platón como del Florentino es ver una naturaleza contraria en el hombre; el primero conviene en una naturaleza buena, mientras que el segundo parte de la idea de una naturaleza perversa. El dominador natural para Maquiavelo, es quien posee ese derecho por nacimiento, por su impulso, su voluntad de poder, de igual modo como Calicles lo propone:

<< Llegará un hombre con la mente y la fuerza apropiadas y sacudirá y romperá las cadenas... y él, que era nuestro esclavo, se proclamará el dueño. Será la aurora del derecho del más fuerte.>> (*Calicles contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, p. 99.)

Los grandes hombres nacen, sólo falta guiarlos para conquistar y conservar el poder.³⁸ Existen dominador y dominado en el ámbito social, ahora bien quiénes son los que debieran gobernar, he ahí, por una parte la contradicción y por otra parte la semejanza entre ambos autores. Para Platón son los filósofos que después de una larga educación aprenden la habilidad para poder llegar a contemplar el origen de todo, la idea de bien. Para Maquiavelo son una especie de superhombres quienes poseen una supremacía espiritual, de suerte que la naturaleza humana debe contener tal para que pueda permanecer en la historia. El filósofo y el superhombre guardan cierto parentesco, en que ambos parecen poseer la competencia natural que los llama para gobernar, es decir que ambos parecen poseer esa fuerza natural superior a cualquier otro hombre que los llevará a trascender sus condiciones comunes.³⁹ No obstante en Platón el filósofo rey asume la función como una carga, por ello la necesidad de obligarlo a gobernar, mientras que en Maquiavelo son los más fuertes, los mejores e inteligentes los que deben tomar el mando de la sociedad, de suerte que en el florentino lo mejor pertenece a la fuerza y al valor que los coloca cerca del saber.

Si existe el gobierno por naturaleza, entonces el dominador debe cumplir una función. En Maquiavelo el gobernante establece las leyes en el propio interés de conservar y hacer fuerte el Estado. El poder máximo es, ciertamente para el florentino la condición de posibilidad para que el gobierno sea factible. El poder del gobernante debe ser una capacidad máxima en la política, es decir, que los más capaces para gobernar sean los que gobiernen y ellos, serán quienes dominen en mayor proporción el arte de la política y aquí podemos observar que Maquiavelo da utilidad práctica a esa capacidad sin antes conocer de lleno su verdadero propósito natural. El poder político se instituye como el que es capaz de dominar las voluntades inmersas en sociedad. El interés privado del gobernante, en este sentido no se identifica con el interés público, tal como en Platón si existe una identidad entre el bien público y privado.

En Maquiavelo se percibe que el gobernante tiene un fin particular, para su propio provecho que podría resultar al participar en la empresa como gobierno. La idea del florentino parece poner el mayor

³⁸ Véase *El Príncipe*, cap. VI, sobre Hieron de Siracusa; cap. VIII sobre otro tirano de Siracusa y cap. XVIII.

³⁹ Véase *Calicles, contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, p. 57.

énfasis en lo que sería la diferencia social, puesto que si en la ciudad hay quienes gobiernan y quienes son gobernados, entonces existe una negación de la condición de gobernante en sus gobernados, pues pertenecen a polos distintos. ¿Acaso no existe esta misma diferencia social en Platón cuando justifica la clase hegemónica de los filósofos? Existe una diferencia entre gobernados y gobernantes, pues mientras que los primeros viven condicionados por la ley natural, los segundos lo hacen condicionados por la ley social que los primeros les imponen. Si los gobernados viven en el grado inferior de su naturaleza, lo irracional, lo que puede diferenciar a los gobernantes de los gobernados naturalmente es que exista una naturaleza superior y humana que adquiera tanto el filósofo como los grandes hombres nacidos para gobernar en Maquiavelo, de suerte que esa fuerza interna, llámese *Eros* o como se llame, cumpla una función natural y específica que legitimaría la diferencia social, pues de lo contrario, la propuesta de Platón se tornaría superflua y el renacimiento de la idea del superhombre se vislumbraría en el horizonte, llevándonos a preparar para la guerra, medio por el cual ganaríamos el poder político y nos liberaríamos del dominio de los débiles.

