



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

***REPÚBLICA DE PLATÓN:***  
**POLÍTICA, FILOSOFÍA Y FORMA DE VIDA**

**TESIS**

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE**  
**DOCTOR EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA**  
**JOSU LANDA GOYOGANA**

**TUTOR: DR. AMBROSIO VELASCO GÓMEZ**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**  
**COMITÉ TUTOR: DRA. MARÍA TERESA PADILLA LONGORIA**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**DR. GUILLERMO HURTADO PÉREZ**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**CIUDAD DE MÉXICO, NOVIEMBRE DE 2015**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

Al Txopis, Vicky y Viviana,  
por todo lo que se les debe  
de justicia y felicidad.

*...ou kai hemeis, famén, paradeigma  
epoioúmen lógo agathés póleos.*

...hemos producido en palabras  
un paradigma del buen Estado.  
Platón, *República* (472e)

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
PLATÓN: FILOSOFÍA POLÍTICA	15
I. <i>Filosofía desde la política</i>	16
II. <i>Política desde la filosofía</i>	22
EL SENTIDO DE <i>REPÚBLICA</i> DE PLATÓN	57
EL PROYECTO <i>REPÚBLICA</i>	113
III. <i>Qué hacer</i>	122
IV. <i>Quién impulsa y dirige el proyecto República</i>	177
V. <i>Cómo realizar el proyecto República</i>	208
BIBLIOGRAFÍA	275

## INTRODUCCIÓN

Lo que Platón ofrece en *República* es un programa político presentado en forma de diálogo, no un tratado de ontología ni de epistemología ni de ética ni de estética ni de pedagogía, como en general tiende a pensarse. Ni siquiera el "esbozo de una filosofía política", como cree André Lacks y muchos otros.<sup>1</sup> No se pueden negar esas presencias en el texto, pero están ahí porque giran en torno al eje de una propuesta general de nueva *politeia*: una 'constitución' u orden político inédito, justo, hasta donde ello es posible en este mundo. Hay, pues, en *República* dos grandes componentes: el de carácter teórico —integrado por tesis como la del alma tripartita, el postulado de las Ideas y los Principios (el Uno y la Multiplicidad), el esquema de los 'dos mundos' (el sensible y el inteligible), la idea de Bien, la jerarquía de los saberes, las implicaciones de cariz epistémico y ético de la educación del filósofo en la dialéctica, diversas teorías de la justicia, la inmortalidad del alma y tantas otras— y el de índole estrictamente programática —al que se adscriben todos los planteos relativos a la edificación efectiva de un Estado comunitario, sustentado en la idea paradigmática de Justicia. Las páginas subsiguientes resultan de una lectura y una investigación centradas en esa dimensión pragmática y estratégica del proyecto *República*, sin dejar de considerar los diversos aspectos de teoría más intensa y profundamente vinculados a ella.

La condición prioritariamente programática de *República* justifica la decisión de concentrarse en lo que tiene de 'ingeniería comunitaria', para tratar de extraer sus contenidos esenciales y, así, colocarlos en un plano teórico que permita reconsiderarlo como opción política pragmática. Al margen de la validez táctico-estratégica que se le conceda hoy y de la opinión que se tenga sobre su viabilidad —inquietud que la acompaña como sombra, desde siempre— el proyecto *República* invita a ser atendido como una propuesta política autosuficiente, integrada al ámbito general de la vida filosófica encarnada y ejercida por Platón, en la que las vertientes especulativa y práctica se entreveran fina y estrechamente. Si después de su fracaso como obra de orientación estratégica —en contraste con el enorme y duradero triunfo en lo que hace a la parte teórica— y de los reveses sufridos por su propio autor, a la hora de realizarla, Platón sintió la necesidad de elaborar sus diálogos *Político* y *Leyes*, así como la carta VII, ello no significa que *República* no fuera concebida y compuesta como la obra que habría de contener algo como una crítica definitiva de la política injusta, junto con las soluciones de igual modo terminantes, conformes con el ideal de la Justicia en sí. *República* no fue elaborada por Platón, con una paciencia y una dedicación que se sostuvo por unos 20 años, pensando en que su destino más cierto fuese

---

<sup>1</sup> A. Lacks, *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*, p. 73.

el de ser corregida al poco tiempo de ver la luz y completada por medio de otras obras, en especial, *Leyes*. Esto, a pesar de que Platón, en general, se distingue por ofrecernos unos diálogos que dan cuenta de un pensamiento abierto, en proceso de elaboración y revisión autocrítica constantes. Como se evidencia en varios pasajes de este estudio, el filósofo ateniense publicó su primer gran programa político, con la convicción de que era factible y de que trazaba una propuesta de 'constitución', de organización política coherente y sólida en sus componentes esenciales. Ello no es óbice para reconocer la importancia y pertinencia de los diálogos de cariz político posteriores a *República*. En todo caso, justifica el hecho de reparar en la autosuficiencia discursiva y programática de este último y que se haya actuado en consecuencia, a la hora de forjar las páginas que siguen.

La forma en que Platón presenta su primer proyecto de *politeia* comporta, al menos, dos problemas a la hora de proceder a su exégesis: 1. la propuesta de tesis más o menos firmes y apodícticas, en medio de una dinámica de preguntas y respuestas —lo que, por lo demás, congruye con el hecho de integrar un diálogo— demarcada por los connotadores textuales de la interrogación y la réplica y 2. como se constata en todos sus diálogos, tampoco en *República* Platón dice nada, sino que pone a hablar a una amplia ristra de personajes, entre los que Sócrates destaca con creces. La primera situación textual se afronta con facilidad: basta con distinguir las locuciones que en verdad operan como interrogantes de las que sólo lo hacen de manera aparente. El segundo aspecto reclama algunas aclaraciones, por las implicaciones teóricas que ello tiene.

Este manojito de folios no registra los frutos de una investigación histórica —aunque las consideraciones relativas a la historia en que transcurre la vida de Sócrates y Platón sean imprescindibles, lo mismo que las atinentes a ciertos momentos de la historia de la filosofía— ni, menos aún, los de un examen filológico del discurso platónico. Lo que aquí se presenta es la esencia programática de *República*, extraída de entre un abigarrado mar discursivo, con todo y sus corrientes ontológicas, epistemológicas, éticas y demás. ¿Quién ha pensado todos esos contenidos?. ¿Quién es su verdadero autor?. ¿Es Sócrates, es Platón, son ambos?

No es fácil responder esas preguntas con nitidez ni corrección apodíctica. Hay que agradecer la inmensa labor que, con todo rigor, vienen realizando varias generaciones de filólogos, para determinar qué presencias teóricas de los diálogos de Platón son adjudicables a él o a su maestro Sócrates o a otros pensadores. Al margen del justo reconocimiento de la valía y pertinencia de ese trabajo y mientras sigue su admirable curso, está la opción de: 1. asumir los diálogos de Platón como composiciones sustentadas en una

discursividad o flujo vivo del lenguaje implicado en la especulación filosófica, 2. respetar la discreta —aun cuando nunca desentendida— ausencia del propio Platón, en cada uno de los escenarios en los que transcurren sus diálogos, 3. reconocer que en el registro dramático de un diálogo teórico vivo, como *República*, resulta impertinente la pregunta por quién dice exactamente qué, quién es el autor preciso de tal o cual tesis o postulado, 4. entender que, en la escenificación de tal proceso dramático-heurístico, la distinción entre persona histórica y personaje se diluye y que, 'en verdad', Sócrates habla como habla porque Platón considera que todo lo que dice aquél se corresponde, en algún grado, con su genuino pensamiento, 5. proyectar en lo que dice el protagonista —Sócrates— lo que de veras piensa Platón, lo que éste asume —es decir, hace propio, se apropia— del discurso emitido por el personaje que él mismo forja.

Esa manera inevitablemente compleja de acercarse a *República* —rigor obliga— no obsta para destacar la evidencia de que no es gratuito el hecho de que Platón presente a Sócrates casi como el demiurgo del nuevo Estado comunitario que allí propone: como la encarnación del filósofo auténtico que ha contemplado la forma eidética del orden político sustentado en el Bien y la Justicia absolutos y se pone a dar cuenta y razón de sus componentes. Por eso, el Sócrates de *República* habla con autoridad y conocimiento de causa de todos los elementos esenciales y accesorios del programa político allí contenido. ¿Es ese personaje el Sócrates histórico? No lo es ni puede serlo. ¿Importa mucho acaso? Porque tampoco es el Platón histórico y sería absurdo diferir todo intento de interpretación de un discurso dialógico pregnante, como el de *República*, hasta lograr establecer autorías exactas a tal respecto. Es más útil jugar el juego propuesto por el propio Platón: tomar como persona 'de carne y hueso' al personaje, al protagonista —Sócrates— desde la conciencia de que él también —Platón— habla por entre sus labios.

A ese juego responde una muestra más de la intención de ser justo, en este punto, a la hora de leer *República*: la adjudicación de las tesis y demás valores heurísticos de este diálogo a un sujeto suprapersonal: lo que se presenta aquí con el cognomento de 'socratismo platónico'. Provisionalmente, mientras los historiadores y los filólogos esclarecen por completo las autorías de las ideas en libros antiguos como el que aquí nos ocupa, resulta teóricamente útil reconocer que la praxis y la vida filosófica de Platón tienen en la actitud y en la manera socrática de entender la filosofía su principal sustentáculo, sin que el reconocimiento de este *datum* comporte negar la evidencia de otras afluencias teóricas: el pitagorismo, la escuela eleática, Heráclito, la propia sofística —aunque sea por la vía negativa— los grandes poetas épicos y trágicos y otras. Después de la corriente pitagórica, de la filosofía de la fisis y de la sofística, en el orbe cultural helénico, Sócrates



encarna un nuevo hito en la tradición filosófica: el momento de máxima fecundidad teórica, en que una gran síntesis crítica de dichos antecedentes anuncia nuevas posibilidades. El pensador ágrafo ateniense que se convierte en una suerte de libro abierto, justo porque se ha negado a escribir ningún 'libro de filosofía' —lo que sea que signifique esta expresión. Si se tiene en cuenta esto, será posible convenir en que después de él aparecen, en el teatro del debate filosófico, por obra de sus adeptos y allegados más cercanos y conspicuos, un socratismo platónico —Sócrates interpretado y recreado por su discípulo más célebre, sin menoscabo de otras influencias— un socratismo cínico —debido al grande y árido Antístenes de Atenas—, un socratismo megárico —impulsado por el lógico Euclides de Mégara— y un socratismo cirenaico —obra del plácido y vital Aristipo de Cirene. Cada uno de estos filósofos se fijó con particular énfasis en alguna de las dimensiones propias de las doctrinas vivas y de la vida filosófica de Sócrates: uno, en su poderoso talante especulativo, así como político, ético y pedagógico; otro, en la virtud de la autarquía moral y la ascesis filosófica; otro más, en las reivindicaciones y las aportaciones lógicas del gran maestro y, por último, el que vio en cierta idea socratizante del placer —acaso provisional, como tantas otras— el sustento actitudinal y doctrinal de una eudaimonía, una felicidad, a cuyo logro, a fin de cuentas, consagraron todos ellos sus ejemplares existencias. Por lo demás, ése es el almacigo en el que germinarán hierbas no del todo socráticas, si se comparan con el estoicismo —como el aristotelismo, el epicureísmo, el pirronismo, el escepticismo y el neoplatonismo— pero que nunca estarán del todo libres de esa impronta.

La locución 'socratismo platónico' permite respetar la maniobra 'ventrilocua' de Platón y escuchar la voz del personaje 'Sócrates' como la de una figura en la que se encarna una corriente filosófica, sin menoscabo del reconocimiento de la enorme creatividad, originalidad, fecundidad y no pocas veces genialidad de la labor emprendida por Platón en ese sentido. La enorme mayoría de los diálogos platónicos aparecen como el escenario en el que se mueve un personaje, 'Sócrates', en el que confluye la vida y el talante filosóficos del Sócrates histórico con el proceso de generación crítica y creativa de un nuevo avatar de la filosofía —el 'socratismo platónico'— por obra de su discípulo más ilustre. Asumida desde esa perspectiva, adquiere pleno sentido la suposición de Gregory Vlastos sobre que el Sócrates platónico es una proyección del propio Platón,<sup>2</sup> pero también pone de bulto una 'simbiosis teórica', por medio de la cual éste se siente inocultablemente tributario de las enseñanzas de Sócrates. Con las reservas señaladas y tras la

---

<sup>2</sup> Cf. G. Vlastos, "La paradoja de Sócrates", p. 70.

debida venia, tanto a Sócrates como a su desbordante discípulo, la atención se concentra en el texto mismo de *República*, en los vericuetos de la dialogía dialéctica, en la sustancia de la nueva política comunitaria que allí se ofrece, que es lo que en último término importa.

Las tesis aquí contenidas se presentan conforme con tres secciones. La primera de ellas consta de dos capítulos y la tercera, de tres. La segunda sección alberga un discurso unitario sobre el sentido de *República*. Es la de más sustancia teórica y la que, acaso, suscite más inquietudes y debate, sin que falten elementos para pensar que las demás partes del escrito ocasionen efectos semejantes en el lector interesado y enterado. Versa sobre asuntos de gran calado teórico, como el esquema socrático-platónico de 'los dos mundos'; la conexión entre los diálogos platónicos y las doctrinas no escritas que se impartían, en exclusiva, en el seno de la Academia, con la mira puesta en la postulación de los Principios y las Ideas; la relación de las entidades inteligibles y las sensibles; la necesaria consideración de estos aspectos para poder fundar un ideal político concreto de justicia en la Justicia absoluta y otros temas de similar relieve.

Al margen de los planteos puntuales que pueden examinarse en ese tramo del presente escrito, es dable adelantar que el proyecto *República* se sostiene y justifica, por una parte, porque ofrece un programa de acción y construcción políticas alternas que se pretende viable y, por otra, porque colateralmente deja entrever que el fondo ontológico de dicha iniciativa viene a ser un proceso de *palinphysis* —'re-naturalización'— por el que se torna posible en la Tierra una política justa, que resulta ser la mimesis de la Justicia en sí. El desafío de Trasímaco —del que dan cuenta los dos primeros libros de *República*— puede ser afrontado de manera positiva, en la medida en que se le opone a su alegato en favor de la justicia como lo conveniente a los dotados de mayor fuerza una teoría de la justicia que se corresponda con la fisis: la realidad absoluta. La defensa sofística de la *libido dominandi* como expresión de la Naturaleza, en contraposición de las convenciones que cimientan la leyes humanas —*nómoi*— queda reducida a nada, cuando enfrenta una idea de la justicia fundada en las referencias de la moderación, la armonía, la belleza, la verdad como expresiones de la *Phýsis* absoluta, que puede manifestarse como el Uno, el Bien, la Justicia en sí. Dado que el humano es ese ser ambiguo dotado de una base natural determinante, tan evidente como su dimensión ética, cultural, política, dispuesta a determinaciones convencionales que parecen provenir de algún modo de la libertad y que, a su vez, determinan la asunción misma de las referencias estrictamente físicas, cabe considerar — como lo hace el socratismo platónico— que la posibilidad de una política realmente justa haya de sustentarse en dos procesos complementarios de

readecuación: 1. el que opere en el plano de aquello que de más *phýsico* — natural, racional, divino, vital— tiene cada persona: su alma y 2. y el que encauce a las disposiciones de cariz convencional a la referida re-naturalización —*palinphysia*— o correspondencia con el logos: la racionalidad absoluta de la fisis. Cuando Sócrates, en el libro III de *República*, asienta que "el verdadero amor consiste por naturaleza en amar de forma moderada y armoniosa lo ordenado y bello",<sup>3</sup> está marcando la pauta de una resignificación de la noción ordinaria de 'naturaleza', que conviene a la brutal voluntad de dominio sustentado en el 'naturalismo' al modo en que lo entienden Trasímaco o Calicles. Lo que sigue trata de poner en evidencia que la política realmente justa, la política socrático-platónica, es una política del alma, al mismo tiempo que una política de la re-incidencia de la fisis, del logos, en el plano de las relaciones interhumanas y todo lo que ello comporta, en cuanto se refiere a estructuras de poder, leyes, regulaciones y convenciones de diversa índole.

El cumplimiento de esos dos procesos —readecuación del alma a su referencia comunitaria y readecuación del ser social-cultural (objetivación de las interacciones humanas, 'convencionales', en el tiempo) a su raigal fundamento *phýsico*, lógico, racional— confiere sentido al proyecto político concreto que muestran las páginas subsiguientes. Ésas son las coordenadas que permiten captar, de manera más directa y precisa, la razón de ser de la voluntad socrático-platónica de superar definitivamente los regímenes políticos conocidos. También la del ímpetu y la creatividad programática puesta al servicio de la concepción y probable concreción de una nueva polis, una estructura comunitaria apegada, en lo posible, al orden político eidético enteramente justo, que las almas mejor dotadas pueden contemplar en el mundo de lo inteligible. Ése es el telón de fondo en el que se observan, ocupando el lugar que les corresponde, los grandes ideales, las estructuras, los agentes políticos y las estratagemas que integran el proyecto *República*: entre otros, la convicción de que la transmutación del *ancien régime* en una polis justa sólo puede sustentarse en la transformación ética de sus ciudadanos/as; la necesaria condición ética de la política, con lo que ello implica de socialización del bien, la verdad, la belleza, la justicia; la integración de la polis como una genuina comunidad, en la que decir 'mío' no impida a los demás hacer lo propio y en la que el dolor y la alegría de uno/a llega a ser el dolor y la alegría de todos/as y, con ello, del Estado mismo; la consiguiente procura de la felicidad de todos/as y no la de un sector social reducido, con lo que ello comporta de redimensionamiento de las inevitables luchas entre

---

<sup>3</sup> Platón, *República* (403a), p. 178.

individuos y grupos ('clases'); la estipulación de un alma humana tripartita, junto con la de una conformación igualmente triádica del Estado comunitario y la consecuente correspondencia entre las partes de cada una de esas entidades —alma y Estado— y la que debe darse entre ambas; la elaboración simbólicamente demiúrgica del sujeto político que habrá de asumir y realizar el proyecto *República*: el hombre y la mujer consagrado/a a la vida filosófica: el filósofo y la filósofa auténtico/a; a su vez, la edificación de ese sujeto —que expresa lo más radicalmente humano— como demiurgo que erige la nueva comunidad conforme con el modelo eidético de polis; la reivindicación de unos saberes teórico-prácticos específicos de dicho sujeto político primordial, junto con la del complejo proceso educativo que permita su adopción, condición del despliegue de una praxis basada en la justicia con sabiduría: clave estratégica del socratismo platónico; la muy problemática proposición de la comunidad de mujeres, hombres y niños, congruente con una eugenesia o 'aristogenesia' que garantice la continuidad de la nueva humanidad (gente consagrada a la filosofía y su derivación política más 'gente común' dedicada a vivir con justicia) realizadora de la polis bella y justa; la obsesiva delineación de la figura del 'filósofo verdadero' —que también atañe a la mujer filósofa— como expresión suprema de lo humano, que asume la filosofía como la forma de vida que le es propia y en la que confluyen la labor dialéctico-especulativa y la praxis política, comunitaria, insoslayable; la colocación del ethos, como potencia impulsora y reguladora de la acción, por encima de la ley; la promesa de compensaciones terrenales y ultramundanas, a una existencia filosófico-política consagrada a servir incondicionalmente a la comunidad, sin dotarse de privilegios ni recibir beneficios materiales; la convicción de la viabilidad del proyecto *República*, cuando menos, como 'utopía encarnada' por quien llega a otear la polis paradigmática en el horizonte eidético hiperuránico y como inevitable irradiación de aquélla en la praxis política concreta de quienes ejercen la filosofía auténtica porque viven en ella y por ella, sin que eso niegue la posibilidad de erigir, quién sabe dónde y cuándo, una 'Platonópolis' como la que Plotino soñó alguna vez; la postulación más o menos expresa de una vía de salvación, en virtud de que la Justicia es posible y necesaria y de que su observancia regular nos hace justos, buenos, veraces, libres y nos hermana con el ámbito de lo divino, tanto en la vida terrenal como más allá de sus lindes etcétera.

Que un proyecto con esas prendas es difícil de realizar era algo que reconocía el propio Platón, en las páginas mismas de *República*. Podría decirse que se trata de una iniciativa literalmente sobrehumana, apenas asumible por una figura de lo humano que, en el socratismo platónico, se traza con ribetes semidivinos: el filósofo, sea hombre o mujer. Pero, antes de

tacharlo de utópico —en el sentido más estéril del adjetivo: adscrito a lo que se imagina como 'lugar que no es'— resulta teóricamente más provechoso observarla como un límite, un extremo, ante el cual podría medirse todo orden político de antaño y de hogaño, en el oriente y en el occidente. No parece exagerado caracterizar el proyecto *República* como el que ofrece el programa político más realista, si en verdad se quiere evitar la reincidencia —a modo de eterno retorno de lo idéntico indeseable y antihumano— de cualquier modo de la injusticia: las tiranías, los totalitarismos, las diversas democracias, las monarquías, las revueltas frenéticas etcétera. Al 'reconfigurar' la base humana de la política: el alma de cada persona en el seno de su orden social de referencia, conforme con la exigentísima referencia de la Justicia absoluta — lo que implica la reconfiguración de toda idea simplista de la libertad— el socratismo platónico ofrece la posibilidad cierta de un orden comunitario en el que broten y se consoliden niveles de equilibrio, armonía, justicia —tanto pragmática como distributiva y retributiva—, solidaridad y sentido de bien común, eticidad, sabiduría y responsabilidad sociales, buena vida y aun felicidad más amplios que en cualquier otro régimen carente de tan poderosas determinaciones éticas. Acaso esta buena política, esta política de la mayor justicia posible, esta política radicalmente ética, derive en el asentamiento de formaciones similares a un monasterio o a un campamento militar (sólo en apariencia) espartano. Puede ser y se comprende la aversión que esa posibilidad suscite en las mentes mejor constituidas, en los espíritus libres, pero tampoco se puede tener 'todo': orden, seguridad, prosperidad, equidad, justicia efectiva, bienestar constante, cohesión social, representatividad plena y hasta amplia participación popular directa, paz internacional e interna y todos los mejores valores e ideales ético-políticos, al mismo tiempo que, en nombre de una aparente libertad ética, política y económica, se permite el despliegue de las pasiones que más viva y persistentemente atentan contra la justicia, es decir: contra la equidad, el orden, la seguridad, la participación democrática real y cualquier otro valor estimable. Se observa, pues, cómo el socratismo platónico nos pone ante el dilema de elegir una transformación ético-política desde la raíz de lo humano, en extremo difícil, o darle vueltas y más vueltas a la noria de la reiteración de opciones políticas, cuya apariencia de viabilidad está en proporción directa con la apariencia de su condición transformadora de estructuras político-sociales y modos de relación interhumana y con su inevitable destino de fracaso y frustración.

Es obvio que el género humano ha preferido ensayar con insistencia milenaria diversas recetas político-sociales que se desentienden del componente ético de la política —y más aún de lo que acaso de finalmente dé pie a una verdadera transformación en el plano de las relaciones interhumanas:

algo como una radical mutación ética— mientras ha evadido opciones como la que ofrece el proyecto *República*, de notorio cariz hercúleo. ¿Esto significa que aquéllas son más 'realistas' que ésta? Si a ver vamos, ambas posibilidades de curso hacia lo mejor encallan y se quedan varadas en las procelosas aguas de las miserias y limitaciones humanas. Ningún programa de redención política de los que se tenga noticia documentada, hasta ahora, puede tirar con alguna responsabilidad, contra el socratismo platónico, la primera piedra del escarnecedor señalamiento de utopismo quimérico. Y frente a ellos éste esgrime, con discreción pero con la frente alta, una política del alma que trata de superar precisamente los escollos que el siempre defectuoso ethos humano opone a toda buena política, junto con el inapreciable viático político-existencial de la 'utopía encarnada': la comunidad-Estado absolutamente justa que plenifica el alma de quien ha sido capaz de atisbarla, en el sobrecielo de lo inteligible: el/la verdadero/a filósofo/a. Una comunidad, por cierto, integrada por individuos —mujeres y hombres— dotados de la máxima autonomía ética y política, donde lo comunitario no anula lo individual, y el ethos personal cimienta y cohesiona lo comunitario: por ende, una comunidad inasimilable a los modelos de la casta, la jerarquía vertical inmutable, el convento, el cuartel o los enjambres de insectos gregarios.

Más o menos 2400 años después de haber sido formulado, el proyecto *República* es pasible de una resignificación crítica y creativa y una probable actualización. Hay razones para considerar que la tradición filosófica no ha recorrido una senda propiamente progresiva; pero ello no obsta para poner de relieve ciertos momentos de esa historia, por su plétora de potencialidades en el plano teórico, ético y político. Las cimas a las que llegaron el socratismo y sus avatares, en este terreno, no han sido superadas ni por los cristianismos — desde la época helenística hasta la Reforma protestante y el Renacimiento— ni por ninguna de las concreciones del espíritu moderno —desde el cartesianismo hasta los posmodernismos del presente. Al contrario, lo que ha predominado ha sido la tendencia a evadirlas, a preterirlas, a convertirlas en simple pasto de historia y filología, en medio de un abismante 'olvido del ethos', al que cabe asignar la misma importancia que a las más célebres alertas sobre el 'olvido del ser'. Casi todo lo que avanzaron las escuelas postsocráticas, hasta el neoplatonismo, en lo concerniente a ética y política — salvo por los filólogos e historiadores— ha sido ignorado o, cuando más, mal interpretado y desvirtuado. En el caso concreto del socratismo platónico sería posible redimensionar, hoy en día, entre otras, tres propuestas de las que dan cuenta las líneas posteriores: 1. la idea de que no será posible una verdadera transformación de la sociedad, sin una transformación a fondo de los individuos que la integran, en virtud de que se impone procurar una

correspondencia entre el alma de cada persona con el alma de la polis a la que pertenece, 2. la radical paideía: el completo y riguroso plan de formación del filósofo-político que propone —décadas de estudios comprendidos entre el extremo de la música y la gimnasia y el de la dialéctica— y 3. el esperanzador ideal de la 'utopía encarnada'. Si las páginas subsiguientes contribuyen en algo a atraer la atención de algunas mentes generosas sobre el referido olvido y sobre algunas de las expresiones de la vida filosófica entendida al modo socrático-platónico, justificarán con creces la labor, a un tiempo esforzada y placentera, de haberlas redactado.

Cabe dejar cumplida constancia de que esa labor habría sido más deficiente de lo que ahora pueda ser, si no hubiera contado con el concurso de los integrantes del Seminario Permanente sobre Filosofía y Forma de Vida. Debe quedar asentada aquí esta expresión de profunda gratitud hacia aquellos/as colegas que, con su disposición al diálogo, a la reflexión compartida, han participado positivamente en la aventura teórica de la que ha resultado el presente examen crítico del proyecto *República*. No es posible registrar aquí todos sus nombres, pero esa inevitable omisión no desdice la deuda contraída con todos ellos, sin excepción. Por lo demás, es justo reconocer que tal sentimiento se agranda y se acendra ante los nombres de Carlos Vargas Pacheco, Gerardo Villadelángel, Daniela León, Claudia Padrón, Eduardo Ledesma, Alonso Bonilla, Gonzalo Zurita, Santiago Valtierra, Claudia Corona, Sergio Ortiz Pérez, Fernando Tapia, Abraham Gorostieta, Jonathan Acosta, Jesús Linares, Carlos Campos Rodríguez... gente generosa, con años de participación desinteresada en el referido seminario.

Desde luego, no es menor ni menos intensa la necesidad de agradecer, con plena justicia, al Dr. Ambrosio Velasco, a la Dra. María Teresa Padilla Longoria y al Dr. Guillermo Hurtado, quienes aceptaron con magnanimidad integrar el Comité Tutoral de esta tesis. Ese sentimiento se proyecta, también, sobre los/las colegas Leticia Flores Farfán, Rebeca Maldonado, Gerardo de la Fuente Lora y Ricardo Horneffer, quienes con la generosidad crítica propia del espíritu universitario accedieron a formar parte del jurado.

Mención especial merece Kontxa, quien en medio de las exigencias de la vida conyugal-familiar y sin menoscabo de su propia actividad profesional, ha sido una agonista decisiva en la historia de desvelos, renunciaciones, diferimientos, solidaridades, apoyos innumerables, satisfacciones muchas veces opacas... de la que no hablan las líneas de este escrito, pero sin la cual éstas no habrían sido posibles. La palabra 'gracias' no alcanza para retribuir, con justicia, tanta entrega y abnegación, pero dado que no aparece otra mejor, que al menos se sepa que trata de connotar un agradecimiento sin fin, como corresponde a la conciencia de una deuda impagable.

## **PLATÓN: FILOSOFÍA POLÍTICA**



## I. *Filosofía desde la política*

La política es el corazón del pensamiento de Platón.

Predomina la figura de Platón como uno de los más grandes exponentes de todos los tiempos, en lo que hace a 'filosofía primera' —es decir: de la ontología: la ciencia que procura dar razón del ser en cuanto ser— y a epistemología, así como a ética, estética, pedagogía y teoría del lenguaje. También se le reconoce como un prominente pensador de lo político, sobre todo, en virtud de dos obras egregias: *República* y *Leyes*. Sin embargo, prevalece la opinión de que ese componente politológico del pensar platónico es secundario y se subordina al ontológico y al epistemológico. Esta idea es errónea. Por razones relativas a la biografía del filósofo, a su circunstancia histórica y al curso evolutivo del pensar en su tiempo, la urgencia de dar cuenta de los asuntos del Estado —como hábitat social y comunitario conveniente al despliegue de una idónea forma de vida humana— está en el origen de su fecunda labor especulativa y motiva todo el despliegue de ésta hasta el fin de sus días. Platón elabora su sistema de filosofía desde la política y no puede evitar que ésta sea su 'corazón': metáfora de aquello que es central en el corpus teórico platónico y lo mantiene siempre vivo.

Platón vino al mundo, en 427 a. C., en el seno de una familia aristocrática ateniense. En aquel tiempo, una contingencia así implicaba un destino político poco menos que inexorable. El hecho de que su padre Aristón descendiera de Codro, el último de los reyes de Atenas, y que su madre Pericción tuviera entre sus ascendientes al célebre sabio y autócrata Solón, reforzaba esa predestinación. No en vano su hermano Glaucón dedicó su vida a la actividad política y, por si lo anterior no bastara, era sobrino de Critias, protagonista de la infausta tiranía de Los Treinta (404 a. C.), y era tío de Cármides, figura igualmente destacada de aquel golpe oligárquico, en cuyo breve y violento despliegue ambos hallaron la muerte. Ya antes, Callesco, padre de Critias, había figurado entre los cabecillas de la no menos atroz asonada antidemocrática de Los Cuatrocientos (411 a. C.). Así que el entorno familiar determina un fuerte nexo 'natural' del joven Platón con la política o, como bien asegura Giorgio Colli, "todo lo impulsaba a la carrera política".<sup>4</sup> Su juvenil empatía con el pensamiento socrático, hacia finales de la segunda década de su existencia, no ocasionará su divorcio con respecto a la política, sino la asunción de ésta desde el singular punto de vista de la filosofía.

La inducción hacia lo político ejercida por la circunstancia familiar sumariamente descrita, junto con la vocación personal hacia ello y los hechos

---

<sup>4</sup> G. Colli, *Platón político*, p. 30.

registrados en Atenas en el referido año 404 a. C., así como el funesto proceso jurídico-político que desemboca en la muerte de Sócrates, en 399 a. C., intensifican en el joven Platón la conciencia sobre la urgente necesidad de una nueva idea de la política: una nueva forma de vivir en sociedad. Carecen de fundamento afirmaciones al estilo de la que hace Nicole Loraux, en el sentido de que Platón habría sido "llevado a la especulación teórica al cabo del fracaso de sus experiencias políticas..."<sup>5</sup> A juzgar por la invaluable confesión que hace el propio filósofo, en la séptima de sus cartas, 1. hacia 404 a. C. —esto es, cuando surgen quienes habrían de instaurar la tiranía de Los Treinta— el joven Platón tenía la intención de dedicarse a la política, "tan pronto como fuera dueño de mis actos", 2. ciertos dirigentes de la insurrección oligárquica, algunos de ellos "parientes y conocidos míos" —no es difícil adivinar que habla de Critias y Cármides, entre otros— lo invitan a sumarse, 3. aquel Platón todavía bicho se decepciona al punto de lo que en verdad hacen sus familiares y amigos adueñados del poder en Atenas: en lugar de sustituir un sistema político para él injusto —la caótica democracia de finales de la guerra del Peloponeso— instauraron un régimen que hizo "parecer de oro" a aquél, 4. entre las infamias que el filósofo reprocha a Los Treinta está la de haber encomendado a Sócrates y a otros la misión de prender a León de Salamina, para su ulterior ejecución, por demás injusta (en este punto, la perfidia de los tiranos era doble: buscaba la eliminación física de un enemigo político por medios dolosos y la conversión de Sócrates en cómplice de las "actividades criminales" de aquéllos), 5. Platón encomia la arriesgada negativa de Sócrates a cometer tamaña iniquidad, 6. tras comprobar el oprobio de la tiranía, declara el filósofo, "...me indigné y me abstuve de las vergüenzas de aquella época".<sup>6</sup> No hay en los datos anteriores nada que indique el ingreso de Platón a la vida filosófica, a raíz de ninguna fracasada iniciativa política de su parte. Al contrario, lo que el pensador deja entrever es que, en 404 a. C. —es decir, a los 23 años de edad— tiene ya una familiaridad con la filosofía, que le viene dada por su identificación teórica y ética con Sócrates y que ello le impele a repudiar la horrenda *realpolitik* de su tiempo: expresión innegable de la más pura *adikía*: abusos, excesos, pleonexia (ansia incontenible de poseer y dominar cada vez más), *hýbris* (desmesura) y cualquier otro avatar de la injusticia. Nada induce a pensar que esa abstinencia implique su renuncia a la actividad filosófica que ya venía ejerciendo.

La trágica sentencia a muerte de Sócrates, en 399 a. C., a instancias de factores vinculados con una democracia restituida, ante la que en principio

<sup>5</sup> N. Loraux, *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la "ciudad clásica"*, p. 184.

<sup>6</sup> Platón, "Carta VII" (324b-325a), en *Diálogos*, vol. VII, *passim*, pp. 486-487.

Platón muestra algo de aquiescencia<sup>7</sup>, suscita en éste una suerte de condena global de la política realmente existente en su tiempo y en su mundo. Quienes han creído ver en Platón un acérrimo oponente de la democracia, en general, dejan de lado dos referencias esenciales: 1. el filósofo discrepa de todos los regímenes políticos conocidos —no sólo de la demócrata—, 2. la democracia realmente existente en Atenas no encarna una opción ética radicalmente superior a las que combate, tales como la oligarquía, la tiranía, la timocracia etcétera. Desde la filosofía 'auténtica' con la que se identifica Platón, se tornaba imperioso procurar la alternativa a todas las 'constituciones' —*politeiai*— históricas. Esto no convierte al filósofo en un detractor sañudo de la democracia y otorga razón a estudiosos como S. Sara Monoson, quien considera justamente que "la canónica visión de Platón como un violento antidemócrata no es cierta".<sup>8</sup> Pero la aplicación de la pena capital a su maestro —con ser grave y decisivo para el curso de la vida del filósofo— no es el único de los que motivan el desasosiego de Platón ante el mundo de la política en que está inmerso. Desde el referido retorno del régimen democrático, en 404 a. C, el pensador encuentra razones para caracterizar a la suya como una 'ciudad enferma', sumida en los excesos a que puede llegar la "ciudad afiebrada" de la que habla en *República*.<sup>9</sup> La Atenas del siglo IV a. C. — heredera de las graves secuelas de la derrota sufrida en la guerra del Peloponeso y de las tensiones de clase que de ella derivaron— muestra graves síntomas en cuya etiología interviene, con peso determinante, el desvanecimiento del imperio. Pese a momentos relativamente 'esperanzadores', como el de la formación de la Segunda Liga de Atenas en 378 a. C. —esto es: el intento de restaurar el viejo imperio, superando la hegemonía espartana— y la llamada Guerra Social (357 a. C.), en la que Atenas y los Estados que la secundan disputan la supremacía a Tebas, el mundo de la política en el que se desenvuelve Platón está signado por el desastre. El afán imperial ateniense se explica por la convicción de que los botines de guerra y las riquezas expoliadas, incluso a sus propios aliados, habrían de paliar la situación de pobreza lancinante que aquejaba a la otrora polis de Pericles.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Cf. *ibid.* 325b, p. 487.

<sup>8</sup> S. S. Monoson, *Plato's Democratic Entanglements*, p. 17.

<sup>9</sup> Cf. Platón, *República* (372e), p. 127.