Conclusión: Maquiavelo lleva un rompimiento tajante con la moral política de los clásicos, y en tal escisión, se resta valor a la vida contemplativa y se reafirma su contraria. El deseo de los clásicos, según el florentino no podría conseguir un buen gobierno de *hecho* sino tan sólo una utopía, por tanto para conquistar lo primero, se debe observar, según él, que el hombre es envidioso por naturaleza, de lo que se sigue que si el Estado debe ver por el interés común entonces debe convertirse en el mayor poder para obligar al hombre a ser bueno. El hombre no obedece, más que a la fuerza, la que supera y es mucho más efectiva que la persuasión. Si el hombre puede abandonar su estado irracional mediante el temor, eso quiere decir que en la naturaleza humana existiría en potencia algo bueno, pues de lo contrario, absolutamente nada podría sacar del hombre lo que no existe en él. Lo que Maquiavelo nos estaría diciendo es que la naturaleza del hombre que se observa es únicamente la irracional, puesto que éste se muestra perverso, de suerte que no podemos tratar a un hombre perverso con las ventajas de considerarlo racional. Sin embargo, la fuerza puede hacer bueno al hombre, se sigue que con temor el hombre puede superar su estado natural de irracionalidad. Platón utiliza la fuerza en su teoría política para calmar y controlar la irracionalidad humana en el pueblo bajo; de igual modo los guardianes que serán educados deberán superar sus deseos irracionales y desordenados a partir del ejercicio gimnástico que les dará posibilidad de resistir esos deseos. En ambos autores existe una lucha constante contra la irracionalidad humana, puesto que ésta se comporta como una fuerza al interior de la sociedad que debe ser controlada. La fuerza y la persuasión son mediadores necesarios capaces de actuar sobre la naturaleza del hombre y hacerlos mejores. No obstante, para Platón la naturaleza humana descubierta en su totalidad es buena, y pretende fundamentar la idea del bien en el extremo límite del ámbito inteligible; mientras que para Maquiavelo sólo la fuerza y persuasión mantienen y hacen posible la estabilidad social. Aunque ambos autores parecerían estar en extremos contrarios, lo cierto es que lo que los compromete es

intentar dar estabilidad, unidad y orden a la sociedad, cuya situación real se encuentra colapsada por los intereses particulares y la perversión humana.

Para Platón, la ética debe condicionar la vida social y ésta debe ser transmitida en la educación. Los filósofos son los únicos que podrán contemplar la verdad del último fundamento, por tanto se legitima una clase social hegemónica, los sabios; sin embargo ¿quién o qué validarían su actitud de sabio? Simplemente su modo de gobernar, la estabilidad y el acuerdo espontáneo. Para Maquiavelo, quienes merecen ser gobernantes se les debe educar, de lo cual se desprende que él encuentra una capacidad natural en ciertos hombre para gobernar, de lo que se sigue que tales hombres deben constituir un grupo hegemónico. El *filósofo rey* platónico y el *Príncipe* de Maquiavelo tienen mucha semejanza, puesto que, utilizan medios muy similares para consolidar su tarea, aunque al primero se le legitime como sabio antes que gobernante, y al segundo simplemente como gobernante natural. Lo cierto es que o el hombre ha degenerado más en comparación con la antigua Grecia, pues se concebía a hombres con mayor autodominio sobre sí mismos, o Maquiavelo tiene razón en el sentido de que son sólo utopías las teorías de los clásicos en torno a la política. Lo que no se puede negar es que existe la posibilidad que dentro de la naturaleza humana exista algo bueno como el derecho, la justicia, la ética, con lo cual se pueda consolidar una buena sociedad.

Conclusiones generales.

La génesis del Estado, según Platón, no pertenece a la realidad física, sino es producto de la psique humana, en tanto que es una imagen de la estructura del alma humana. Sin embargo, la respuesta a la interrogante por la naturaleza del Estado no termina ahí, puesto que el alma no es el último fundamento o principio que podría fundamentar todo lo que es y existe. La pregunta que surge en principio por el interés acerca de la organización social se extiende mientras la investigación va avanzando. ¿De dónde descende el concepto de *relación* y en consecuencia de *orden* que nuestra inteligencia establece al pensar acerca de las cosas? ¿Podría haber un último fundamento sobre la base del cual la inteligencia pudiera descender deductivamente para establecer la verdad sobre el Estado? Platón asegura un ámbito del cual participa la inteligencia humana, invisible para el ojo físico, pero visible al intelecto. El ámbito de los *eide* se encuentra inscrito fuera del dominio del tiempo y la corrupción, por tanto es imperecedero y siempre el mismo. Si la inteligencia humana participa de ambos ámbitos el corruptible y el que siempre es, entonces es mediadora entre uno y otro. Las ideas de *relación* y *orden* no proviene de ninguno de los dos ámbitos, sino que más bien son efecto o producto de la intermediación entre ambos realizada por la inteligencia humana.

Maquiavelo, aunque reflexiona más prácticamente acerca de la naturaleza del Estado, decide que, llegó un momento que los hombres se cansaron de vivir en la inseguridad propia del estado de naturaleza, por tanto crearon la primer sociedad humana eligiendo al más fuerte y de mayor coraje para que los gobernase y les proporcionara seguridad. A la creación del Estado le antecede su posibilidad natural, de suerte que, tratando de no despegarnos de las ideas del florentino, la necesidad hace surgir lo bueno del hombre; si el hombre posee algo bueno por naturaleza, se sigue que su naturaleza no es sólo perversa. Si es posible obligar a que el hombre trascienda su perversión natural y acceda a lo mejor de sí, quiere decir que lo bueno en el hombre por naturaleza puede alcanzarse por una necesidad que lo haga observarlo. El Estado surge por una necesidad, causada por la contradicción existencial de la inseguridad, lo que nos lleva a inferir que el hombre en momentos esporádicos posee la capacidad de regular su estado instintivo, de suerte que la posible inteligencia diferencia al hombre de ser sólo animal rapaz. La inteligencia regula y evita que el hombre llegue a su exterminio total. La necesidad hizo que la masa cobrara conciencia de su condición, de suerte que, si puede haber algo que puede subordinar la animalidad humana, ese algo debe estar por encima en jerarquía psíquica de lo que ha de gobernar. Lo posible de ser gobernado, en este caso la perversidad humana, debe tener relación íntima con su posible gobierno, para que se sustente una estructuración de la psique humana por naturaleza, de suerte que se legitime la sicología de la masa acerca de que no puede existir naturalmente una masa sin un líder. El líder colectivo, en tanto institución sería el Estado.