<sup>10</sup> Luciano Canfora, en *El mundo de Atenas* (p. 476), descubre en un breve pasaje de Jenofonte la verdad de fondo del imperialismo ateniense, aun en sus etapas postreras. Según el conocido polígrafo y estratega, sucede que "algunos jefes atenienses [de la Segunda Liga Ática] han dicho que saben bien qué es la justicia, tanto como los otros seres humanos, pero la pobreza de las masas los había obligado a comportamientos injustos con las ciudades aliadas." Palabras que Canfora comenta así: "La 'pobreza de las masas' es, por tanto, el motor que empuja a la ciudad a usar el imperio de manera egoísta."

En términos generales, a Platón le tocó atestiguar y encarar, a lo largo de toda su vida, buena parte del proceso decadente que se agudiza con las etapas finales de la guerra del Peloponeso y culmina con la instauración del dominio macedonio, tras la batalla de Queronea, en 338 a. C. En los hechos, la declinación sin freno de la hegemonía geopolítica ateniense y el consiguiente deslizamiento al deterioro y a la aniquilación política y social de Atenas se hicieron sentir por medio de sucesivas bancarrotas del erario público; una debacle demográfica insuperable, con el consiguiente incremento del peso de los mercenarios en la vida de la polis; fuertes tendencias a la carestía de los bienes y los servicios imprescindibles; alteraciones en la estructura de propiedad y tenencia de la tierra, conforme con una marcada propensión a su concentración en cada vez menos manos; grandes dificultades para el abastecimiento de alimentos básicos; desempleo de los asalariados libres (*thetes*) e incremento del trabajo esclavo; pugnas feroces entre las instancias públicas democráticas y los propietarios en constante riesgo de confiscación de sus posesiones; vindictas políticas, en apariencia legales, que con frecuencia desembocaban en el ostracismo y la pena de muerte de los contrincantes del caso, entre otras calamidades marcadas por una tensión social virulenta y por la violencia, siempre abierta a la posibilidad de la *stasis*, así como reñidas con la moral y la buena política.

La referencia a ese estado de cosas, sumariamente pergeñado en las líneas precedentes, da razón a la afirmación de Luciano Canfora, en el sentido de que "toda la obra de Platón, allí donde se enfrenta directamente con el problema político (la *República* es el documento más importante, pero en absoluto el único), presupone que el imperio [ateniense] ya no existe y que el conflicto social no conoce techo y alcanza cimas de aspereza; allí, la necesidad de encontrar una solución completamente nueva, más profunda, del problema político se anuda inextricablemente con la conflictividad social."<sup>11</sup>

La actitud de Platón ante su circunstancia está fuertemente determinada por su compromiso con la filosofía. Nada autoriza a imaginar un joven Platón prefilosófico mal avenido con los vaivenes de una realidad política, en general, aciaga y cuyas frustraciones lo impelen a abrazar la filosofía, como si se tratara de un lenitivo existencial. Los datos y noticias a la mano, inducen a pensar, más bien, que la incipiente praxis filosófica, a la vera de Sócrates, altera y condiciona, en un primer momento, una sensibilidad política fraguada en el seno del clan al que pertenece. Los posteriores reveses en la corte de Dionisio I imponen al pensador la procura de un rigor teórico mayor en los fundamentos de su acción política, pero no son algo como una 'iluminación

---

<sup>11</sup> L. Canfora, *op. cit.*, p. 468.

inicial', una suerte de paulina 'caída del caballo', por la que Platón se convierte a la filosofía. Para cuando el pensador se reasienta en Atenas, después de haber fracasado como filósofo-político ante el monarca siracusano, ya da muestras de estar bien dotado de los procedimientos que posibilitan la dialéctica y de haber procesado críticamente los modelos ('constituciones') de organización de la vida en las *poleis* griegas y en formaciones políticas significativas en el orbe extrahelénico.

Platón deja todo eso bien asentado, en otro pasaje de la carta VII: 1. al constatar los males de que adolecía la república ateniense —lo mismo cuando estaba en manos de los oligarcas que en las de los dirigentes del *demos*— y al examinar "a los hombres que llevaban la política, así como las leyes y las costumbres", al tiempo que percibía cómo iba avanzando en su edad, Platón descubre cuán difícil resulta "administrar bien los asuntos públicos", 2. también se percata de que toda iniciativa en esa dirección requiere "la ayuda de amigos y colaboradores de confianza", 3. hallar tal apoyo es difícil, debido a que "la ciudad ya no se regía según las costumbres y usos de nuestros antepasados" y no es dable "adquirir unos nuevos con facilidad", 4. el entusiasmo —bien que un tanto morigerado, en comparación con tiempos anteriores— que motiva su retorno a la política colide con la progresiva corrupción de las leyes y las costumbres: "...todo iba a la deriva por todas partes [y] acabé por marearme", 5. pese a ello, el filósofo "no dejaba de reflexionar sobre la posibilidad de mejorar [...] todo el sistema político", 6. de ese esfuerzo deriva la conciencia de que "todos los Estados actuales están mal gobernados", 7. por ese camino, llega a la comprensión de que "sólo a partir de la [filosofía] es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en el de la privada", 8. asimismo, concluye que "no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos, gracias a un especial favor divino."<sup>12</sup>

A partir de las fidedignas e inusitadas revelaciones de Platón, en su carta VII,<sup>13</sup> se colige que las luces que columbra por medio de la filosofía le permiten diagnosticar la realidad política de su tiempo, concebir una vía de superación de sus males y lanzarse a la acción política (dejar de "esperar continuamente las ocasiones para actuar").<sup>14</sup> No explicita el filósofo en cuánto tiempo da esos pasos, pero debe admitirse que sucedió entre el momento en que muere Sócrates y cuando decide emprender su primer viaje a Siracusa, a

<sup>12</sup> Platón, "Carta VII", *passim* (325c-326b), p. 488.

<sup>13</sup> Para el presente estudio, se han tomado en cuenta los argumentos de Mario Vegetti en favor de la razonable credibilidad de la carta VII de Platón (Cf. M. Vegetti, *Quince lecciones sobre Platón*, pp. 18-20).

<sup>14</sup> Platón, "Carta VII" (326b), p. 488.

la corte de Dionisio I, en 388 a. C. Se advierte, pues, que Platón había activado la "especulación teórica" de la que habla Loraux mucho antes de su fallida experiencia política siciliana. Ya tras la injusticia de la que es víctima Sócrates, su discípulo se siente impelido a idear una nueva política, que no puede ser sino el resultado de una rigurosa labor teórica, en especial —no únicamente— sobre la base de las doctrinas y las actitudes político-morales de su maestro. En consecuencia, al contrario de lo dicho por la historiadora francesa, no es el fracaso siracusano lo que está en la raíz de la filosofía platónica, sino que son las tesis que Platón ha forjado, a partir del ejercicio sistemático de la filosofía, las que desencajan con el programa político de Dionisio y suscita el desencuentro entre el filósofo ateniense y el rey siciliano. Así, la fundación de la Academia en 386 a. C. no representa el inicio de la actividad especulativa platónica, sino la más sólida garantía de su continuación y de la consolidación del pensar político-filosófico de Platón. Es razonable, en consecuencia, dejar sentada la condición originaria y central de la vocación política de Platón, de cara al conjunto de su sistema de pensamiento. Por lo demás, esa especie de pasión por la política acompañará a Platón hasta el final de sus días, como lo demuestra el hecho de que muriera prácticamente dictando a su secretario Filipo de Opunte el diálogo *Leyes*, al tiempo que daba muestras de estar tramando la revisión y consiguiente corrección de *República*. Este dato induce a pensar que un constante seguimiento de la vida política en la Hélade y en sus áreas de influencia, a lo largo de su vida, afectó en todo momento la actividad especulativa del filósofo. Platón, por ende, hace filosofía desde la política y trata de iluminar la política con los frutos que brotan de su vida filosófica. Ese permanente trasvase de niveles explica la cantidad de diálogos de cariz político, más o menos marcado, compuestos por Platón, en distintos épocas de su existencia: *Apología de Sócrates*, *Protágoras*, *Gorgias*, *Eutifrón*, *Menéxeno*, *Político*, *Critias*, *Timeo* y la carta VII, aparte de *República* y *Leyes*.

## II. Política desde la filosofía

El radical interés de Platón por la política motiva su labor especulativa, pero ésta debe sustentarse, tanto en el examen de la realidad de su polis de referencia y de su entorno como en un diálogo crítico y creativo con las ideas más influyentes sobre la materia, en su tiempo. La filosofía platónica —que tiene en *República* una de sus cumbres— viene a ser el fruto de un esfuerzo teórico centrado, a la vez, en la investigación de los problemas y exigencias de los seres humanos que despliegan sus vidas en una Atenas decadente y en el escrutinio de los aportes de la tradición filosófica en punto a política. Así como el sinfín de conflictos y desmanes que aquejan a la referida polis, a medida que avanza el siglo IV a. C., determina el curso de la vocación filosófica de Platón, también lo hacen, por lo menos, la innegable presencia del pensamiento político pitagórico, los actos y opiniones de Sócrates de cara a su circunstancia como ciudadano y las ideas de índole ética y politológica debidas a los sofistas más destacados. A este respecto, no resulta exagerada la ponderación que hace Havelock de Platón, como alguien que "pertenece al tipo de pensadores en quienes cobran vida todas las fuerzas seminales de la época que les ha correspondido vivir".<sup>15</sup>

Platón ha podido acceder a la filosofía política que le precede por diversos medios: el estudio de textos filosóficos, la lectura minuciosa de constituciones diversas, la escucha de argumentos y arengas a sabios y políticos en activo, viajes de cariz iniciático a países y ciudades con estructuras modélicas —como Egipto o la Tarento que esplende bajo el mandato del pitagórico Arquitas— y otras. Pero debe tenerse en cuenta que las investigaciones platónicas en este campo no responden a veleidades eruditas, sino a necesidades programáticas. Para Sócrates y Platón —un poco más tarde, también para Aristóteles— el conocimiento de las buenas ideas político-filosóficas (como las prodigadas por el pitagorismo) es una exigencia motivada por el propio valor de las mismas; pero también les resultaba obligante estar al tanto de las tesis políticas de los sofistas más influyentes, sobre todo porque las consideraban como parte descollante de las disfunciones que aquejaban a las *poleis* griegas de su tiempo. Algo parecido sucederá con la inevitable relación de Aristóteles, por caso, con los discursos de Isócrates y Demóstenes, en un momento en el que la decadencia ateniense y la agitación geopolítica de la Hélade seguía reclamando la máxima lucidez de los filósofos.

---

<sup>15</sup> E. Havelock, *Prefacio a Platón*, p. 256.

Según Diógenes Laercio, una vez que Filolao hizo accesibles las obras de Pitágoras, "Platón envió a comprar[las] por cien minas".<sup>16</sup> La noticia da cuenta de una conexión cierta entre el filósofo ateniense y el pensamiento de su maestro indirecto; también de que ese vínculo está marcado por un interés afanoso, ávido. A esa liga teórica mediada por la escritura se le suma la que se sustenta en las prácticas inherentes a un género de vida y a la acción política dirigida a afrontar expectativas y problemas puntuales en la polis. Es decir: Pitágoras influye en Platón, tanto en el plano del pensar como en el del vivir: esferas, ambas, en que la política ocupa un lugar impreterible. Pitágoras es un 'maestro' de Platón no sólo por las ideas que de él recibe, sino por el mucho más pregnante efecto aleccionador de su ejemplo como actor filosófico-político efectivo, en la Crotona del primer cuarto del siglo V a. C.

Hay, en efecto, muchos elementos del pitagorismo que, tras el debido tratamiento crítico y creativo, enriquecen el pensamiento de Platón, en general, y sus ideas éticas y políticas, en particular. En comparación con los politicastros y charlatanes que pululan por el Ágora y el Pnyx o en los tribunales de su Atenas más o menos democrática, Platón aprecia en la figura de Pitágoras la encarnación del perfecto gobernante-filósofo —nada menos que la anticipación concreta del principal agente del proyecto político contenido en *República*. Esa figuración se verá reforzada por la conjunción de saber filosófico, conexión con la divinidad y compromiso político, que convierte a Pitágoras en la personificación de la justicia. No ha de exagerar, entonces, Diógenes Laercio, cuando asegura que el filósofo samio "fue veneradísimo y sus discípulos le tenían como si fuera Apolo regresado del País de los Hiperbóreos".<sup>17</sup> La noticia concuerda con la dada por Jámblico: "...el hecho de que el alma de Pitágoras fuera enviada a los hombres por la providencia de Apolo" sustentaría "la variada sabiduría de su espíritu", al tiempo que habría de reafirmar el dato de que el filósofo vino al mundo precedido de un vaticinio emitido por el dios por medio de la Pitia, anunciando los dones divinos de la criatura por venir; razón por la que su padre, Mnesarco, le puso ese nombre: 'Pitágoras'.<sup>18</sup> Por lo demás, estas referencias confieren credibilidad a la aseveración de David Hernández de la Fuente, en el sentido de que "Pitágoras representa, en el mundo griego, el más claro ejemplo de hombre santo con influencia determinante en la política."<sup>19</sup> No parece impropio suponer que, en la elaboración social de esa imagen tan

<sup>16</sup> D. Laercio, *Vida de los filósofos ilustres* (VIII, 15), p. 423.

<sup>17</sup> *Ibid.* (VIII, 11), p. 421.

<sup>18</sup> Jámblico de Calcis, "Sobre la vida de Pitágoras" (*passim* 6, 7, 8), en David Hernández de la Fuente, *Vidas de Pitágoras*, p. 242.

<sup>19</sup> D. Hernández de la Fuente, "Mediador con lo divino. Un estudio sobre Pitágoras", en *Vidas de Pitágoras*, p. 118.



positiva de Pitágoras, hayan intervenido determinaciones que rebasan la simple proyección pública de sus ideas. Si se da crédito a Porfirio de Tiro, el compromiso de Pitágoras con la política real de las *poleis* que conoció en persona llegaba al punto de la participación directa, pues "mientras andaba errante por Italia y Sicilia, halló varias ciudades esclavizadas por otras [...] y llenándolas de pensamientos de libertad, las liberó gracias a los que escuchaban sus doctrinas en cada una de ellas: Crotona, Síbaris, Catania, Regio, Himera, Agrigento, Tauromenio y otras, a las que dotó de leyes por mediación de Corondas de Catania y Zaleuco de Lócride..."<sup>20</sup>

Platón asume esa imagen, tan extendida entre los griegos de los siglos V y IV a. C., de Pitágoras como filósofo-político, hombre de pensamiento y de acción civil, fuertemente conectado con poderes divinos, pero el influjo del pensador de Samos sobre el ateniense se proyecta en diversas dimensiones relativas a la manera socrática y platónica de entender la filosofía. Es razonable considerar, de entrada, que el halo de divinidad que entorna a Pitágoras está en la base del ideal de filósofo que sustenta el proyecto teórico socrático-platónico y que a la postre se proyectará en la figura modélica del sabio, de tanta importancia en las escuelas helenísticas, en especial la cínica y la estoica. En el fondo, se trata de la figuración de Pitágoras como aquel que encarna por naturaleza el modo de ser del auténtico filósofo, por lo que opera como modelo de quien se hará filósofo a resultas de una gradual divinización del hombre, al tiempo que vive una vida filosófica, tanto en su componente especulativo como en el práctico. De hecho, según la apología que Platón dedica a Sócrates, éste aseguró ante el tribunal que lo condenó a muerte que Apolo era el testigo de su sabiduría —en el caso de que tuviera alguna.<sup>21</sup> Más adelante, en esa misma obra, Sócrates deja sentado que toda su vida y su labor filosóficas están consagradas a obedecer al dios, de manera irrenunciable y aun a costa de la propia vida.<sup>22</sup> Datos a los que debe agregarse la confesión socrática de que "hay junto a mí algo divino y demónico",<sup>23</sup> determinando sus actuaciones, desde cuando era niño (sobre todo, como voz disuasoria). Se trata de referencias que permiten advertir la fuerte liga de una tradición que tiene en Pitágoras acaso su expresión más descollante, la cual continúa con Sócrates y, a la postre, por medio de éste, con Platón.

Pitágoras personifica un 'poder filosófico' —no aparece un término mejor— registrado con plasticidad sin par por Jámblico, cuando refiere que "...gracias a un solo discurso [...] en la primera y única aparición que hizo

<sup>20</sup> Porfirio de Tiro, "Vida de Pitágoras", en D. Hernández de la Fuente, *Vidas de Pitágoras*, p. 226.

<sup>21</sup> Cf. Platón, "Apología de Sócrates" (20e), en *Diálogos*. vol. I, p. 154.

<sup>22</sup> Cf. *ibid.* (29d), p. 168.

<sup>23</sup> *Ibid.* (31c-d), p. 170.

Pitágoras a su llegada a Italia, cautivó con su palabra a un número superior a las dos mil personas, que quedaron tan fuertemente impresionadas que ya no quisieron volver a sus casas, sino que junto con sus mujeres e hijos edificaron un enorme auditorio y, poblándolo como si fuera una ciudad, fundaron lo que se conoce [...] como la Magna Grecia." Este relato sobre la constitución de una comunidad sustentada en la justicia, que a su vez se basa en un saber apuntalado por la divinidad, marca además el ideal del filósofo como genuino político, clara referencia para el proyecto del que da cuenta *República*. No es descabellado suponer que, cuando el Sócrates platónico habla de 'gobernante-filósofo' o 'rey-filósofo' —según el confundente término, más conocido—, resuena el eco de un Pitágoras que, según Jámblico, fue capaz de fundar una "comunidad de espíritu" sostenida en una 'comunista' sociedad de gente feliz, para la que el filósofo era un dios, "que para auxilio y corrección de la vida mortal se les había aparecido en forma humana, a fin de proporcionarle a la naturaleza mortal la chispa salvífica de la felicidad y la filosofía".<sup>24</sup>

Así que, si se aíslan analíticamente sus consideraciones acerca de la organización adecuada de la vida de los hombres y las mujeres en sociedad, se observa cómo Pitágoras es para Platón un referente de fondo en lo relativo a la exigencia de un compromiso ético —y aun espiritual— de la política. Lo mismo cabe decir con respecto a la idea pitagórica de la filosofía entendida al modo de un género de vida centrado en el gobierno de sí, como condición para el gobierno de la polis; motivo, éste, que opera como una de las premisas básicas de la propuesta ínsita en *República*.

La eticidad de la política pitagórica evidencia fuertes vínculos con una idea de la filosofía entendida como sustento y orientación de una forma de vida adecuada. En Pitágoras, todo apunta a una conjunción entre filosofía, política y régimen de vida. La idea pitagórica del filósofo comporta la concreción cotidiana de una *bíos philosophikós*, que a su vez implica la encarnación personal y constante de un sistema doctrinal, un compromiso con su realidad social de referencia y un *modus vivendi* regido por una serie de preceptos. No comer corazón o habas, no orinar de frente al sol, no criar aves con garras, no tener golondrinas bajo el mismo techo, no recoger lo que haya caído al suelo, no ingerir gallo blanco, evitar desgarrar el pan y otras prescripciones<sup>25</sup> operan como límites de la conducta y aun de la existencia de quien ha optado por la filosofía, tanto en su dimensión teórica como en el que atañe a la praxis, por lo demás indisociables, interdependientes. En este punto, el influjo pitagórico en el socratismo platónico concierne más al 'esquema', al requerimiento de un régimen de prescripciones que regulen la

<sup>24</sup> Jámblico de Calcis, *op. cit.* (*passim* 30), p. 250.

<sup>25</sup> D. Laercio, *op. cit.* (VIII, 17 y 33), *passim*, pp. 423-424 y 429-430.

vida de las personas, que a una identificación plena y puntual con tales orientaciones. El Sócrates platónico ciertamente dicta normas de conducta general —en ese sentido, abstractas— y así asume el espíritu del pitagorismo, pero ello no quita que asiente algunas prescripciones antipitagóricas, como por caso la de que los conductores de la nueva polis coman carne de res.

Cuando Platón especifica, en *República*, prescripciones de vida filosófica, se torna evidente el influjo o, al menos, un importante punto de afinidad entre la propuesta ético-política del ateniense y la de Pitágoras. Es el caso, por ejemplo, de los pasajes del diálogo platónico donde se plantea la formación de filósofo gobernante, conforme con un estricto y detallado plan de estudios, a base de aritmética, geometría, estereometría (o 'geometría de los sólidos'), astronomía y, sobre todo, dialéctica<sup>26</sup> o con exigencias y restricciones relativas a los modelos de vida que debe imitar.<sup>27</sup> Lo mismo sucede, por ejemplo, con la inserción del Discurso de las Musas, en el libro VIII de *República*, donde se evidencia la asunción de las tesis pitagóricas sobre el número, con miras a dar cuenta de las medidas más adecuadas para garantizar una prole más adecuada de los/las ciudadanos/as del Estado comunitario justo.<sup>28</sup> Igualmente, resuenan los ecos del pitagorismo en el discurso socrático-platónico, cuando en la crucial argumentación en pro de los grados de felicidad de los/las justos/as se sostiene que éstos/as tienen una vida 729 veces más agradable que la de los tiranos.<sup>29</sup> También se podría incluir en ese campo de conjunción entre Pitágoras y Platón las orientaciones, en general coercitivas, en lo tocante a la manera de cultivar la poesía, en las lindes territoriales e ideológicas del Estado idóneo que fragua el segundo.<sup>30</sup> Al margen de detalles puntuales, se observa una coincidencia de fondo entre ambos pensadores, en cuanto a que el ejercicio de la filosofía comporta necesariamente una forma de vida y ésta, a su vez, se sustenta en la observancia de una serie de normas, así como en la aceptación o el rechazo, según el caso, de determinadas conductas. Las prácticas concretas, según las prescriba Pitágoras o el socratismo platónico, pueden diferir. Por ejemplo, en *República*, los filósofos-guardianes comen carne, lo que contraviene el vegetarianismo pitagórico; pero, en general, los esquemas de regulación de las actividades de cada persona, en el seno de la comunidad, concuerdan.

Ese aire de familia entre la preceptiva de vida pitagórica y las orientaciones práctico-pedagógicas ofrecidas por Platón alcanza al plano del

<sup>26</sup> Cf. Platón, *República* (522c-531d), pp. 349-363.

<sup>27</sup> Cf. *ibid.* (394d-396c), pp. 163-166.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.* (546a y ss.), pp. 383 y ss.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.* (487e), p. 449.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.* (386a-399c), pp. 147-171.

sentido último a que ambas responden. Aun cuando en un caso y otro se trata, en general, de prescripciones que se imponen de manera obligante a los discípulos y, por ello, tienen un carácter heterónomo, lo cierto es que apuntan a la formación en ellos de un ethos autónomo, que dé pie a una praxis constante, decidida y ejercida con libertad.

Por lo demás, esos puntos de encuentro entre la dogmática pitagórica y los avances teóricos que Platón exhibe en *República* se enhebran con un conjunto de motivos de cariz sacro-religioso plenamente identificados con el nombre de Pitágoras: la idea órfica del alma humana, la creencia en la posibilidad de la persistencia de ésta tras la muerte y la desintegración del cuerpo, el vínculo de estos aspectos con el ideal de una redención de los seres humanos en términos del cumplimiento de la justicia aun más allá de la vida terrenal, la inclusión del mito de Er hacia el final de dicho diálogo (614b)... evidencian con nitidez la deuda de la política platónica con la pitagórica. Las referencias místicas de signo órfico-pitagorizantes con que dicho mito se reviste no obstan para dotar de un claro sentido ético-político al mensaje que encierra ni para dejar bien sentada la conexión de éste con determinada forma de vida. En realidad, el mito de Er aparece como una proyección y continuación ultraterrena del proyecto de Estado justo que, de acuerdo con las intenciones de Platón habrá de concretarse en la Tierra.

Tan importante como el influjo positivo del pitagorismo en la formación del pensamiento de Platón —en el fondo, siempre un pensamiento político— lo es el efecto del ajuste de cuentas teórico de éste con las más relevantes figuras de la sofística. Werner Jaeger asienta muy bien la relación 'de ida y de vuelta' que se da entre Platón y la sofística, cuando afirma que "desde el punto de vista histórico, la sofística constituye un fenómeno tan importante como Sócrates y Platón. Es más, no es posible concebir a éstos sin aquélla."<sup>31</sup>

Lo que ocupa la atención de Sócrates y Platón, con respecto a la sofística, no es sólo una serie de tesis audaces sobre la realidad en general, el ser humano y la política. El cuestionamiento socrático-platónico abarca también las actitudes y las prácticas que, tomadas en conjunto, encarnan los integrantes de un movimiento heterogéneo en grado sumo, como lo fue el de los sofistas.

A la vera de la evolución política, jurídica y social de la Hélade, en el siglo V a. C., un grupo de personas que acaso podrían designarse con el vocablo 'intelectuales' —los llamados 'sofistas'—, asumió un tipo inédito de relación con los saberes conocidos hasta ese momento y paulatinamente fue gestando un movimiento cultural y político de vastas dimensiones. La filosofía

---

<sup>31</sup> W. Jaeger, *op. cit.*, p. 267.

de la fisis no se dejaba permear por la nueva situación de la Grecia de aquellos tiempos ni las ciencias, por sí solas, respondían a las necesidades culturales e ideológicas del momento y las élites políticas, los diversos factores de poder, hallaron en la referida corriente parafilosófica la posibilidad de su modernización y de una reinserción en una vida política en la que el foro público, los tribunales y el escenario teatral adquirirían mayor importancia. Ese fenómeno terminó conociéndose con el nombre de 'sofística'. Esa denominación deriva de la voz griega *sophós*, que según Jean Moreau, comúnmente, "designa al hombre hábil en su disciplina, el hombre dotado de saber en general y, en particular, el sabio".<sup>32</sup> Pero esa acepción del vocablo en referencia derivó de un proceso histórico. Como ilustra Edward Hussey, en buena parte del siglo V la palabra *sophistés* "era aún general y neutra en tono"; pero, hacia el final de dicha centuria, "fue aplicada no sólo a profesores de retórica, sino a cosmólogos, astrónomos, matemáticos y muchos otros. Su uso posterior, hasta nuestro tiempo, fue grandemente determinado por la influencia de Platón y Aristóteles, en el siglo IV a. C. quienes lo usaron, por oposición a 'filósofo', para designar a alguien que aparenta tener habilidad filosófica e iluminación, pero que en realidad no la tiene..."<sup>33</sup>

Según una conocida expresión de Pródico, transmitida por Platón, los sofistas son "intermedios" entre el filósofo y el político.<sup>34</sup> La declaración de uno de los más perspicaces exponentes de la sofística —por lo demás, fuertemente vinculado a la persona de Sócrates— revela a las claras dos aspectos de suma importancia para la tradición socrático-platónica: 1. los sofistas no son filósofos, aunque se hallen muy cerca de la filosofía y 2. tampoco son políticos, pese a que tienen un fuerte vínculo con el mundo de la política y no sería inexacto afirmar que las cosas propias de ese ámbito son su principal objeto de atención directa y/o indirecta. El sofista no es, pues, en general, un filósofo metido a político ni un político en plan de filósofo, sino alguien que se vale de la tradición filosófica 'desde fuera', para formar con solidez a los políticos en ciernes o para ayudar a lograr una mayor consistencia en las decisiones y actuaciones de quienes se dedican a la política.

Ese lugar fronterizo en que se sitúa el sofista comporta la posibilidad de influir con fuerza en la política real, aunque en general sea por manpuesto. Ello explica que, a la hora de poner en cuestión el modelo político ateniese y otros instaurados en la Hélade, así como al sentir la necesidad de proponer la opción alternativa, Sócrates y Platón hayan considerado imprescindible

<sup>32</sup> J. Moreau, *Platon devant les sophistes*, p. 126.

<sup>33</sup> E. Hussey, "La época de los sofistas", p. 20.

<sup>34</sup> Platón, "Eutidemo" (305c), en *Diálogos*, vol. II, p. 270.

proceder a una severa crítica de la actitud de los sofistas ante la tradición filosófica. También permite entender las constantes objeciones de ambos filósofos a las prácticas y los procedimientos con que los sofistas se aplican a formar la élite de la ciudad-Estado de Pericles y de otras de similar relieve, al tiempo que atacan y demuelen las tesis predicadas por algunos de los más perspicuos exponentes de la sofística.

En concreto, pese a las afinidades destacables entre Sócrates y ciertos sofistas prominentes, el giro que el ateniense promueve en la tradición filosófica, con la ulterior ayuda de Platón, contempla: 1. rechazar y denunciar la condición de falsos filósofos que caracteriza a los sofistas, sin menoscabo del respeto que le merecen algunos de ellos, 2. superar la idea de la política prevaleciente en la Atenas de los siglos V y IV a. C. —en general, asumida y reforzada por la sofística—, con miras a hacer valer lo que podría caracterizarse como una 'política del alma';<sup>35</sup> ello comporta a la postre —según puede inferirse del ideal del filósofo-gobernante propuesto en *República*— la intención de convertir al político en filósofo y no en sofista; esto es: una 'filosofización' de la política, como alternativa a la 'sofistización' de la política que, tanto Sócrates como Platón, habían podido atestiguar, 3. denegar la conveniencia y, en el fondo, la posibilidad misma, de una educación consistente en transmitir conocimientos, por medio de procederes escolares, máxime si quien lo hace se enriquece con ello e influye de muchas maneras en la política realmente existente; en contrapartida, se trata de abrir paso a una inédita pedagogía, sustentada en la ironía, la docta ignorancia, la mayéutica y, sobre todo, la vida virtuosa, 4. reformular la relación de los sofistas con el lenguaje —aspecto en el encuadran los recelos críticos de Sócrates y Platón hacia la escritura y la retórica— de manera que el recurso dialéctico a la palabra se vea fuertemente determinado por un compromiso irreductible con la verdad y con el bien, 5. refutar puntualmente las más influyentes tesis ontológicas, antropológicas, éticas y políticas surgidas en el fragor de la praxis más o menos típica de los sofistas más lúcidos. Se trata, en concreto, de someter a crítica las visiones de los sofistas más prominentes sobre una serie de asuntos capitales: las ideas de Antifonte y Protágoras, por caso, sobre los fundamentos convencionales o absolutos de la polis en su relación con la igualdad de los seres humanos, el argumento forjado por Gorgias de Leontinos sobre que "el ser no es"; el teorema protagórico de que el hombre es la medida de todas las cosas y las posturas acerca de la justicia puestas por Platón en boca de Trasímaco y Calicles.

---

<sup>35</sup> Con razón, Werner Jaeger apunta que *República* "no es una obra política en el sentido normal de lo político, sino en el sentido socrático." (*op. cit.*, p. 656).

Como se irá viendo en su momento, la crítica socrático-platónica a la sofística, vista como actitud y como movimiento generador de una singular politología y un ethos específico, apunta por igual a la dimensión teórica como a la práctica. En último término, ese cuestionamiento radical y sostenido se endereza a reivindicar un *modus vivendi* filosófico acorde con una idea de extremo exigente de lo que es el filósofo auténtico. Resulta ilustrativo, a este respecto, la observación de Aristóteles, en el sentido de que la sofística y la filosofía se diferencian en el alcance de la capacidad de ésta y "por el tipo de vida elegido" en cada caso.<sup>36</sup>

El debate decisivo y justamente célebre sobre la preponderancia de la convención normativa (*nómos*) o la de la realidad absoluta (*phýsis*) interesa a Sócrates y a Platón, en la medida en que les induce a tomar partido por lo que consideran el fundamento último de la política: el alma humana, aquello que de más real y divino poseemos los seres humanos, partícipe privilegiado —por ende— del ser absoluto, aquello que la tradición mítico-religiosa y la filosofía griega originaria refería con la voz *phýsis*.

En el siglo V a. C., Antifonte, el sofista esquivo y de biografía confusa, expone en su tratado *Sobre la verdad* su idea de que "por nacimiento somos todos naturalmente iguales en todo, tanto griegos como bárbaros. Y es posible observar que las necesidades naturales son igualmente necesarias a todos los hombres..."<sup>37</sup>

Esas breves líneas importan, básicamente, por dos razones: 1. en ellas se asume, implícitamente, la disyunción *nómos* - *phýsis* / ley - naturaleza / convención humana - referencia absoluta, 2. remite el hecho de la igualdad interhumana a un fundamento natural, es decir, absoluto. De ello se derivaría, además, que distinciones como la que señalan algunos entre bárbaros y griegos responden a posturas convencionales, algo adscrito al ámbito del *nómos* y que, por ello, no tienen carácter necesario y se adscriben a los límites de relaciones de poder, costumbres, creencias, tradiciones, intereses, prescripciones religiosas, impulsos arbitrarios y factores afines.

La asunción de la igualdad interhumana por parte de Antifonte no comporta, necesariamente, un compromiso con la justicia. Pese a que los textos existentes imponen la más estricta prudencia en la interpretación, hay elementos para pensar que Antifonte proclama la igualdad por naturaleza con miras a negar toda legalidad (*nómoi*) de cariz democrático, justo por su condición antinatural. Hay, cuando menos, dos determinaciones de contexto, que inducen a pensar en ese sentido: en primer término, está la participación destacada de Antifonte en la *stasis* o golpe de Estado que establece la

<sup>36</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica* (1004 b 19-26), pp. 168-169.

<sup>37</sup> Antifonte, "Sobre la verdad" (44 I, fr. B, col. II), en *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, p. 363.

oligárquica Tiranía de los Cuatrocientos, en 411 a. C., cuando todavía la guerra del Peloponeso no ha llegado a su fin; en segundo lugar: por la manera de abordar el asunto de la justicia y su relación con el cumplimiento de las leyes establecidas, en *Sobre la verdad*, resulta altamente probable que Antifonte esgrime sus argumentos naturalistas en directa confrontación con el muy influyente convencionalismo democrático de Protágoras.

Antifonte no desconoce las determinaciones de la sociedad en la acción del individuo. El orden social, con sus leyes, costumbres y demás se impone a cada persona, razón por la que "un individuo puede obrar justamente en total acuerdo con sus intereses, si observa las grandes leyes en presencia de testigos". De acuerdo con el sofista, es correcto no transgredir las convenciones normativas a la vista de los otros. De ese modo, se hace una concesión provisional al *establishment* político-jurídico, en aras de la convivencia. Sin embargo, no es en esa aquiescencia donde puedan fincarse las decisiones y actos justos; por tanto, si alguien "se encuentra solo y sin testigos, su interés reside en obedecer la naturaleza".<sup>38</sup> Ya esta suerte de doble moral remite a la que reivindica Trasímaco por boca de Glaucón en el momento en que evoca el mito de Giges:<sup>39</sup> un pastor deshonesto y, en el fondo, criminal disfruta cometiendo fechorías sin cuento, al amparo de un anillo mágico hallado por casualidad, que le permite ser invisible. Cuando gira el anillo, puede ser visto como un ciudadano común, atenido a las leyes y otras convenciones.

Pero, como ya se ha adelantado, junto a la posibilidad del acto convencional, moralmente superfluo, está la determinación natural, de mayor fuerza y firmeza para el agente ético. Aunque Antifonte no lo plantee de esa manera, puede afirmarse que pone de relieve, con lucidez, una tensión, una contradicción, pues resulta que, para el sofista, "la mayor parte de los derechos que emanan de la ley están en oposición a la naturaleza."<sup>40</sup> Esta supuesta verdad —que resuena, a su manera, en las tesis de Calicles acerca de la condición antinatural de las leyes— permite dar el salto hacia la reivindicación abierta de la naturaleza frente a las convenciones normativas, con las consecuencias que ello comporta en el plano moral y político. Antifonte no puede aceptar el hecho de que "en el dominio de la vista, está codificado por la ley lo que los ojos deben y no deben ver; a propósito de los oídos, lo que éstos deben y no deben oír; de la lengua, lo que debe y no debe decir; de las manos, lo que deben y no deben hacer; de los pies, los lugares a donde deben y no deben dirigirse; del espíritu, los objetos que debe y no debe

<sup>38</sup> *Ibid.* (44 I, fr. A, col. I), pp. 357-358.

<sup>39</sup> Platón, *República* (359d-360b), pp. 107-108.

<sup>40</sup> Antifonte, *op. cit.* (44 I, fr. A, col. I), p. 360.



desear."<sup>41</sup> Todas las restricciones que la ley impone a la dinámica de facultades y potencias naturales carecen de justificación; máxime, cuando se dan casos como el de "soportar un gran sufrimiento, cuando es posible sufrir menos, o el de aceptar una desventaja, cuando podría evitársela."<sup>42</sup> No es impropio colegir que una afirmación tal de la naturaleza puede avenirse con el egoísmo y la prepotencia de quienes no toleran la política democrática.

Tanto la postura de Antifonte como las de Protágoras, Calicles y Trasímaco, sobre los fundamentos 'naturales' de lo político, con sus puntos en común y sus divergencias, operan con un excelente motivo para que el socratismo platónico forje y anteponga a aquéllas una radical y estricta teoría de la *phýsis* operante en el orden social. En lo esencial, esa idea de la 'naturaleza' se opone a la que, por lo común, reivindican los sofistas, en los siguientes términos:

1. No se reduce a una espontaneidad en la manifestación de poderes físico-zoológicos y, en su caso, mentales, en los seres vivientes. La fuerza bruta y los expresiones anímicas avasalladoras de algunas personas son ciertamente naturales, pero ello no implica que la naturaleza se reduzca a ellas y a otras que les sean afines. De hecho, esas proyecciones descomedidas y descontroladas vienen a ser excrescencias indeseables de la realidad absoluta: la *phýsis*.