Si existe alguna diferencia entre naturaleza y convención, el único parámetro que podría medir tal discordancia en el Estado sería el saber y la experiencia del filósofo en Platón, o de los grandes hombres en Maquiavelo. El Estado es, por una parte natural, puesto que la psique no puede construir algo más allá de su propia naturaleza, y por otra parte es artificial, puesto que contiene imperfecciones que no pertenecen a la naturaleza humana sino a la imprecisión e incertidumbre que la falta de inteligencia y experiencia de hombres guiados únicamente por sus pasiones imponen. Platón pone como contradictorias el saber y el poder político, el primero es virtud del filósofo, mientras que el segundo lo impone la necesidad para tratar de controlar la irracionalidad humana. Si no existiera la naturaleza filosófica, la condición humana se comportaría perversa contra todo y contra todos, de suerte que la ciudad tal como la propone la teoría platónica no existiría, es más tampoco lo haría lo social. La naturaleza filosófica proviene del principio primigenio del cual proviene todo lo que es y existe, el ser. El bien es lo más luminoso del ser, por lo tanto, quien quiera establecer un Estado justo, primero ha de tratar de trascender las realidades ontológicas que lo separan de la posibilidad de contemplar la idea de bien. Quien no ha nacido filósofo se debe subordinar a quien sí. Existe, parece ser, una intención platónica de legitimar la hegemonía del grupo dominante, aunque sean los sabios. ¿Porqué existe una imperiosa necesidad de legitimar un grupo que domine? Observando los peores vicios que la política de su tiempo imprimía en la ciudad, Platón determina que la condición humana está gobernada por las pasiones más irracionales que evitan la justicia social. La convicción ética del autor le llevan a tratar de enderezar el camino del derecho, a partir de una reorientación educativa de los jóvenes. La educación juega un papel sumamente importante, pues para tratar de cambiar el rumbo de un Estado, primero se deberá tratar de cambiar al hombre individual. La teoría platónica acerca de la educación es eminente para el futuro de un Estado, puesto que, también Maquiavelo basa su teoría en la educación de los jóvenes que merecen ser gobernantes.

Existen en dos distintas épocas, tanto de Platón como de Maquiavelo, problemas de corrupción y de la peor irracionalidad humana, y es sorprendente que ambos autores para tratar de resolver el caos para bien, planteen de principio la necesidad de transformar *la educación* de los jóvenes. Tanto el vicio como los buenos valores pueden penetrar y transformar lo social. La educación para Platón puede conducir al filósofo puro a que pueda salir de la caverna cuando ha dominado la ciencia dialéctica y contemplar la idea de bien en el extremo límite del ámbito inteligible. Maquiavelo tiene confianza en los grandes hombres, quienes pueden construir el derecho y la justicia social, y la educación está dirigida a ellos que poseen la capacidad suficiente para conducir un Estado. Existe una fuerza natural interna a los grandes hombres o filósofos, trátase de quien se trate según el autor; lo que no podemos dejar pasar de lado es que ambos teóricos están a favor de la diferencia natural entre los hombres. No se comulga con la idea de una igualdad social, sino que la ley (*nomos*) parece diferir con lo natural (*physis*), de suerte que esta última es encubierta con la apariencia política. El objeto inmediato del florentino, es retomar en la educación las enseñanzas de los grandes pueblos

en antaño, sin embargo retoma al pueblo romano como emblema ideológico, no sin antes menospreciar la ideología de la religión cristiana, la que ha vuelto al hombre más débil y afeminado. Maquiavelo transgrede los valores de su tiempo, el ateo se revela contra las disposiciones religiosas, pues el reino trascendente de Dios y las utopías clásicas se tornan inalcanzables, escindidas de las posibilidades concretas de los hombres. El mal que la religión deseaba mantener fuera del alcance del hombre se revela interna a éste, con un espacio, una posición necesaria en la existencia humana. La respuesta inmediata a problemas inmediatos, se vislumbra mediante la observación de posibles límites del instinto humanos. El instinto humano únicamente respeta como límite el temor a lo desconocido, que será fundamento de la posible institución del Estado, de suerte que si algún bien puede construirse al interior del hombre, será básicamente al obligarlo mediante el temor a la muerte. El Estado se torna, por antonomasia Poder, mientras que quien ha de tomar sus riendas debe imitar las naturalezas del zorro y el león, de suerte que precede a su voluntad de poder, un aprendizaje que le ha de evitar repetir los errores del pasado.