2. Lo que raigalmente define a la *phýsis* es su condición de principio estructurador objetivo de todo lo existente. Lo que distingue a la realidad absoluta figurada por la tradición mágico-religiosa griega como *phýsis* es su condición de *lógos*: pensamiento, razón, palabra, a escala universal, constituyendo esencialmente y dando forma al orden bello e inteligente que es el cosmos. La realidad fundante de todo lo que existe es, pues, racional y lo que se salga de los límites y medidas de esa racionalidad o contravenga a ésta, aun cuando provenga necesariamente del seno de la *phýsis*, es falsa o defectuosa o ilusoriamente natural. El monismo de fondo que evidencia la reivindicación socrático-platónica del Uno-Bien, absoluta y objetivamente justo, como causa y fundamento de lo real en pleno, da la pauta para una superación de la disyunción sofística entre *phýsis* y *nómos*, como podrá observarse más adelante con la precisión necesaria.

3. Aun cuando la *phýsis*, en tanto que realidad absoluta e indiferente es irrepresentable, se infiere racionalmente a partir de la asombrosa intuición del orden del mundo, la unidad de lo diverso, la mismidad de lo diferente. El bello, inteligente y aun divino orden cósmico viene a ser una concreción

---

<sup>41</sup> *Ibid.* (44 I, fr. A, col. III), pp. 360-361.

<sup>42</sup> *Ibid.* (44 I, fr. A, col. V), p. 361.

insuperable, en el mundo sensible, del fundamento radicalmente racional de lo real.

4. Esa doctrina de la naturaleza absoluta y de la racionalidad incondicionada de lo real implica una idea de la relación entre ese ámbito de absolutez y las cosas singulares coexistentes en el mundo. Al margen del nombre que se le dé a ese vínculo, se asume una correspondencia posible entre los niveles cósmico y microcósmico del universo. Lo Uno se objetiva y diversifica en función de lo Múltiple y eso comporta determinado grado de identidad ontológica entre las cosas de alcance cósmico, las de nivel comunitario —político, en sentido estricto— y las de escala individual. De ahí la interconexión entre *República* y *Timeo*, diálogo éste que ciertamente da cuenta de la física platónica, pero con miras a fundar lo político. De ahí, sobre todo, la atingencia que para Platón hay entre el alma personal, el alma del Estado y el alma del mundo.<sup>43</sup> Cabe apuntar que este aspecto conecta con la urgente exigencia socrática de que el agente ético centre toda su atención práctica en su propia alma y ordene su vida conforme con ese mandato libremente asumido: expresión resignificada de la exhortación divina a conocerse a sí mismo, que da sentido a la existencia del filósofo, en la medida en que "una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre",<sup>44</sup> según se asienta en la apología platónica en favor de Sócrates. Práctica suprema, ciertamente, pero incompleta hasta que se proyecta en el prójimo, de modo que la misión del filósofo habrá de consistir en andar "por todas partes, sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma".<sup>45</sup> Por lo demás, el alma humana puede ostentar tan destacable entidad, tan fuerte solidez ontológica, por el hecho de ser el vínculo del mundo sensible con el inteligible, en virtud de su carácter divino. Puede observarse, pues, que la 'invención' socrática del alma,<sup>46</sup> junto con su consiguiente puesta de relieve, contribuye 1. al proceso de concepción de esos dos 'mundos' por

---

<sup>43</sup> Para una idea ampliamente documentada y fundada de la idea de *phýsis*, véase Ángel J. Cappelletti, *La filosofía de Heráclito de Éfeso*. Aparte del efesio, entre los antecedentes de la idea de justicia absoluta implícita en *República* cabe contar los antecedentes pitagóricos de los números y la armonía como principios fundantes de lo real. También la célebre sentencia de Anaximandro: "A partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; 'en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo.'" (en *Los filósofos presocráticos*, vol. I, p. 103.)

<sup>44</sup> Platón, "Apología de Sócrates" (38a), en *Diálogos*, vol. I, p. 180.

<sup>45</sup> *Ibid*, (30a-b), p. 168,

<sup>46</sup> Conviene tener en cuenta esto que dice W. Jaeger (*op. cit.*, p. 417) sobre la originalidad de Sócrates en el redimensionamiento antropológico de la noción de 'alma': "[el alto significado que llega a tener en nuestro orbe ético-espiritual] lo adquiere por primera vez la palabra 'alma' en las prédicas protrépticas de Sócrates". En ello debió de ser decisivo el hecho de que Sócrates, según el filólogo alemán, "pone siempre en la palabra 'alma' un acento sorprendente, una pasión insinuante y como un juramento. Ninguna boca griega había pronunciado antes así esta palabra".

parte de Platón y 2. a la conciencia platónica de un déficit ontológico de la naturaleza infrauránica o sublunar, ámbito en el que las disposiciones, tendencias y actos de cariz violento, descomedido, atentatorios de la armonía inherente al absoluto *phýsis-lógos*, son falsa o limitadamente naturales.

Por su parte, contra lo que sostienen las interpretaciones más comunes, podría pensarse que Protágoras anticipa a Platón —eso sí: sólo parcialmente— en lo que sería una superación de la disyuntiva entre *nómos* y *phýsis* —cuando no en un tratamiento del asunto que evade esa disyunción. En efecto, el célebre pasaje del diálogo platónico *Protágoras*, en el que se expone la tesis del gran sofista de Abdera sobre el origen de la ciudad, el ethos, la ley, conocido como "Mito de Epimeteo y Prometeo", da cuenta de la situación generada por la desastrosa y unilateral distribución de capacidades para la vida que el primero de ellos hace entre los animales. Para solucionar tamaño problema, Prometeo roba a Atenea y Hefesto el fuego y el saber técnico, bienes que entrega a los seres humanos. Esto mejora parcialmente la situación de éstos en el mundo, pero no tardarán en percibirse los efectos de una ausencia: la de la sabiduría política. Se comprueba con rapidez que, sin ésta, no es posible la vida en sociedad, es inviable la comunidad. Con el fin de subsanar tan peligrosa falla, Zeus ordena a Hermes que propague entre todos los seres humanos la disposición al respeto mutuo y a la justicia, como base de la solidaridad social.

El referido mito protagórico admite diversas lecturas. Como sea, salta a la vista que, en el debate sobre su razón de ser, la posibilidad misma de una *techné* política y de un sentido de la justicia y la solidaridad provienen de la acción divina en favor de los mortales, no de ninguna iniciativa convencional. Dado que la *phýsis* es lo absolutamente divino y que los dioses del imaginario mítico-religioso griego participan de manera privilegiada del absoluto que es la *phýsis*, cabría concluir que Protágoras remite el punto del origen de los sistemas sociales a un fundamento natural. Esto no implica una discordancia insuperable con la reivindicación de la acción humana en la construcción de la socialidad y sus derivaciones convencionales. El fondo natural de lo político comporta la disposición igualmente natural de cada individuo al sentido político —el sentido común— y a la solidaridad. Esto implica superar la dualidad *nómos-phýsis* y puede pensarse que abre la posibilidad de una política justa con base en el saber técnico-político correspondiente.

Podría afirmarse que Protágoras asume la retórica y los artilugios sofísticos como expresión de ese saber político y sus frutos como el efecto positivo de esa *sophía* específica en la sociedad. Aquí es donde el Sócrates platónico discuerda del gran sofista: para él, la retórica es un instrumento limitado, relativo, sin ligas sólidas con la verdad y con el bien, por lo que la

política habrá de ser política filosófica, para ser justa. De ese modo, una disposición natural básica será el fundamento óntico de una política entendida como saber-ser-filósofo y como educación vitalicia del alma, en procura de una sintonía con el alma del Estado y con la del cosmos, donde toda convención —las leyes, las costumbres, las modas, las reglas de urbanidad y afines— deben atenerse a sus referencias naturales —es decir, '*phýsicas*'—, absolutas.

Como ya se adelantó de soslayo, Antifonte también parece coincidir con lo esencial de la postura que Calicles en torno a la ley, expuesta por Platón en su diálogo *Gorgias*. De hecho, Calicles asevera del mismo modo que Antifonte que "en la mayor parte de los casos son contrarios entre sí la naturaleza y la ley".<sup>47</sup> Sobre la base de una interpretación de la idea de *phýsis* como el soporte natural de las diferencias entre fuertes y débiles, el principal interlocutor de Sócrates en esa obra sostiene la idea de que la ley viene a ser un artilugio político de los menos dotados de fortaleza, astucia y otras capacidades por el estilo, destinado a obturar y anular la fuerza de la que por naturaleza están dotados los poderosos. Conforme con esa manera de pensar, la ley no sólo es algo ajeno a la naturaleza, sino opuesto a la naturaleza, por lo que convendría hacer valer los imperativos por los que ésta se rige.

No es el propósito de estos pasajes ofrecer una exégesis irrefutable de las tesis que sobre el asunto de las referencias convencionales (*nómos*) y las absolutas (*phýsis*) expusieron Antifonte, Protágoras, Calicles y otros sofistas históricos o ficticios. Al margen de esa intrincada —y, desde luego, muy valiosa labor— lo que se pretende con este inevitable excursus sobre esa materia es presentar una especie de composición de lugar del debate teórico, ideológico y político, en el que por omisiones y comisiones, según el caso, Platón se ve obligado a participar y a fijar lo más cercano posible a una postura propia.

A ese respecto, puede aducirse de manera sintética que el Sócrates de *República* termina superando la dualidad convención - absoluto / ley - naturaleza, en la medida en que reivindica al alma como lo más genuinamente real —por ende, lo más raigalmente partícipe de la *phýsis-lógos* universal— en cada ser humano. A partir de esa premisa, la política socrático-platónica trasciende la disyunción que la sofística había planteado de manera harto fecunda. En el ámbito ontológico-antropológico al que remite *República*, todos los seres humanos somos iguales en tanto que compartimos un fondo absoluto, 'phýsico', radicalmente natural, al estar dotado de un alma racional: sustento de nuestra condición de seres vivientes y sede de nuestras

---

<sup>47</sup> Platón, "Gorgias" (482e), en *Dálogos*, vol. II, p. 80.

disposiciones racionales, junto con las de carácter apetitivo, afectivo, tímótico...

Esa igualdad psíquica, anímica, natural, no obsta para las diferencias igualmente naturales, debidas a la multiplicidad que, para Platón —según se advierte, por ejemplo, en la larga argumentación sobre la unidad en *Parménides*— viene aparejada a lo que es ontológicamente uno. Esto es lo que permite entender la idea platónica sobre la igualdad antropológica —racional, en tanto que la racionalidad del alma sería lo más propiamente humano— entre todos los miembros del género humano, con independencia de que se trate de hombres o mujeres, al tiempo que cada quien se distingue de todo otro ser humano, por sus capacidades, disposiciones y vocaciones singulares. Así, conforme con el programa político general de *República*, las igualdades interhumana e intergenérica tienen su fundamento en la *phýsis* no en ninguna ley o sistema de normas jurídicas; pero ello no impide la existencia de dos puntos en los que el Sócrates platónico podría concordar con Protágoras y los demás sofistas que sentaron cátedra sobre el asunto de la disyunción *phýsis* - *nómos*. Tales puntos son 1. la necesaria regulabilidad de las relaciones sociales entre personalidades diferentes, en toda ciudad-Estado y 2. el requisito no menos inexorable de contar con un bagaje de saberes relativos a la conducción de la polis, una 'sabiduría política' capaz de sustentar y orientar una praxis adecuada en el gobierno del espacio público.

Por lo demás, dado que el fundamento de la política justa en *República* es lo que cabría tipificar como 'justicia absoluta' —entidad adscrita a lo real incondicionado y eidético, que en dicho diálogo se formula como idea del Bien— todo lo concerniente a las convenciones y la *techné* específica, en la que debe cimentarse toda praxis política concreta, sólo halla justificación en la mundanidad de la polis y sus alcances ontológicos son por completo limitados. Puede comprobarse, pues, que el esquema platónico —tan vivamente presente en *República*, por cierto— de un orden de lo absolutamente real, inteligible, del que depende todo ente singular y determinado, deriva en una superación de la disyuntiva sofística entre *nómos* y *phýsis*, habida cuenta de la necesaria identificación entre justicia absoluta y *phýsis* - *lógos* y de la igual de inexorable demediación de lo múltiple mundano, en términos de imperfección, sin que por ello deje de ser el lugar y la ocasión de las convenciones, la praxis política con base en leyes y en adecuados saberes técnicos —'artesanales'.

Como podrá observarse, el socratismo platónico no evade el asunto de la disyunción y aun oposición entre *phýsis* y *nómos*, como tampoco lo hace con respecto a otros problemas que los más destacados exponentes de la sofística ofrecen a la política socrático-platónica. Entre ellos, el concerniente al radical 'relativismo' de Protágoras.

La célebre tesis protagórica de que "el hombre es medida de todas las cosas; de las que son, puesto que son y de las que no son, puesto que no son"<sup>48</sup> ha sido transmitida a la posteridad por Platón, en su diálogo *Teeteto*, por Aristóteles, en su *Metafísica*, y por Sexto Empírico, en su tratado *Contra los matemáticos*. Para efectos de hacernos una idea de esta parte de la doctrina de Protágoras, será suficiente con extraer su contenido esencial, a partir del largo pasaje reproducido en las páginas comprendidas entre 166d y 168c de *Teeteto*.<sup>49</sup> Allí, Sócrates presta 'ayuda' a Protágoras, dando a conocer su pensamiento, por medio de lo que en apariencia sería la reproducción fiel del argumento relativista expuesto por el propio sofista. De acuerdo con Platón, lo que éste plantea en este punto es:

1. "...cada uno de nosotros es [...] medida de lo que es y de lo que no es".
2. El hecho humano común de ser medida de lo que es y de lo que no es no obsta para constatar la disparidad de esa medida según cada quien: "...para unos, son y parecen unas cosas y, para otros, otras diferentes". Esto se explica por el hecho de que "todo se mueve y que lo que parece a cada uno es [...] así para él, ya sea un particular o una ciudad".
3. Existen hombres sabios y "empleo la palabra 'sabio' para designar al que puede efectuar un cambio en algunos de nosotros, de tal manera que, en lugar de parecerle y ser para él lo malo, lo parezca y sea lo bueno".
4. Al tiempo que propugna esas ideas, Protágoras pasa a precisar lo que para él sería su sentido correcto. A tal fin, recurre al símil de las personas sanas y enfermas. Para éstas, lo que coman resulta amargo, mientras que para el sano viene a ser "lo contrario". Esto no significa que uno tenga más sabiduría que la otra, no es que el enfermo sea ignorante y el sano, sabio, por opinar de modo diferente a aquél. De lo que se trata es de "efectuar un cambio hacia una situación distinta, porque una disposición es mejor que la otra".
5. Si la idea que Protágoras aduce, echando mano del símil del sano y del enfermo, se traslada al plano de la educación, sucede que también en ésta "el cambio debe producirse de una disposición a la que es mejor". En consecuencia, si el médico produce esa transformación recurriendo a medicamentos y tratamientos, "el sofista lo hace por medio de discursos".

---

<sup>48</sup> Cf. sendos registros del teorema protagórico, en *Contra los matemáticos*, de Sexto Empírico, y en *Teeteto*, de Platón, recogidos en *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, pp. 115-118. También se reproduce allí el pasaje de *Metafísica*, donde Aristóteles parafrasea la tesis de Protágoras; dice el estagirita: "[Protágoras] afirmó que el hombre es la medida de todas las cosas, sin que afirmara con ello otra cosa que lo que le parece a cada uno posee también una existencia firme. Y si ello acontece, sucede que la misma cosa es y no es y es mala y buena y así todas las demás afirmaciones conformes a las tesis opuestas, por el hecho de que frecuentemente a unos les parece buena una cosa y a otros, su contraria y lo que a cada uno le parece es la medida." (*Loc. cit.*, p. 103)

<sup>49</sup> Platón, *Teeteto* (166d-168c), en *Diálogos*, vol. V, pp. 225-229.

6. No hay opiniones verdaderas o falsas, sino opiniones mejores o peores. No es posible opinar sobre lo que no es. Tampoco se pueden tener opiniones que no se refieran a lo que uno experimenta. Quien se forme opiniones insanas por tener una disposición de alma de ese tipo puede cambiar de disposición y tener las opiniones que a ello corresponde. Ningún sabio ni nadie, en el fondo, tiene opiniones falsas, pero hay unos más sabios que otros.

7. Así como los buenos agricultores infunden en las plantas a su cargo "percepciones benéficas y saludables, además de verdaderas", en lugar de "percepciones perjudiciales que tienen cuando enferman", quienes ejercen la oratoria con sabiduría y honestidad "procuran que a las ciudades les parezca justo lo beneficioso, en lugar de lo perjudicial".

8. "...lo que a cada ciudad le parece justo y recto lo es, en efecto, para ella en tanto lo juzgue así".

9. "...la tarea del sabio es hacer que lo beneficioso [para cada ciudad] sea lo justo y les parezca así, en lugar de lo que es perjudicial".

No se trata de incoar ahora una nueva exégesis de esta 'apología de Protágoras' que hace Sócrates en *Teeteto*. Si ese discurso, en lo esencial, se toma en cuenta aquí es para establecer aquello que, en el pensamiento del sofista, resulta inaceptable para el proyecto político propuesto en *República*, porque discuerda de lo que el socratismo platónico entendía como vida filosófica auténtica, en apego a un orden político justo y como sustento de él.

Si la noción protagórica de 'medida' se entiende como referencia del juzgar y del juicio o como criterio de la entidad de lo que es y de la bondad o no de lo que se juzga y de lo que sucede, así como proceso subjetivo por el que se determina el no ser de lo que no es, Platón no puede aceptar que cada hombre particular o cada agente político colectivo —las *poleis* o ciudades-Estado— operen como tal medida. Como es bien sabido, en Platón el criterio de la entidad de lo que es se halla en la realidad eidética que cada cosa 'imita'. Realidad ésta que, a su vez, remite al Uno como su fundamento absoluto. Es ese soporte ontológico absoluto lo que sustenta también su bondad. Así, el genuino filósofo debe procurar fervientemente y ser capaz de contemplar "el espectáculo de la verdad";<sup>50</sup> lo que, de acuerdo con el pensamiento socrático-platónico comporta ejercer una forma de vida filosófica —que también es política— de manera tal que llegue a ser capaz de coronar con éxito el proceso dialéctico por el que se alcanza la experiencia de la verdad, al modo como se describe, por ejemplo, en la carta VII.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Platón, *República* (475e), p. 286.