El filósofo en Platón debe encarnar un *saber* que ha de condicionar y guiar al poder político; el sabio no está interesado en el poder sino que es obligado a tomar sus riendas en la ciudad justa, mientras que en Maquiavelo el *Poder* representa la respuesta inmediata para evitar la condición perversa del hombre, pues éste los obliga a la convivencia y les proporciona seguridad. Si para Platón la ciudad justa representa una imagen de la verdadera naturaleza humana, el florentino no lleva sus afirmaciones a extremos tan ambiciosos, sino que determina prácticamente las posibles soluciones inmediatas y prácticas, no para llegar a una sociedad justa y plena, sino para construir y mantener un Estado estable; no se aspira a lo mejor radicalmente, sino a lo que mantenga lo que se tiene de hecho. Ambos autores aspiran al bien común; sus teorías, antes de valerse de los recursos de la fuerza y la persuasión para regular la irracionalidad social, se muestran como convicción que revela que por fuerza lo ideal y lo real deben converger cuando se desea mejorar la institución de la política. Lo que no se puede dejar de lado es el hecho de que la irracionalidad humana puede ser trascendida hacia algún bien, de suerte que la coacción o la mentira son capaces de hacer surgir en el individuo lo mejor de sí, de igual modo en el ámbito colectivo. Si la naturaleza humana no constara del bien, nadie, en absoluto podría sacar de ella lo que no posee, de suerte que son únicamente las cosas difíciles de la vida las que pueden hacer superar al hombre su irracionalidad. Sin embargo, la pregunta persiste ¿porqué existe un rompimiento tan drástico entre la moral moderna y la ética clásica?.

Para Maquiavelo lo bueno es lo antiguo y lo mejor es lo más antiguo, bajo tal premisa, sigue la siguiente: la naturaleza del hombre es la misma que en la antigüedad, de suerte que se sigue, que el hombre del tiempo del florentino ha degenerado perdiendo la virtud que el hombre de la antigüedad poseía, y por tal motivo debe imitar lo antiguo para tratar de redescubrir lo bueno de los ordenes políticos. Se infiere que lo que el florentino desea es adaptar su teoría a los cambios que se vivían en su tiempo. Existe una irracionalidad perteneciente a una naturaleza humana que permanece constante en ambas épocas de los

autores estudiados, no obstante la Maquiavelo superaba en mucho la de Platón, puesto que la urgencia de una respuesta rápida al problema de la política y su rebeldía contra el cristianismo, suponen la entrega de los hombres a los peores vicios. La teoría del florentino se adaptó a una época y a un lugar que se encontraban en decadencia, y requería la utilización de la fuerza que pudiera volver a controlar los brotes desenfrenados de la peor naturaleza. La condición humana se mostraba sin dirección, desarrollándose sobre la base de un libertinaje que fragmentaba y hacía difícil concretar la unidad social. Antes de pensar en la ética clásica como solución para la política renacentista de Florencia, y de toda Italia fragmentada, se tenía que imponer una moral que mediara, con el propósito de unificar lo que estaba fragmentado. La moral nueva es una invención necesaria que justifica aparentemente el medio decisivo para transformar una sociedad que se encuentra en crisis. La moral naciente se vale de la mentira para generar su antítesis en la conciencia de los grandes hombres que deberán dirigir a la masa. La masa es irracional, y para su mejoramiento, es necesario el uso de la fuerza, quizá por eso las guerras no pueden desaparecer, puesto que hacen ver al hombre las bondades de la vida que a veces pasan desapercibidas.

La grandeza de espíritu de la virtud antigua pone énfasis en lo que puede acrecentar el vigor y fortaleza del hombre, frente al cristianismo decadente. Platón mostraba en su tratado político, la necesidad de que, una vez transformado el ámbito educativo para bien, se evitara la intromisión de extranjeros que pudieran contaminar las costumbres de los ciudadanos; además la necesidad de mantener la clase guerrera por convicción y una dura educación capaz de mostrar la verdadera naturaleza de los hombres, hacen pensar que cuando Roma entró en decadencia, fue gracias a la admisión de extranjeros y al desarme del mundo. La fuerza de espíritu natural en los hombres y la posibilidad de educarla condicionan la posibilidad de que se respeten el derecho y la justicia social. No es por el camino de la mediocridad que una sociedad avanza, sino por la visión y fomento de la educación que desarrolle la fuerza espiritual e inteligencia que poseen ciertos hombres.

Platón como Maquiavelo se deben subordinar a una naturaleza humana que permanece en el tiempo, sin embargo, los problemas de ambas épocas son diferentes, lo que demuestra que las formas de tratar de interpretar la política según la época no son las mismas sino que difieren condicionados por el tipo de problemas y los modos de vida. La filosofía política de los clásicos o la ciencia política de los modernos, así como el marxismo, etc., sólo representan modos de pensar lo político que se desarrolla en un proceso constante de transformaciones. No obstante, existe cierta caracterización de lo humano que subyace a cualquier etapa de lo político, que nos hace ver que el objeto al cual se aspira conocer no tiene una naturaleza indeterminada, sino más bien es indeterminada en un proceso que tiende hacia la determinación finalmente. Para Platón la ética condiciona el poder político, mientras que para Maquiavelo el poder condiciona la moral. Lo que no se puede dudar es que existe una esfera que supera la irracionalidad humana, que inscribe a su interior el derecho, la justicia y la ética; tal ámbito debe ser alcanzado por el político superando el ámbito de

la voluntad de poder. El poder no puede estar separado de la responsabilidad, por lo tanto es condición de posibilidad que el político al tomar el poder logre y se empiece a desarrollar en el ámbito del saber, pues de lo contrario no podrá conservar lo que se deslinda del derecho, la justicia y la ética.

Frente a la crisis del Estado contemporáneo enfrentado contra problemas que rebasan su competencia, como redes de capital como tratados de libre comercio, producción, comunicación, crimen, instituciones internacionales, aparatos militares supranacionales, terrorismo, organizaciones no gubernamentales, la ciudadanía multicultural, etc., se corre el riesgo que al Estado se le catalogue como obsoleto. Sin embargo, una mirada a los antiguos teóricos, nos mostrarían que, la institución no es la obsoleta, sino los hombres mediocres que la invaden y son perniciosos a posibles logros futuros. El régimen democrático, en cuyo seno están naciendo fuerzas de las cuales desconocemos sus repercusiones futuras, quizá no sea el más favorable para utilizar a los grandes hombres que deben gobernar, pues el enorme monstruo en que se ha convertido el Estado, debe lidiar con una burocracia que se ha adueñado de los puestos clave en la política. Los grandes hombres ahora son remplazados por títeres utilizables para satisfacer intereses de las cúpulas de poder de los partidos y de las grandes empresas de lucro. Quizá para tratar de no perder el rumbo sería bueno aprender del pasado para no continuar errando frente a una deshumanización que acabará por destruirnos.

Bibliografía.

Platón.

- Anónimo, **Textos herméticos**, Trad. Xavier Renal Nebot, Ed. Gredos, España 1999, pp. 574.
- Aristides Quintiliano, **Sobre la música**, Trads. Carlos García Gual y José García López, Ed. Gredos, p.113-167.
- Aristóteles, **Acerca del alma**, Trad. Tomás Calvo Martínez, Ed. Gredos, España 1988, pp. 256.
- Aristóteles, **Acerca del Cielo y Meteorológicos**, Trad. Miguel Candel, Madrid España 1996, pp. 430.
- Aristóteles, **Ética Nicomáquea**, Trad. Julio Pallí Bonet, Ed. Gredos, Madrid 1988, pp. 129-207.
- Aristóteles, **Física**, Trad. Ute Schmidt Osmanczik, Ed. UNAM, México 2001, pp. 237.
- Aristóteles. **Metafísica**. Edición bilingüe por Valentín García Yebra, Ed. Gredos. Madrid 1994. pp. 582.
- Aristóteles, **Política**, trad. Manuela García Valdés, Ed. Gredos, Madrid España 1994, pp 477.
- Aristóteles, **Sobre las líneas indivisibles, Macánica**, trad. Paloma Ortiz García, Ed. Gredos, Madrid España 2000, pp. 326.
- Averroes, **Exposición de la <<República>> de Platón**, Trad. Miguel Cruz Hernández, Ed. Tecnos, Madrid España 1987, pp. 158.
- Ayala Blanco Luis, **El silencio de los dioses**, Ed. Sexto piso, México 2004, pp. 166.
- Bataille Georges, **El erotismo**, trads. Antonio Vincens y Marie PAULE Sarazin, Ed. Tusquets, México 2003, pp. 289.
- B. Pita Enrique, **El punto de partida de la filosofía**, Ed. Espasa-Calpe, Argentina 1941.
- Bochenski M. J., **Introducción al pensamiento filosófico**, Trad. Daniel Ruiz Bueno, Ed. Herder, España 2002, pp. 120.
- Cacciari Massimo, **El dios que baila**, Trad. Virginia Gallo, Ed. Paidós Argentina 2000, pp. 166.
- Campbell Joseph, **El héroe de las mil caras**, FCE, México 2001, pp. 372.
- Casares Carlos, **El sol, la línea y la caverna**, Ed. Universitaria de Buenos Aires, Argentina 1975, pp 146.
- Cassirer Ernst, **El mito del Estado**, Ed. FCE, México 1972, pp 352.
- Colli Giorgio, **El nacimiento de la filosofía**, Traducción de Carlos Manzano, Ed. Tusquets, Barcelona 2000, pp. 121.
- Colli Giorgio, **La sabiduría griega**, Trad. Dionisio Minués, Ed. Trotta, Madrid 1995, pp. 477.
- Cuenca Cabeza Manuel, **Temas de Pedagogía del Ocio**, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao España 1995, pp. 143.
- Cherniss Harold, **El enigma de la primera academia**, Trad. Susana Marín Delgado, UNAM, México 1993, pp. 111.
- De Grazia Sebastian, **Tiempo, Trabajo y Ocio**, Ed. Tecnos, Madrid 1996, pp. 459.
- Derrida Jacques, **Dar la muerte**, Trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Ed. Paidós, Barcelona, España 2000, pp. 147.
- Descombes Vincent, **Lo mismo y lo otro**, Ed. Cátedra, Madrid España 1979, pp. 246.
- Düring Ingemar, **Aristóteles**, Bernabé Navarro, FCE, México 2000, pp. 1031.
- Eggers Lan Conrado, **Introducción histórica al estudio de Platón**, Ed. Colihue, Buenos Aires Argentina 2000, pp. 132.