<sup>51</sup> Platón, "Carta VII" (341c), p. 513. ("...no hay ni habrá nunca una obra que trate de estos temas [relativos a la praxis filosófica y sus frutos]; no se pueden [...] precisar como se hace con otras ciencias, sino que después

En congruencia con ello, el socratismo platónico tampoco puede aceptar que todo juicio sea verdadero, por el simple hecho de que así parece que lo sea para quien lo elabore ni que la verdad de un juicio dependa de la disposición físico-mental —sano o enfermo etcétera— de quien juzga, del mismo modo que no puede admitir que la veracidad de las opiniones y la consiguiente rectitud de los actos que de ello derivan dependan de la acción benéfica del sabio rétor capaz de reconducir las disposiciones de sus discípulos e interlocutores. Es por completo ajeno al espíritu socrático-platónico y al proyecto ético-político de *República* el tono heterónimo de la fórmula protagórica. Lo mismo cabe decir de la reivindicación —esencial para la sofística— de la retórica como instrumento supuestamente neutro o inocuo, si no efectivamente positivo, cuando Sócrates y Platón estiman, por experiencia, que se trata de un recurso con potencialidades negativas en lo ético y lo político, en la medida en que no tiene un compromiso firme y universal con la verdad y con el bien. En último término, desde el punto de vista socrático-platónico, la verdad de los juicios personales y colectivos y la bondad de las decisiones y actos de individuos y Estados no pueden estar a merced de la ventura de contar con la elocuencia sabia y honrada de buenos oradores, sino en la solidez intelectual y moral del ethos de cada persona formada adecuadamente en la vida regular de la polis donde reside.

Gorgias de Leontinos, por su parte, había dado a conocer, entre los vástagos de la élite ateniense, algo con trazas de una desafiante hipótesis —en concreto una argumentación en tres fases—, contenida en su obra *Sobre lo que no es*. Su formulación detallada ha llegado a la posteridad gracias a Sexto Empírico, quien la recoge en su ya citado libro *Contra los matemáticos*, y por la del falso Aristóteles, que habría suscrito el tratado *De Melisso, Jenófanes, Gorgias*.

Los tres momentos del argumento de Gorgias pueden condensarse así: 1. nada existe, 2. en el caso de que algo existiera, no sería humanamente cognoscible, 3. en el supuesto de ese 'algo' fuese representable, no podría ser expresado ni explicado a nadie.<sup>52</sup>

El planteamiento de Gorgias es expuesto, de manera exhaustivamente detallada, tanto por Sexto Empírico como por el Pseudo Aristóteles, y ha sido objeto de numerosas y fecundas interpretaciones. Aquí, no viene al caso

---

de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente.")

<sup>52</sup> El raciocinio de Gorgias aparece sintetizado, en los textos referidos, de este modo: 1. Sexto Empírico: "El primer[argumento] es que nada existe; el segundo, que aun en el caso de algo exista, es inaprehensible para el hombre; y el tercero, que aun cuando fuera aprehensible, no puede ser comunicado ni explicado." 2. Pseudo Aristóteles: "[Gorgias] afirma que nada existe, Pero, si existe, es incognoscible. Y, si existe y es cognoscible, no es comunicable a otros." (En *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, pp. 175-176 y 184)



intervenir en ese debate siempre inconcluso, sino justipreciar en lo posible la significación del poco consistente raciocinio del sofista, de cara a la atmósfera política e intelectual de la Atenas del siglo V a. C.

La idea de que nada existe y de que nada que llegase a existir pueda conocerse y, en caso contrario, resultaría imposible de comunicar ostenta indicios de haber surgido del debate crítico con Zenón y otros exponentes de la escuela eleática. Al margen de su intención teórica y política, es una idea que disuena por completo con el proyecto de transformación radical de la vida que Platón se esmeró en articular en *República*. Las aporías de los eleáticos y su eco en las doctrinas de Gorgias fueron finalmente superadas por Platón, por medio de su poderoso postulado de las ideas, del ejercicio sistemático de la dialéctica y del efecto pedagógico que ésta trae aparejado, basado en la reivindicación de la reminiscencia de las esencias eidéticas. Ciertamente, para Platón, la entidad de los seres particulares es endeble y los niveles de representación humana de los mismos resultan, en efecto, limitados y, en realidad, sólo hasta cierto punto es posible educar a alguien echando mano de procedimientos escolares. Éstos, a lo sumo, sirven para transmitir conocimientos que, en el mejor de los casos, apuntan a la utilidad técnica y se mueven en el rango de saberes delimitado por la doxa o el razonamiento discursivo, de acuerdo con lo que se señala en la Alegoría de la Línea.<sup>53</sup> Pero esa manera de ver las cosas dista mucho de todo lo que pudiera implicar una negación total de entidad a lo aparente y más aún de lo que linde con nihilismos, así como del pirronismo y de sus derivaciones escépticas.

En todo caso, Platón reconoce una realidad objetiva y, por ende, absoluta, lo mismo que su proyección mimética en el mundo. Es decir: Platón asume la existencia del Uno y su fondo absoluto, junto con la multiplicidad. En concordancia con ello, admite la posibilidad de la representación de las cosas por obra de las operaciones del alma racional, entre las que se incluye la anámnese, al mismo tiempo que reconoce cierta efectividad a la educación escolar, como se observa, por ejemplo, en las indicaciones sobre la formación de los guardianes-filósofos en el libro II de *República*.<sup>54</sup> En todo caso, para Platón, lo único no comunicable, aun cuando experimentable, a resultados del cumplimiento efectivo del proceso dialéctico, es la verdad epistémica, la *theoría*: la contemplación de la realidad absoluta, tal como se refiere en el ya citado pasaje de la carta VII o al final de la escala dialéctica que prescribe Diotima de Mantinea, cuando el erotizado amante de la verdad, que es el filósofo, da con la Belleza en sí.<sup>55</sup> Otros modos y niveles del saber son, para

<sup>53</sup> Cf. Platón, *Republica* (509d-511c), pp. 334-337.

<sup>54</sup> Cf. *ibid.* (376c-378e), pp. 133-138.

<sup>55</sup> Cf. Platón, "Banquete" (210e-212a), en *Diálogos*, vol. III, pp. 263-265.

Platón, perfectamente expresables y, por ello, transmisibles hasta donde ello sea posible.

Desde luego, la aceptación del argumento de Gorgias 'sobre lo que no es' comporta una forma de vida, un modo de ser en el mundo y de relacionarse con la verdad y con el bien —marcado por aspectos como la retórica y otras *technai*, eficaces para las diversas esferas de la vida pública— en plena discordancia con la vida filosófica entendida a la manera socrática y platónica.

Por último, en lo que hace a los sofistas, se impone considerar una referencia decisiva —aun cuando lo sea por la *via negationis*— para la formación del proyecto político de *República*: la idea de lo justo expuesta por el sofista Trasímaco, en el libro I de ese diálogo, y completada por Glaucón y Adimanto en el libro II.

Hay una clara afinidad de tono, intención y signo ideológico entre la ristra de argumentos trasimaqueos y los de Calicles en *Gorgias*. En realidad, los alegatos de este último en favor del más fuerte agregan un elemento a lo expuesto por Trasímaco y sus 'aliados', en el diálogo con Sócrates: el reconocimiento del lamentable papel de los débiles en la instauración de un orden legal antinatural y, con ello, lesivo a la condición e intereses de los fuertes y poderosos. Puede asegurarse, entonces, que sin dejar de lado a Calicles, Trasímaco representa más ampliamente el ideal sofístico-oligárquico de la justicia. En general, lo que este temible sofista expresa al respecto es:

1. El mundo está dividido en dos grupos contrapuestos por naturaleza: los fuertes y los débiles, los que mandan y quienes sólo pueden servir y obedecer.
2. La justicia es aquello que conviene al más fuerte.
3. El más fuerte sabe lo que le conviene y esto debe ser acatado por el más débil. Lo justo es obedecer a los gobernantes, sean éstos quienes sean; pues, el gobernante nunca se equivoca.
4. "Cada gobierno implanta las leyes en vista de lo que es conveniente para él".
5. Siempre es más ventajoso ser injusto que justo. La injusticia más completa prodiga injusticias y se niegan a ser injustos.
6. La más grande injusticia es la tiranía, que se apodera de golpe de lo ajeno. Quienes cometen pequeñas injusticias son vilipendiados y castigados con severidad, a la par de que quienes perpetran grandes injusticias son considerados felices. "Es bueno por naturaleza cometer injusticias" y malo padecerlas; además, lo bueno de cometerlas supera con creces lo malo de padecerlas.
7. El mejor Estado es el injusto; ejerce "del modo más perfecto" un dominio injusto sobre otros Estados.

8. En todo caso, la justicia, sería el punto medio entre lo mejor (cometer injusticias impunemente) y lo peor (no poder desquitarse, cuando se padece injusticia).

9. La justicia no se practica voluntariamente, sino por falta de capacidad para cometer injusticias; de ahí que, si alguien dotado de suficiente poder se negara a incurrir en injusticias, sería visto como un desgraciado y un tonto. El mito de Giges, le permite a Glaucón, completar esa idea, señalando que no existe nadie con la suficiente integridad ética como para privarse de los beneficios que acarrea la injusticia, si puede evitar el escrutinio y las sanciones de la sociedad.

10. Quienes condenan la injusticia no lo hacen por probidad, sino por temor a padecer actos injustos al negarse a ello.

11. Otra modalidad de "la suprema injusticia" es parecer justo sin serlo, perpetrar las peores injusticias gozando de la mejor reputación. Asumida de esa manera, "la injusticia es más ventajosa" que lo justo, por lo que el injusto es más feliz que el justo. Quien decida ser justo sin parecerlo sólo obtendrá castigos y perjuicios. Si, por el contrario, opta por ser injusto pero con fama de justo disfrutará de una vida digna de los dioses. Lo mejor será, entonces, construirse una buena reputación, forjar la ilusión de un talante virtuoso, apelando a la astucia del zorro.

12. Ante el peligro de que su farsa sea descubierta, los injustos cuentan con varias salidas posibles: organizar cofradías secretas, persuadir a las asambleas populares con los discursos adecuados y, si esto falla, podrá acudir a la violencia, con tal de "prevalecer sin sufrir castigo". A fin de cuentas, lo mejor será siempre obrar de manera injusta y, luego, para evitar consecuencias desagradables, "hacer sacrificios [a los dioses] por los crímenes cometidos". No aparecen, pues, razones suficientes para preferir la justicia frente a la injusticia, "si podemos practicar ésta con un disfraz de respetabilidad y obrar a nuestro gusto". Además, en los casos en que los injustos fuesen desenmascarados, con toda probabilidad, recibirían la comprensión y el perdón de los justos, por lo que aquéllos siempre salen ganando.

13. En último término, sólo se puede ser justo por inspiración divina o por acceder a la sabiduría; es decir: de manera excepcional.

14. Las consideraciones sobre lo justo y lo injusto giran en torno al prestigio, los honores y las dádivas que de uno u otro puedan derivar; "nadie jamás ha demostrado —ni en poesía ni en prosa— que la injusticia es el más grande de los males [...] ni la justicia el supremo bien".<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Platón, *República* (passim 338c-351b, 357b-367a), pp. 76-97, 105-118.

Según los indicios a la mano, Sócrates conocía ampliamente los procedimientos de los sofistas y las doctrinas que éstos defendían. Esto lo colocaba en una posición firme, desde la cual podía emprender un sistemático examen crítico de la sofística. Sócrates se esmera en desmontar los supuestos en que descansa la política de los sofistas, así como en denunciar las inconsecuencias tanto de las tesis convencionalistas como de las 'naturalistas' y del relativismo de que hacían gala los sofistas; también atacaba el ejercicio de la docencia por dinero, el recurso no siempre honrado a la erística y a la retórica, junto con otras prácticas harto conocidas de éstos. Esa labor nutre la que a su turno emprenderá Platón, pero no será el único antecedente propiamente socrático del que ésta podrá valerse a la hora de componer su *República* ni, en general, de forjar su complejo pensamiento político.

El peso de la vida filosófica y política de Sócrates en el pensamiento político de Platón es tal que, en general, resulta difícil establecer con certeza incuestionable qué tesis son adjudicables en exclusiva al maestro y cuáles aporta su discípulo, de su propia cosecha, cuando se trata de la mayoría de los diálogos platónicos. Éste no es el lugar para acometer la tarea de identificar lo más prístinamente socrático y separarlo de las aportaciones de Platón. En concordancia con lo estipulado en la introducción a este escrito, resulta más fecundo, desde el punto de vista heurístico, reconocer que el pensamiento de Platón ostende un eje teórico, constituido a partir de una lectura específica de las doctrinas y procedimientos de su maestro. Ello autoriza a hablar de un 'socratismo platónico': fórmula que no niega la confluencia en él de las filosofías de Heráclito, Parménides y Pitágoras. Con todo, para efectos de una articulación de la referencia de contexto a que remite *República*, al margen de establecer con nitidez los campos socrático y platónico en *República* —tarea propia de historiadores del pensamiento griego—, cabe mostrar aquí aquellos aspectos de la política socrática que intervienen en la composición del diálogo en referencia por parte de Platón.

*Apología de Sócrates* es un diálogo que condensa como pocos la idea socrática de la política y su inserción en la vida filosófica, a partir de una reconstrucción del proceso político-judicial que termina entregando al filósofo a la muerte. Abundan los pasajes de esa obra en que se constata esa afirmación. Por ejemplo, una vez que ha encarado directamente a sus acusadores —en cumplimiento de normas que así lo permitían— y ha desmontado claramente sus imputaciones, el Sócrates recordado y 'defendido' por Platón osa advertir a quienes componen el tribunal que lo juzga que, "si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente [...] a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser

aguijoneado por una especie de tábano, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante..."<sup>57</sup> Salta a la vista la autoadjudicación de la condición divina que explica y justifica la consagración del filósofo a una política consistente en hacer que cunda la vida virtuosa en la polis, a costa de una "sobrehumana" renuncia de sus bienes personales y familiares.<sup>58</sup> También da cuenta de una entrega incondicional a una misión que se sustenta en la obediencia al dios, antes que a cualquier poder humano: "Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros...",<sup>59</sup> declara Sócrates, en un escenario que exigía una prudencia y una humildad que el filósofo entendía como traiciones a los designios de Apolo y que bien valían el precio de la propia vida.<sup>60</sup> De ese modo, se resalta cierta filiación pitagórica de la figura de Sócrates, toda vez que éste como aquél han sido ungidos por la divinidad, para el despliegue de un *modus vivendi* que habrá de irradiar positivamente —es decir, con fuerza transformadora— en un entorno político determinado, sin consideración de lo que haya de pagarse por ello, en el plano humano, existencial.

Lo antedicho concuerda con las aclaraciones que hace Sócrates a los integrantes del tribunal, en el sentido de que su misión ético-política está vinculada a la voluntad de Apolo, desde el momento en que el oráculo dado por la Pitia a Querefonte —amigo demócrata de Sócrates— define a éste como el más sabio. Una vez que asume esa unción y se hace cargo de ella, el filósofo se entrega por completo al cumplimiento de una misión filosófica que se entiende como una ofrenda permanente al dios. Como precisa el propio filósofo, a partir de aquél suceso estrictamente vocacional, "incluso ahora", que ya tiene 70 años, "voy de un lado a otro investigando y averiguando en el sentido del dios",<sup>61</sup> lo que confiere a la praxis general del filósofo una legitimidad inexpugnable, al tiempo que asienta sin ambages una referencia absoluta —no convencional o relativa al *nómos*— de cara al pensar y al obrar.

<sup>57</sup> Platón, "Apología..." (30e), p. 169.

<sup>58</sup> Cf. *ibid.* (31b), p. 170.

<sup>59</sup> *Ibid.* (29d), p. 168.

<sup>60</sup> Sócrates demuestra plena conciencia de los peligros que comporta la filosofía entendida y practicada a su manera —afín, también en esto, a la pitagórica—, cuando de acuerdo con el relato platónico declara ante el tribunal: "En el puesto en el que uno se coloca porque considera que es el mejor o en el que es colocado por un superior, allí debe, según creo, permanecer y arriesgarse sin tener en cuenta ni la muerte ni cosa alguna, más que la deshonra" [en "Apología..."(28d), p. 166]. Cabe recordar, además, que en el momento de mayor tensión crítica ante el tribunal que lo juzga, Sócrates apela a su idea de la docta ignorancia, para mostrar una llamativa displicencia ante la muerte que ya ve venir sobre él: "...temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es [...] el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males [*ibid.* (29a-b), p. 167].

<sup>61</sup> *Ibid.* (23b), p. 157.

Ese soporte divino —por ende, incondicionado y absolutamente determinante— de la vida filosófica socrática se ratifica con contundencia, cuando en medio de aquel tenso ambiente forense, el filósofo deja sentado que, desde niño, ha habido "junto a mí algo divino y demónico".<sup>62</sup> Como el propio Sócrates confiesa, el daímon que lo habita es una potencia de contención y disuasión: "...toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita".<sup>63</sup> Pero el filósofo completa esa declaración, afirmando que esa voz interior "se opone a que yo ejerza la política".<sup>64</sup> Sócrates agradece ese efecto de inhibidor político que reconoce en el daímon, porque de otro modo, "si yo hubiera intentado anteriormente realizar actos políticos, habría muerto hace tiempo".<sup>65</sup>

Esa declaración socrática resulta doblemente paradójica: 1. porque, en la medida en que la praxis cotidiana del filósofo se despliega en las lindes de la polis ateniense —y no acepta otro entorno social— con la mira puesta en una transformación ética de sus integrantes, no puede dejar de concretarse en una labor de índole política y 2. en virtud de que, tratando de evitar una muerte por mor de la violencia inherente a las relaciones políticas en el seno de la Atenas de su tiempo, termina de todos modos recibiendo la muerte, de manos de los agentes y factores ante los que, en otro momento, supuso actuar con prudencia. A lo sumo, se diría que Sócrates logró diferir por unos años la tragedia que le deparaba el destino. Así, Sócrates aparece en la apología platónica encarnando una política alterna a la política realmente existente en su ciudad-Estado y, al hacerlo, a los ojos de sus adversarios y enemigos, se hace tan pasible de la pena capital como si hubiera decidido ser un agente más de la política convencional de su época.

Esto es algo que sorprende y admira, pues el filósofo demuestra tener una certera conciencia de la riesgosa catadura de la política ateniense y ello permite justipreciar el valor con que asume tales peligros: el hecho de que haya aceptado un sacrificio que se salda, tanto con la penuria material como con la vida. Es el propio Sócrates quien, según Platón, caracteriza así a la política de su tiempo: "...no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros [los políticos de Atenas] o cualquier otro pueblo y si trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales; por el contrario, es necesario que el que, en realidad, lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente."<sup>66</sup> Un

---

<sup>62</sup> *Ibid.* (31d), p. 170.