Eggers Conrado, **Platón: Los diálogos tardíos**, UNAM, México 1987, pp. 168.

Empírico Sexto, **Esbozos Pirrónicos**, Ed. Gredos, Madrid 1993, pp. 348.

Escohotado Antonio, **De physis a polis**, Ed. Anagrama, Barcelona 1995, pp. 233.

Euclides, **Elementos (dos tomos)**, trad. y notas de María Luisa Puertas Castaños, Ed. Gredos, Madrid España 1994 y 1991, pp 368 y 240 respectivamente.

Gadamer Hans-Georg, **Verdad y método I**, Trads. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca 1997, pp. 331.

G. M. A. Grube, **El pensamiento de Platón**, Trad. Tomás Calvo Martínez, Ed. Gredos, España 1987, pp. 493.

Ghyka Matila, **El número de oro**, Ed Poseidó, Barcelona 1984, pp. 218.

Gómez de Llano Ignacio, **Filósofos griegos, videntes judíos**, Ed. Siruela, Madrid 2000, pp. 379.

Gómez Robledo Antonio, **Platón: los seis grandes temas de su filosofía**, FCE, México 1974, pp. 623.

González Ochoa César, **La música del universo**, UNAM 1994, pp. 133.

Gosñing J. C. B, **Platón**, Trad. de Ana Isabel Stellino, Ed. UNAM, México 1993, pp. 414.

Hans Krämer, **Platon y los fundamentos de la metafísica**, Trad. Angel J. Cappelletti, Editores latinoamericanos, Venezuela 1996, pp. 492.

Heidegger Martín, **Identidad y diferencia**, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Ed. Antropos, España 1990, pp. 191.

Heidegger Martín, **¿Qué es eso de Filosofía?** Traducción del alemán de Adolfo P. Carpio, Ed. Sur, Argentina 1955, pp. 75.

Heidegger Martín, **¿Qué es eso de Filosofía?**, Trad. Jesús Adrián Escudero, Ed. Herder, Barcelona España 2004, pp. 77.

Heidegger Martín, **Serenidad**, Ed. Odós, España 1979, pp. 86.

Hyland A. Drew, **Los orígenes de la filosofía en el mito y los presocráticos**, Ed. El Ateneo, Argentina 1975, pp. 279.

Jaspers, **La fe filosófica**, Trad. J. Rovira Armengol, Ed. Losada, Argentina 2003, pp. 175.

Jankélévitch Vladimir, **La muerte**, Trad. Manuel Arraz Lázaro, Ed. Pre-textos, Valencia 2002, pp. 435.

Kerényi Karl, **La religión antigua**, Trad. Adan Kovacsis y Mario León, Ed. Herder, España 1999, pp. 249.

K. H. Volkman Schluck, **Introducción al pensamiento filosófico**, Ed. Gredos, Madrid 1967, pp. 82.

Kojève Alexandre, **La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel**, Trad. Juan José Sebrelli, Ed. Fausto, Buenos Aires Argentina 1999, pp. 279.

L. E. Palacios, **Filosofía del saber**, Ed. Grados, Madrid 1974, pp. 181.

Marino López Antonio, **Eros y Hermenéutica platónica**, UNAM, México 1995, pp. 141.

Melchior-Bonnet Sabine, **Historia del espejo**, Trads. Maite Solana e Isabel Ferrer, Ed. Herder, Barcelona España 1994, pp. 293.

Nicol, Eduardo, **La idea del hombre**, Ed. Herder, México 2004, pp. 493.

Pieper J., **El concepto de pecado**, Trad. Raúl Gabás Pallás, Ed. Herder, Barcelona 1986, pp. 119.

Pieper Josef, **Defensa de la filosofía**, Trads. Alejandro Esteban Lator Ros, Ed. Herder, Barcelona España 1989, pp. 146.

Pieper J., **El descubrimiento de la realidad**, Ed. Rialp, Madrid 1974, pp. 48.