<sup>63</sup> *Ibid.* (31d), p. 170.

<sup>64</sup> *Ibid.* (31d), pp. 170-171.

<sup>65</sup> *Ibid.* (31d), p. 171.

<sup>66</sup> *Ibid.* (31e-32a), p. 171.

orden social injusto no soporta la acción política convencional justa ni las consecuencias ético-políticas de una actuación civil más o menos reservada o "privada" —sin llegar propiamente a la clandestinidad— como la emprendida y sostenida largamente por Sócrates. Por cierto, en *República*, Platón registra de una manera más acerba aún la conciencia socrática de los peligros que la política comporta para los justos, en un intenso pasaje en el que también aparece el ya mencionado daímon. En medio de un repaso de las personas cuyo talante filosófico implica poco menos que una condena al conflicto con la sociedad, Sócrates le confía a Adimanto esta amarga visión sobre la política en general (aunque algunas palabras induzcan a evocar más a la democracia): "En cuanto a mi signo demoníaco, no vale la pena hablar, pues antes de mí apenas ha habido algún caso o ninguno. Y los que [...] han gustado el regocijo y la felicidad de tal posesión pueden percibir [...] la locura de la muchedumbre, así como que no hay nada sano [...] en la actividad política y que no cuentan con ningún aliado con el cual puedan acudir en socorro de las causas justas y conservar la vida..."<sup>67</sup>

Con todo, Sócrates personifica un modo de consagración —aunque poco convencional— a la política, que influirá profundamente en Platón. Lo mismo cabe decir de la actitud crítica ante las estructuras políticas vigentes en su mundo de referencia. En cuanto a los alcances sociales de la acción política justa, Platón ostende una postura ambivalente, distante del 'microproselitismo' de un Sócrates que luce casi como agorafóbico. Por una parte, rechaza el espacio público abierto, el ágora, así como el medio de interrelación humana que le es inherente: la retórica al uso entre los políticos 'normales'. Al mismo tiempo, hasta donde le resulta materialmente posible, impulsa una política alterna a la convencional —una 'política del alma', que lo es también del 'rey filósofo' y del "hombre real dotado de sensatez", de que se habla en *Político*<sup>68</sup>—, pero en zonas del espacio público donde operan procedimientos, dispositivos y efectos de poder tradicionales, como el de la corte de Siracusa y otras. Estamos ante una actitud y una conciencia políticas de carácter muy singular, que trae aparejada un modo específico de relación con el lenguaje. De ahí que, desde el comienzo de la apología que por él ha compuesto su más célebre discípulo, se asiente que Sócrates "estaría de acuerdo en que soy orador, pero no al modo de ellos",<sup>69</sup> es decir, de los políticos-rétores convencionales. Discrepancia que se ratifica líneas más adelante, cuando se

<sup>67</sup> Platón, *República* (496c-d), pp. 313-314.

<sup>68</sup> Platón, "Político" (294a), p. 582.

<sup>69</sup> Platón, "Apología..." (17b), p. 148.

registra que el filósofo advierte ser "ajeno al modo de expresarse aquí",<sup>70</sup> esto es, en el tribunal, en esa derivación del ágora.

Desde luego, el influjo de la política socrática en la platónica y concretamente en *República* no se limita a lo dicho. Se aprecia en la vida filosófica de Sócrates una civilidad incondicional —aunque no por ello ciega, sino crítica— que, por ejemplo, opera como modelo implícito en el ideal de filósofo-gobernante que cimienta el proyecto contenido en el mencionado diálogo. Esa actitud socrática es destacada por el propio Platón en la apología de su maestro, cuando pone a éste a recordar a sus jueces su valerosa actuación en las batallas de Potidea, Delión y Anfípolis, siguiendo las órdenes e indicaciones de los estrategas que éstos mismos habían elegido, para conducir la guerra del Peloponeso.<sup>71</sup> Algo parecido hace, cuando en medio de declaraciones de desprecio a la muerte, si llegara a venir aparejada con el cumplimiento de lo justo, recuerda a sus inculpadores que, cuando le tocó en suerte, aceptó ser miembro de la Boulé y ejercer la pritanía, junto con los deberes cívicos que ello comportaba. Pero, asimismo, se opuso —a riesgo de ser encarcelado y aun ejecutado por ello— a la ilegalidad de juzgar en un solo juicio a todos los generales que condujeron exitosamente a los atenienses contra los espartanos en la batalla de las Arginusas. Si esa rebelión colidía con los líderes de la democracia ateniense, Sócrates no tuvo más reparos para alzarse en solitario contra la orden que le impuso —a él y "otros cuatro"— la tiranía de los Treinta, de capturar a León de Salamina, "para darle muerte". El filósofo deja sentado, sin ambages, que ni siquiera ese régimen "tan violento" fue capaz de inducirlo a "nada injusto e impío", por cobardía. Ello, a pesar de tener plena conciencia de que "quizá habría perdido la vida [por ese nuevo desacato], si el régimen no hubiera sido derribado rápidamente".<sup>72</sup> Por lo demás, esta sucinta relación de datos sobre la participación política de Sócrates, conforme con los testimonios disponibles, refuta la consideración hecha por Jaeger en el sentido de que habría una "contradicción" en el hecho de que "Sócrates no participe personalmente en la vida política y, sin embargo, eduque políticamente a otros en el espíritu de sus postulados" políticos.<sup>73</sup>

Esas situaciones autobiográficas a que se refiere el propio Sócrates platónico dan cuenta de que, para el filósofo, resulta indiferente el régimen político en el que se vive, cuando de lo que se trata es de actuar siempre con justicia. No han faltado imputaciones de actitud antidemocrática contra

---

<sup>70</sup> *Ibid.* (17d), p. 149.

<sup>71</sup> *Cf. ibid.* (28d-e), p. 166.

<sup>72</sup> *Ibid.* (passim 32a-e), pp. 171-172.

<sup>73</sup> W. Jaeger, *Paideía*, p. 427.



Sócrates<sup>74</sup> y, a decir verdad, existen referencias que en primera instancia parecerían justificarlas; aunque muchas veces se pierde de vista que, como lo caracteriza Jaeger, desde antes de la Guerra del Peloponeso, la democracia ateniense originaria había evolucionado hasta convertirse más bien hacia una "aristocracia de la destreza".<sup>75</sup> Sin embargo, en último término, hay razones para sostener que lo correcto, lo que se apega a la verdad de la política socrático-platónica, es la condena y necesaria superación de la democracia y los demás regímenes en boga, como ya se ha adelantado en su momento. Esto es lo que se observa, sin ir más lejos, en los libros VIII y IX de *República*, donde el Sócrates platónico no deja pasar ningún aspecto impugnado, de relieve, en las *politeiai* o constituciones políticas en que se asientan la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía.

El asunto esencial a considerar, en punto a los reproches que Sócrates dirige a los regímenes políticos conocidos, es el de las bases ético-gnoseológicas de la política. La crítica socrática a los modelos de organización de la vida en sociedad actúa de telón fondo para la reivindicación de una política justa y sustentada en una ciencia específica, que Platón hará de manera insistente en *República*.

Al tratar de poner a prueba el extraño oráculo que le había agenciado Querefonte, según se cuenta en la apología platónica, Sócrates indagó hasta dónde llegaban los saberes de los políticos más connotados, personajes a los que el común adjudicaba una gran sabiduría. Fue el método del que echó mano el filósofo, para convencerse de que era "el más sabio", de acuerdo con el aserto de la mensajera de Apolo: la Pitia. Así descubrió la general ignorancia de los políticos atenienses: se dedicaban a un *modus vivendi* y una praxis que no tenían sustento en un arte sólido: un saber hacer fincado en referentes teóricos firmes, claros, conscientemente asumidos.<sup>76</sup> No debe

---

<sup>74</sup> Entre los estudiosos contemporáneos —como también sucedía entre los clásicos— unos optan por considerar a Sócrates como un pensador de talante democrático y otros por lo contrario. Gregory Vlastos, por ejemplo, en textos como "The Historical Socrates and Athenian Democracy" (*Political Theory*, núm. 4, nov. de 1983) aporta elementos que contribuyen a la imagen de un Sócrates no reñido con la democracia. Asimismo, en épocas más recientes, Norbert Bilbeny, en su libro *Sócrates. El saber como ética* (Barcelona, Península, 1998) asume al filósofo ateniense como un peculiar partidario de ideales políticos asimilables a un espíritu democrático. Por su parte, historiadores como José Solana, por caso, en su artículo "Sócrates y la democracia ateniense: otra lectura del *Critón*" (*Méthexis*, núm. XI, 1998) y en su libro *Protágoras. Dissoi Logoi. Textos relativistas* (Madrid, Akal, 1996), se encaminan en sentido contrario. En realidad, como se espera mostrar con fundamento, el planteamiento mismo tiene todos los indicios de ser un falso problema. En último término, Sócrates y Platón elaboran e impulsan una política sita más allá de la política realmente existente, por lo que en principio no son ni pueden ser demócratas ni antidemócratas, si por tal se entiende que abrazan alguna otra de los regímenes o 'constituciones' con las que la democracia compete. Eso no quiere decir que propuestas políticas como la que propugna *República* no impliquen opciones de gobierno y de organización de la vida que favorezcan al pueblo todo y no a ninguna grupo oligárquico.

<sup>75</sup> W. Jaeger, *op. cit.* p. 367.

<sup>76</sup> Cf. Platón, "Apología..." (21b-22c), pp. 155-156.

perderse de vista que este asunto conecta con el gran motivo socrático-platónico de la docta ignorancia: tras su amargo careo con los políticos y los poetas, Sócrates infiere que la sabiduría que le reconoce el dios consiste en la conciencia de su no-saber, paradójica cota del saber a la que nunca accede el necio: el que —como sucede con los políticos y los poetas, sin que el error se limite a ellos— no sabe pero cree que sabe y actúa conforme con esa ilusión. E igualmente, se vincula con otro tópico del pensamiento político que dimana de *República*: el de la más estricta división del trabajo,<sup>77</sup> de manera que la política justa implicará que cada quien se desenvuelva en la *techné* (arte) que le toca por vocación y disposiciones físico-intelectuales, así como por el dominio del *know how* que le corresponde, incluyendo en los alcances de aplicación de este principio a la propia política, que debe dejar de ser pasto de improvisados, advenedizos, caprichosos de la voluntad de poder y todo lo que se les parezca. La diferencia específica de esa *ars politica* radica, como apunta de manera sugerente Christopher Rowe, en su raigal disposición a hacer al pueblo lo mejor posible, desde el punto de vista ético y político.<sup>78</sup>

Para el socratismo platónico, la política debe alcanzar el estatuto de un arte-ciencia: un conocimiento con implicaciones prácticas, a la par de con un fundamento gnoseológico sin fisuras, relativo al sentido de la política: un sistema de saberes teórico-técnicos que garantice la organización y dinámica de estructuras de acción y de relación comunitarias: que posibiliten la realización humana de cada miembro de la comunidad y, con ello, la solución de ambas: la de la persona y la de la colectividad. Con razón destaca Jaeger que, desde esa perspectiva socrático-platónica, "el político debe tener un conocimiento pericial y exacto del supremo fin de toda la conducta humana".<sup>79</sup>

Ese ideal socrático-platónico conecta, a su turno, con la distinción que Sócrates establece, en la *Apología*, entre los engreídos políticos y poetas ignorantes y los artesanos —los poseedores de *technai* ostensibles—, en quienes constataría "muchos y bellos conocimientos" relativos a sus oficios. En definitiva, los artesanos "sabían cosas que yo no sabía y, en ello, eran más sabios que yo", lo que habría de justificar el reconocimiento socrático del valor de esos saberes de cara al cumplimiento de funciones instrumentales específicas. Para esto último, no habría de ser óbice la lúcida conciencia socrática del imperdonable error en que incurrieran los buenos artesanos,

---

<sup>77</sup> La idea —y, a la postre, exigencia política— de una cabal división del trabajo, con miras al mejor funcionamiento de la polis, aparece claramente estipulada ya en el libro II de *República* (369e-370b, p. 123) y resurge con insistencia en diversos pasajes a lo largo del diálogo.

<sup>78</sup> Cf. Ch. Rowe, "The Place of *Republic* in Plato's Political Thought", p. 53.

<sup>79</sup> W. Jaeger, *op. cit.*, p. 679.

cuando pretendían extrapolar sus eficaces saberes técnicos "a las demás cosas, incluso las más importantes", exceso que empaña su sabiduría.<sup>80</sup>

En la apología platónica en favor de Sócrates, como se ha visto, los artesanos aparecen con la cualidad de saber cómo hacer lo que hacen y de tener una conciencia general de eso que hacen. Esto coloca a los técnicos en un escalón por encima de los políticos y poetas. Sin embargo, no se les escapa a Sócrates y a Platón que un verdadero dominio de los saberes implicados en un arte concreto va más allá que ese nivel. A propósito, puede ser útil la distinción que se propone en *Gorgias* entre simples prácticas rutinarias y genuinas artes. A las primeras se adscriben la gastronomía y la cosmética —lo mismo que la retórica y la sofística, por cierto—, mientras que las ciencias del cuerpo, la gimnasia y la medicina —equiparables a la legislación y la justicia, en el terreno de la política, que por su parte pertenece al ámbito del alma— ostentan la condición de auténticos saberes. El punto de distinción entre una y otra clase viene dado por el hecho de que la que es mera práctica maquina "no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de modo que no puede decir la causa de cada una".<sup>81</sup>

El compromiso de esa arte-ciencia, que Sócrates asume como modelo de la política justa, alcanza el plano de lo más radicalmente humano: la salvación ético-espiritual de la persona. No estamos, pues, ante una idea meramente pragmática de la política, sino ante una que procura la meta moral máxima: salvar al ser humano. Desde la perspectiva socrático-platónica la política no puede reducirse al ejercicio del poder, en medio de pugnas entre intereses de la más variada índole; tampoco puede limitarse a una gobernanza efectiva, en virtud de la cual se satisfagan las necesidades materiales de la polis y las expectativas de quienes la integran. La política socrático-platónica —al modo en que se expresa en *República* y, con diferencias, en *Político* y en *Leyes*— se mueve, en último término, por una idea del saber asimilable, por ejemplo, a la 'métrica' (*metretiké*) de la que se da cuenta hacia el final de *Protágoras*: un arte consistente en 'pesar' o 'medir' las diferentes y, a veces, hasta contrapuestas opciones de presunta satisfacción que ofrece la vida, de manera tal que disolvería el efecto psíquico de las manifestaciones ilusorias y, "mostrando lo auténtico, lograría que el alma se mantuviera serena, permaneciendo en la verdad, y pondría a salvo nuestra existencia". El arte de medir (*metretiké techné*), en tanto que "ciencia del exceso y de la inferioridad", es lo que nos salva la vida, en virtud de que sustenta la recta elección de los placeres y los dolores —"que eso son los bienes y los males"—

<sup>80</sup> Platón, "Apología..." (*passim* 22c-d), p. 157.

<sup>81</sup> Cf. Platón, "Gorgias" (*passim* 463a-465a), pp. 47-50).

, del mayor y el menor, del más numeroso y el que menos, tanto de más lejos como de más cerca.<sup>82</sup> Por analogía, no es impropio considerar a la política el arte-ciencia consistente en medir, sopesar y alcanzar, así, en todo momento, el justo medio del uso público de la razón y de las acciones que permitieran a los ciudadanos vivir bien —más allá de las determinaciones de la multiplicidad en el ser social— y salvar su existencia. Con Sócrates y Platón, la política se eleva a la cumbre de una misión soteriológica en favor del género humano.

Ciertamente, ese Sócrates que conocemos por Platón y otros, como Jenofonte, como un censor inclemente de la política sin sabiduría, critica con severidad e insistencia al régimen democrático, pero ello no lo hace más afecto a las formas de gobierno con las que aquél rivaliza, a la hora de elaborar una política de la justicia absoluta, como la que propugna en *República*. A todos ellos les reprochará falencias en el plano gnoseológico y en el ético. Tal vez las impugnaciones socráticas a la democracia ateniense han causado más asombro en contextos en los que, en general, se han idealizado las virtudes de dicho modelo político, dejando de lado las importantes fallas de que adolecía su desenvolvimiento histórico. Acaso sucede también que Sócrates y Platón se afanaron —de manera análoga a como lo hicieron con la sofística— en no dejar lugar a equívocos sobre las debilidades de un modo de la política que aparecía como gran alternativa a la monarquía, los diversos avatares de la autocracia, la oligarquía y afines. Sin embargo, cuando el Sócrates de la apología platónica —al establecer los límites de su docta ignorancia— deja sentado con firmeza que "sí sé que es malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al que es mejor",<sup>83</sup> no tiene por qué entenderse que la posibilidad de dejarse llevar por quienes no sean los más idóneos en la conducción de la polis se limite a los políticos demócratas.

Puede suponerse, también, *ex hypotesi*, que el peso desempeñado por el azar y la arbitrariedad de los ignorantes en la democracia ateniense indujera a Sócrates y a Platón a ser más insistentes a la hora de romper lanzas con dicho régimen. En la Atenas democrática había dos formas de participación política institucional: el sorteo y el voto. La mayor parte de los cargos se asignaban a suertes, aunque responsabilidades como la de estrategia se conferían por medio del sufragio ejercido en la Asamblea. No es difícil advertir que resulta en extremo arriesgado dejar a merced de un hado desconocido o de las inclinaciones y aun pasiones de gente "humana, demasiado humana" el gobierno del Estado, en cualesquiera de sus expresiones. De ahí, acaso, la insistencia en combatir ese elemento constitutivo de la democracia directa y

<sup>82</sup> Cf. Platón, "Protágoras" (*passim* 356a-357b), pp. 579-581.