- Pieper J., **El ocio y la vida intelectual**, Trads. Alberto Pérez Masegosa, Manuel Salcedo, Lucio García Ortega y Ramón Cercós, Ed. Rialp, España 2003, pp. 338.
- Pieper Josef, **Sobre los mitos platónicos**, Trad. Claudio Gancho, Ed. Herder, Barcelona 1984, pp 87.
- Pierre Faye Jean, **¿Qué es la filosofía?**, trad. Juan Carlos García-Borrón, Ed. Serbal, España 1998, pp. 204.
- Pierre Vernant Jean, **Entre mito y política**, FCE, México 2002, pp. 287.
- Pin Gómez Victor. **El drama de la ciudad ideal**, Ed. Taurus, México 1987, pp 102.
- Platón, **Diálogos (dudosos, apócrifos, cartas)**, Trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Ed. Gredos, Madrid España 1992, pp. 567.
- Ouspensky D. Pedro, **Psicología de la posible evolución del hombre**, Trad. Aníbal Ferrari, Ed. Diálogo, México 1998, pp. 85.
- Platón, **Diálogos (Felón, Banquete, Fedro)**, Trads. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo, Ed. Gredos, Madrid España 1997, pp. 413.
- Platón, **Diálogos (Filebo, Timeo, Critias)**, Trads. María Ángeles Durán y Francisco Lisi, Ed. Gredos, Madrid España 1997, pp. 296.
- Platón, **Diálogos (Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menón, Crátilo)**, Trads. J. Calonge Ruiz, E. Acosta Mendez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo, Ed. Gredos, Madrid España 1999, pp. 461.
- Platón, **La República**, Trad. Conrado Eggers Lan, Ed. Gredos, Madrid España 1988, pp 502.
- Platón, **La República**, Trad. Antonio Gómez Robledo, UNAM, México 2000, pp. 382.
- Platón, **Diálogos platónicos (Teeteto, Sofista, Político)**, Trad. Tomas Calvo Martínez, Ed. Gredos, España 1987, p. 137-482.
- Platón, **Leyes**, trad. Francisco Lisi, Ed. Gredos, Madrid España 1999, pp. 502.
- Platón, **Las leyes**, Ed porrúa, México 1985, p. 1-270.
- Ramos Jurado Enrique, **Lo platónico en el siglo V P.C: Proclo**, Publicaciones de la Universidad de Sevilla 1981, pp 245.
- Reale Antiseri. **Historia del pensamiento filosófico y científico**, Ed. Herder, Barcelona 1981.
- Reale Giovanni, **La sabiduría antigua**, Trad. Sergio Falvino, Ed. Herder, BARCELONA España 1996, pp. 255.
- Reale Giovanni, **Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta**, Ed. Herder, Barcelona 1998, pp. 371.
- Reale Giovanni, **Por una nueva interpretación de Platón**, Ed. Herder, España 2003, pp. 931.
- Ricoeur Paul, **Del texto a la acción**, Ed. FCE, México 2002, pp. 380.
- Rodríguez Adrados F., **La democracia ateniense**, Ed. Alianza, Madrid 1983, pp. 441.
- Romano Francesco, **Logos e Mythos nella Psicologia de Platone**, Ed. Padova, Italia 1964, pp. 243.
- Safransky Rüdiger, **El mal o el drama de la libertad**, Trad. Raúl Gabás, Ed. Tusquets, Barcelona España 2002, pp. 286.
- Santa Cruz María Isabel, Crespo María Inés y Di Camillo Silvana, **Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado sobre las Ideas**, Trad. autoras, Ed. Eudeba, Buenos Aires Argentina 2000, pp. 117.
- S. Brumbaugh Robert, **Plato's Mathematical Imagination**, Indiana University Press 1954, pp. 302.
- , **Los filósofos presocráticos**, trads. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Ed. Gredos, Madrid España 2000, pp. 518.
- S. Kirk C., E. Raven J. y Schofield, **Los filósofos presocráticos**, Trad. Jesús García Fernández Ed. Gredos, Madrid España 1999, pp. 702.

Strauss Leo y Cropsey Joseph (compiladores), **Historia de la filosofía política**, Trad. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla, Ed. FCE, México 2000, p. 43-76; 286-304.

Stroud Barry, **El escepticismo filosófico y su significación**, FCE, México 1991, pp. 219.

Terence Irwin, **La ética de Platón**, Trad. Ana Isabel Stellino, UNAM, México 2000, pp. 629.

T. Melendo, **Ontología de los opuestos**, EUNSA, Panplona 1982, p. 75.

Vallejo Campos Alvaro, **Mito y persuasión en Platón**, Ediciones Er, Revista de Filosofía, España 1993, pp. 349.

Vernant Jean-Pierre, **Entre mito y política**, Trad. Hugo Francisco Bauzá, FCE, México 2002, pp. 287.

Vives J., **Génesis y evolución de la ética platónica**, Ed. Gredos, Madrid 1980, pp. 216.

Werner Jaeger, **La teología de los primeros filósofos griegos**, Trad. José Gaos, FCE, México 2000, pp. 265.

X. Zubiri, **Espacio, tiempo, materia**, Ed. Alianza, Madrid 1996, pp. 714.

X. Zubiri, **Estructura dinámica de la realidad**, Ed. Alianza, Madrid 1994, pp. 356.

X. Zubiri, <<Sócrates y la sabiduría griega>> **en la Naturaleza, Historia, Dios**, Ed. Nacional, Madrid 1978, pp. 173.

X. Zubiri, **Sobre el sentimiento y la volición**, Ed. Alianza, Madrid 1993, pp. 458.

Zolla Elémire, **Qué es la tradición**, Trad. Julià de Jòdar, Ed. Paidós, Barcelona España 2003, pp. 314.

Revistas:

Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica, Art. de Martino Eutimio “*El alma y la recta en Aristóteles. Sobre un pasaje difícil del alma*”, Madrid 1976, núm 127, vol. 32, pp. 303-322.

Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica, Art. De Ruiz Pérez Francisco, “<<El justo es feliz y el injusto desgraciado>> *Justicia y felicidad en la República de Platón*”, Ed. Nacional, Madrid 1984, núm. 159, vol. 40, pp. 257-295.

Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica, Art. de Ruiz Pérez Francisco, “*La alegoría de la caverna y su sentido*”, Madrid 1990, núm. 180, vol. 45, pp. 385-424.

Maquiavelo.

- A. Llano, **Ética y Política en la sociedad democrática**, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1981, pp. 84.
- Aramayo R. Roberto, **La herencia de Maquiavelo**, FCE, México 1999, pp. 333.
- Bacon Francis, **Ensayos**, Ed. Aguilar, Buenos Aires 1980, pp. 227.
- Becker Ernest, **La lucha contra el mal**, Ed. FCE, México 1977, pp. 278.
- Brion Marcel, **Maquiavelo**, Trad. Judith Viaplana, Ed. Vergara, Barcelona España 2003, PP. 318.
- Camus Albert, **El hombre rebelde**, Ed. Alianza, Madrid España 2003, pp. 358.
- Canetti Elías, **Masa y poder**, Ed. Alianza, Madrid 2000, pp. 589.
- Chabod Federico, **Escritos sobre Maquiavelo**, FCE, México 1994, pp. 424
- Delumeau Jean, **El miedo en Occidente**, Ed. Taurus, Madrid 2002, pp. 655.
- Derrida Jacques, **Espectros de Marx**, Editorial Trotta, Madrid 2003.
- Dostoievski Fiódor, **El gran inquisidor**, Ed. Porrúa, México 1982, pp. 160.
- Foucault Michel, **Historia de la locura en la época clásica**, FCE, México 2002, pp. 575.
- Freud Sigmund, **Psicología de las masas**, Trads. Luis López Ballesteros y de Torres, Ed. Alianza, México 1996, pp. 207.
- Fromm Erich, **El miedo a la libertad**, Ed. Paidós, México 2003, pp. 287.
- Gramsci Antonio, **La política y el Estado moderno**, Ed. Fontamara, México 1998, pp.174.
- Harvey C. Mansfield, **Maquiavelo y los principios de la política moderna**, FCE, México 1983, pp. 540
- Habermas Jurgen. **Sobre la relación entre política y moral**, Ed. Almagesto, Buenos Aires 1986, pp. 44.
- J. Toynbee Arnold, **Guerra y civilización**, Ed. Alianza, España 1984.
- Kymlicka Will, **Cosmopolitarismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías**, Ed. UNAM, México 2003.
- Lutero Martin, **Escritos reformistas de 1520**, SEP, México 1988, pp. 257.
- Marcuse Herbert, **Eros y Civilización**, Trad. Juan García Ponce, Ed. Ariel, Barcelona 2002, pp. 253.
- Maquiavelo N., **Discursos sobre la primera década de Tito Livio**, Trad. Ana Martínez Arancón, Ed. Alianza, Madrid 2000, pp. 457.
- Maquiavelo Nicolás, **El Príncipe**, Ed. Leyenda, México 2000, pp. 107.
- Meinecke Friedrich, **La idea de razón de Estado en la edad moderna**, Trad. Felipe González Vicen, Ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1959, pp. 464.
- Menzel Adolf, **Calicles: contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte**, UNAM, México 1964, pp. 148.
- Milton John, **El paraíso perdido**, Ed Porrúa, México 1975, pp. 189.
- Nietzsche Friedrich, **La genealogía de la moral**, Ed. Alianza, Madrid España 2004, pp. 220.
- Ouspensky Pedro, **Psicología de la posible evolución del hombre**, Ed. Coyoacán, México 1998, pp. 85.
- Rossi Annunziata, **Ensayos sobre el Renacimiento italiano**, UNAM, México 2002, pp. 277.
- Safranski Rüdiger, **El mal o el drama de la libertad**, Ed. Tusquets, Barcelona 2002, pp. 286.
- Skinner Quentin, **Los fundamentos del pensamiento político moderno(tomo I)**, FCE, México 1993, pp. 331.

Sloterdijk Peter, **El desprecio de las masas**, Ed. Pretextos, Valencia España, 2002, pp. 101.

Strauss Leo, **Thoughts on Machiavelli**, The University of Chicago Press, United States of America 1984, pp. 348.

Strauss Leo y Cropsey Joseph (compiladores), **Historia de la filosofía política**, Ed. FCE, México 2000, p. 43-76; 286-304.

Tito Livio, **Desde la fundación de Roma**, UNAM, México 1998, pp. 171.

Uscatescu Jorge, **Forjadores del espíritu europeo**, Ed. Sala, Madrid 1973, pp. 195.

Velasco Ambrosio, **Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX**, UNAM, México 1999, pp. 374.

Velasco Ambrosio, **Teoría política: Filosofía e historia ¿Anacrónicos o anticuarios?**, UNAM, México 1995, pp. 203.

Villoro L. **El poder y el valor**. FCE. México 1999, pp. 400.

Von Clausewitz Kart, **De la guerra**, Trad. Julio Tello, Ed. Colofón, México 1999, pp. 611.

Weber Max, **El político y el científico**, trad. Francisco Rubio Llorente, Ed. Alianza, Madrid 1988, pp. 231.

Werner Jaeger, **La teología de los primeros filósofos griegos**, FCE, México 2000, pp. 265.

Revistas.

Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica. Artículo de García Romano *“El ensimismamiento del poder. Maquiavelo y la ciencia política moderna”*, Madrid 1991, número 187, vol. 47, pp. 257-295.