<sup>83</sup> Platón, "Apología..." (29b), p. 167.

participativa, entendido al (bastante radical) modo griego, como se observa en el diálogo *Critón*, fuertemente vinculado a la *Apología*... Allí, en un contexto en el que se reflexiona sobre el valor de las opiniones, tanto según sus contenidos como de acuerdo con quienes en congruencia las formulan — hombres juiciosos emitiendo opiniones correctas y viceversa—, así como sobre la valía superior de los juicios proferidos por los pocos que sí tienen conocimientos sólidos en torno a determinados asuntos —los médicos sobre medicina, los entrenadores a propósito de la preparación físico-mental de un gimnasta— en comparación con contingentes de ignaros, Sócrates condena la actitud consistente en estimar en más "las palabras de la mayoría, que nada entiende".<sup>84</sup> De ahí, también los irónicos elogios a la democracia ateniense, que Platón adjudica a Aspasia —gran soporte de Pericles, en lo afectivo y lo político— en una pieza retórica que rememora Sócrates —a la sazón, su discípulo en esa materia: "el gobierno del pueblo" es un "gobierno de selección con la aprobación de la mayoría"; el punto es que "reyes siempre tenemos", sólo que "unas veces lo son por su linaje , otras [...] por elección", como es el caso de la democracia, régimen en el que la mayoría "concede las magistraturas y la autoridad a quienes parecen ser [...] los mejores", donde "el que ha parecido sensato u honesto detenta la autoridad y los cargos".<sup>85</sup>

Esa condena socrática al hecho de asumir a la muchedumbre como autoridad se reitera con plena contundencia en *República*.<sup>86</sup> En medio de una deliberación compartida con Adimanto sobre el efecto de la labor de los sofistas, que "no enseñan otra cosa que las convicciones que la multitud se forja cuando se congrega",<sup>87</sup> Sócrates teoriza en el sentido de que tal afección, en jóvenes como en ancianos, en mujeres como en hombres, acontece "cuando la multitud se sienta junta, apiñada en la asamblea, en los tribunales, en los teatros y campamentos o en cualquier reunión pública y tumultuosamente censura algunas palabras o hechos y elogia otras, excediéndose en cada caso y dando gritos y aplaudiendo, de lo cual hacen eco las piedras y el lugar en que se hallan, duplicando el fragor de la censura y del elogio."<sup>88</sup> No hace falta demasiada perspicacia, para colegir en esas palabras un cuestionamiento de fondo a la manera en que los integrantes de conglomerados como una asamblea se forjan juicios sobre cualquier asunto, así como para inferir las consecuencias de ello en lo tocante a la procura de una buena vida en los Estados que den cabida a tan problemático procedimiento. De manera

<sup>84</sup> Platón, "Critón" (47c), en *Diálogos*, vol. I, p. 199.

<sup>85</sup> Platón, "Menéxeno" (238c-e), en *Diálogos*, vol. II, pp. 172-173.

<sup>86</sup> Platón, *República* (493d), p. 309.

<sup>87</sup> *Ibid.* (493a), p. 308.

<sup>88</sup> *Ibid.* (492b), p. 307.

implícita, hay ahí una crítica a la democracia, en la medida en que posibilita la demagogia, visiones equivocadas y la peor de las ignorancias: la que consiste en creer que se sabe, que se posee la verdad sobre asuntos relativos a la mejor conducción del Estado, sin que ello sea cierto. Con ello, igualmente, Sócrates pone en evidencia los peligros de una política ignara en lo que hace al logro del desiderátum de una política justa: la vida buena, feliz.

En *Político* un diálogo de factura posterior a *República*, fruto de un proceso típico platónico de reconsideración de tesis adelantadas en este último, el joven Sócrates aparece estimulando la crítica de los resultados que pueden derivar de la combinación de aspectos con los que conecta la democracia: la multitud promoviendo candidaturas, las manifestaciones de ambiciones personalistas a ejercer cargos públicos, la práctica del sorteo para asignar tareas y responsabilidades oficiales, la elaboración de leyes y normas cuya base de legitimación es el consenso asambleario... Ciertamente, el 'extranjero' que lleva la voz teorizante de *Político*, aduce argumentos para desechar una praxis política sustentada en códigos que se han forjado en la fragua de la demagogia de asamblea y de los artilugios de "sofistas charlatanes" —de manera análoga a como podría estipularse normativamente, desde un ente de participación y/o representación política, el ejercicio de la medicina o de la navegación— y no en "un arte", que sería el propio de la política.<sup>89</sup> Por cierto, el símil del pilotaje de naves, para ilustrar la idea del gobierno del Estado, ya está en *República* y, tal como aparece en *Político*, viene a expresar una variación con respecto a su presentación en aquél. Mientras en *Político* se trata de impugnar un proceso legislativo que norme prácticas que deben tener un fundamento más bien científico-técnico, en *República*, Sócrates impugna las pretensiones de ciertos ambiciosos advenedizos, tratando de hacerse al precio que sea del control del timón, sin tener los conocimientos necesarios y por completo reacios a la idea de que puedan enseñarse tales saberes.<sup>90</sup> A fin de cuentas, el símil del timonel, al modo como se presenta en estos diálogos pone de bulto la enfática objeción socrática a la acción del azar, la ignorancia ingenua, la necedad infatuada, la demagogia, los apetitos, las pasiones y estados similares en el curso de la política, sobre todo, si ésta aspira a ser en verdad justa.

*Político* ha dado pábulo a consideraciones en torno a que se trata de un diálogo que no expresa a cabalidad el pensamiento político de Sócrates —lo tardío de la elaboración del texto, la asignación del papel protagónico al Extranjero, en detrimento de una participación más propositiva de Sócrates, relativamente disminuido ya desde que aparece como un joven en proceso de

<sup>89</sup> Cf. Platón, "Político" (*passim* 298a-299e), en *Diálogos*, vol. V, pp. 589-592.

<sup>90</sup> Cf. Platón, *República* (*passim* 488a-489a), pp. 301-302.

formación...— por lo que habría que ver en Platón al responsable de la tonalidad antidemocrática de pasajes como el referido.

El alegato es razonable, pero no exime a Sócrates de su condición de crítico de la democracia que, como tal, habrá de contar con la anuencia de su discípulo. Va en abono de este señalamiento, aparte de lo ya visto hasta aquí, por ejemplo, el preciso dato que aflora en la sección 20 de *Retórica*, de Aristóteles —destinada a las "pruebas por persuasión"— concretamente, en la parte dedicada a los "ejemplos inventados: parábolas y fábulas", donde el estagirita aclara que "parábolas [...] son las socráticas y consisten, por ejemplo, en decir que las magistraturas no deben ser asignadas a suertes, porque eso es lo mismo que si alguien designase por sorteo a los atletas, no a los que son capaces de competir, sino a los que les tocara en suerte: o como si, entre los marineros, se echara en suertes quién tiene que pilotar la nave, (considerando) que ello debe hacerlo el agraciado por la suerte en vez del que sabe."<sup>91</sup>

Es claro que el azar en la representación, el consenso, el acuerdo de las mayorías, la 'voluntad general' democrática —más aún la agitación irracional que ostentan, en sus dinámicas, las multitudes: eso que a partir del siglo XX comúnmente se conoce como 'las masas'— no son para Sócrates la fuente de legitimidad de la acción política. Para el filósofo, esa función le corresponderá a un orden de saberes y técnicas genuinamente políticos, en general identificado con la dimensión gnoseológica de la praxis y la vida filosóficas, que sólo analíticamente puede disociarse de las de cariz ético y propiamente político (concerniente a la conducción justa de la polis). Con todo, difícilmente se sostienen las imputaciones de antidemocracia y anuencia incondicional con regímenes tiránicos, contra alguien que, como Sócrates, opta por la muerte en la Atenas democrática, en lugar de huir a *poleis* o a colonias griegas en las que no le sería permitido vivir como filósofo.<sup>92</sup>

A fin de cuentas, en el caso de Sócrates y de Platón, el criterio que decide la valía de un modelo político es su justicia. En términos prácticos, para ellos, la clave —no el único elemento— de la condición justa del Estado es que éste pueda ser gobernado por gente que sea, en primer término, capaz de gobernarse a sí misma y, de ese modo, encarne lo justo, en virtud del dominio efectivo de una sabiduría ética —*frónesis*— y del arte específico de la política. De hecho, esas dos dimensiones, en el caso de Sócrates, sólo

<sup>91</sup> Aristóteles, *Retórica* (1393b 5-8), p. 406.

<sup>92</sup> Cf. en "Critón" (52a-d) la larga prosopopeya en la que las leyes de Atenas explicitan su reconocimiento de que, a Sócrates, "nosotras y la ciudad te parecemos bien" y que "éramos satisfactorias para ti", actitud corroborada por el hecho de haber permanecido en ésta como ningún otro ciudadano, "sin que hayas salido de ella para una fiesta, excepto una vez al Istmo, ni a ningún otro territorio, a no ser como soldado", y sin que hubiera hecho nunca, "como hacen los demás, ningún viaje al extranjero" (p. 207).

pueden distinguirse de manera analítica, puesto que en el fondo constituyen una unidad indivisible en tanto que conciernen a la integridad ético-política del alma humana: "Llamo política [al arte] que se refiere al alma", dice Sócrates en su diálogo con Gorgias (el cuerpo sería asunto de la medicina y la gimnasia).<sup>93</sup> Debe tenerse presente que la personificación de ese ideal ético-político en el gobernante-filósofo deriva de una proyección del ethos que, a su vez, identifica a la figura de Sócrates.

En la apología que Platón dedica a éste se aclara el momento de máxima solidez alcanzado por la constitución moral socrática: el de la inmunidad anímica ante las injusticias recibidas: "no creo —dice Sócrates pensando en sus jueces más obcecados— que naturalmente esté permitido que un hombre bueno reciba daño de otro malo. Ciertamente, podría quizá matarlo o desterrarlo o quitarle los derechos ciudadanos. [Algunos] creen, quizá, que estas cosas son grandes males; en cambio yo no lo creo así..."<sup>94</sup> Desde luego, lo que afirma y confiere una enorme efectividad ético-política a la actitud que traslucen esas palabras es la constante congruencia que con ellas tiene la forma de vida y de muerte elegidas por Sócrates. De acuerdo con Jenofonte, en su tiempo, en general, "se reconoce [...] que ninguno de los hombres de los que se tenga memoria soportó su muerte de manera más bella".<sup>95</sup> Con su manera de vivir y de morir, según se evidencia, Sócrates encarna una opción ético-política polarmente opuesta a los ideales de la aristocracia guerrera griega, hegemónicos durante mucho tiempo, en su entorno social: en lugar del narcisista cuidado del cuerpo,<sup>96</sup> la cura del alma; en vez de la bella muerte épica, la bella muerte ética. Ese ethos socrático inexpugnable —sobrehumano, en el sentido de expresar una suerte de divinización del hombre por la filosofía— es la referencia del ethos del gobernante-filósofo de *República*, base a su vez de la irreductible condición ética que con Sócrates y Platón adquiere la política.

*República* es un proyecto de organización de la sociedad y de la vida surgido en una atmósfera decadente: el momento de agotamiento de un orden, durante los aciagos tiempos posteriores a la guerra del Peloponeso, en los que

<sup>93</sup> Platón "Gorgias" (464b), p. 49.

<sup>94</sup> Platón, "Apología..." (30c-d), p. 169.

<sup>95</sup> Jenofonte, "Recuerdos de Sócrates" (IV, 8, 2), p. 197.

<sup>96</sup> La asignación de la prioridad al alma, por parte de Sócrates, no implica un abandono de la disciplina del cuerpo; menos aún, un repudio moralino de todo lo que a éste concierne. Al contrario: de lo que se trataba era de un equilibrio en el cultivo de las artes del cuerpo y las del alma. Eros y Orfeo se dan la mano en Sócrates y Platón; lo mismo Dioniso y Apolo. De ahí testimonios como este otro de Jenofonte: "[Sócrates] nunca descuidó su cuerpo y reprochaba su descuido a los que se abandonaban. Así, desaprobaba el comer en demasía para hacer un trabajo excesivo, pero aceptaba trabajar proporcionalmente a lo que el espíritu admite de buen grado, pues decía que este régimen es suficientemente sano y no estorba el cuidado del alma." (*Op. cit.* I, 2, 4).



se suceden constantes crisis políticas, económicas, demográficas, geopolíticas etcétera. La medida del condicionamiento ejercido por ese entorno objetivo, en la concepción de ese programa de Estado alternativo, puede venir dada, por ejemplo, por la anécdota referida en el libro IV de dicho diálogo, relativa a la reacción 'timótica' de un tal Leoncio cuando, al subir del Pireo "bajo la parte externa del muro boreal", se topa con un montón de cadáveres "que yacían junto al verdugo público".<sup>97</sup> Signo ominoso de una sostenida conflagración interna, de intensidad variable, en la que cabían la pena capital, el ostracismo, el asesinato extrajudicial y demás violencias o expresiones de la injusticia. En el plano estrictamente político-ideológico, es una circunstancia en la que salta a la vista la erosión de la democracia, la oligarquía y la sofística. Esto explica la larga y compleja gestación de *República* (acaso unos 20 años de actividad teórica), en la que concrecen tres procesos crítico-creativos: el que concierne al irrespirable cuadro ético-político de posguerra y *stasis*, el relativo al influjo de los proceder y prédicas de los sofistas y el que se refiere a la tradición filosófica. Como se ha visto de manera sumaria, para su impugnación de la realidad política existente, Platón se vale tanto del examen demoledor de sus manifestaciones cuanto del redimensionamiento de experiencias que él considera positivas, como las de estirpe pitagórica en la Magna Grecia, a la luz de la forma de vida y la praxis político-filosófica de Sócrates. Por su parte, en su ajuste de cuentas con la sofística, Platón continuó la labor de desmontaje teórico-práctico de sus presupuestos y métodos iniciada y avanzada por su maestro. Para efectuar ambas tareas de un modo profundo, radical y decididamente innovador, Platón se vio en la necesidad de repotenciar las dimensiones ontológicas, antropológicas, epistemológicas, pedagógicas y estéticas ínsitas en las filosofías de la *phýsis* —en especial, la efesia—, en la escuela eleática y en la pitagórica. Es esa conjunción de Heráclito, Parménides, Pitágoras y Sócrates, en la retorta de la perspicacia crítica y la lucidez especulativa de Platón, lo que fructifica en la propuesta de vida político-filosófica que es *República*.

---

<sup>97</sup> Platón, *República* (439e-440a), p. 234.

## **EL SENTIDO DE *REPÚBLICA* DE PLATÓN**

Es inabarcable la cantidad de juicios que se han emitido sobre *República*, en casi 2.400 años de lecturas y exégesis del diálogo. Esa imposibilidad obliga a tener que conformarse con tipificar, en términos genéricos, algunas de las líneas más influyentes de interpretación, con el fin de hacer resaltar una resignificación actual del sentido del proyecto político contenido en esa obra.

Es indeclinable el respeto por toda la creatividad exegética y especulativa vertida en la comprensión de Platón, verbigracia, por los neoplatónicos (Plotino, Porfirio, Proclo...), la patrística cristiana y sus inmediaciones heréticas (San Agustín de Hipona, Orígenes, Pseudo Dionisio Areopagita...), los platónicos renacentistas (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Giordano Bruno...), la corriente platonista de Cambridge en el siglo XVII y su prolongación en la figura del conde de Shaftesbury, así como los idealistas alemanes —sobremanera, Hegel— y, más cerca de nosotros, el máximo exponente de la hermenéutica filosófica, Hans Georg Gadamer y Hans Krämer, principal figura de la Escuela de Tubinga, así como los italianos Giorgio Colli, Giovanni Reale, Mario Vegetti y el francés Alain Badiou, con su audaz reescritura y "actualización" de buena parte de *República*, a expensas de un Sócrates más afín a un militante comunista de la Conspiración de los Iguales que a un prítano de la Atenas periclea y una aguerrida hermana de Glaucón (Amaranta), que no dudan en espetar citas de Mao Tsetung y de Lacan, cuando les conviene.

El pensamiento político, en Occidente, resulta inconcebible sin que sus exponentes se hayan nutrido, por sí o por no, de obras como *República* y *Leyes*. Pese a que los dominios de la interpretación del ideario político de Platón sean inconmensurables, son contadas las ocasiones en que se ha captado a cabalidad el sentido genuino del proyecto expuesto en *República*. Como advierte Giovanni Reale, "sólo alrededor de un tercio de [esta] obra trata de cuestiones propiamente políticas".<sup>98</sup> Aunque esta observación peca de un involuntario cuantitativismo, puede ayudar a comprender una evidente tendencia a privilegiar el examen 'despolitizado' de los poderosos contenidos ontológicos, epistemológicos, éticos, estéticos y pedagógicos presentes en el diálogo. Por su parte, ese elemento estrictamente político —indisociable y realmente significador de aquellos otros— no siempre se ha visto favorecido por la fortuna crítica que se merece. Más allá de los más serios y meritorios estudios filológicos e históricos que se han venido efectuando en el orbe académico, tanto continental-europeo como angloamericano, durante más de dos siglos, lo que parece primar, de cara al proyecto político *República*, es la incompreensión, con sus derivaciones de cariz hostil o de simple extrañeza y

---

<sup>98</sup> G. Reale, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, p. 266.

aun de ajenidad. Difícil esperar otro resultado, si los acercamientos a esa obra no se hacen con la intención de captar su sentido con el máximo rigor.

Según Richard Crossman, "antes de la [segunda] guerra mundial, Platón rara vez era condenado abiertamente como reaccionario y opositor resuelto a todos los principios del pensamiento liberal".<sup>99</sup> En *La sociedad abierta y sus enemigos*, Karl Popper se propone resarcir esa 'falla', erigiendo una caricatura de la política de Platón —especialmente la contenida en *República*—, a base de prejuicios, descontextualización, anacronismos, imputaciones tendenciosas, falsedades y artimañas ajenas al más mínimo rigor exegético.<sup>100</sup> De esa vacua retorta, surgió un Platón historicista, padre del totalitarismo contemporáneo, tiránico, comunista poco menos que al modo estalinista y, en general, muy ajustado a las figuras de los peores enemigos de la 'sociedad abierta', contra quienes se enderezaban los más arduos afanes de las potencias autodenominadas 'democráticas', en los tiempos de la Guerra Fría: la izquierda marxista en todas sus variantes y, sobremanera, los países del llamado "socialismo real". No hace falta concordar con ninguna de estas concreciones políticas, para impugnar la abusiva y truculenta elaboración del Platón popperiano: tarea que no constituye el propósito de estas líneas y que resultaría superflua, si no fuese por la inconmensurable influencia que ha tenido y sigue teniendo el engendro, en dominios más vinculados con pragmatismos tácticos e ideológicos que con un pensamiento político riguroso o con algo que en verdad merezca el nombre de 'filosofía'.

No por estar dotado de una cultura humanística superior a la que mostraba Popper se libra el influyente politólogo Leo Strauss de malentender a Platón. Por ejemplo, en uno de sus escritos compendiados en el volumen *Estudios de filosofía política platónica*, entrevera aspectos no del todo concordantes de *República* y *Leyes*, a propósito del asunto de 'ley natural', para asegurar que, en caso de tratar de poner en práctica una política sustentada en la virtud, en determinada sociedad, habría que "asignar a cada uno lo que por naturaleza es bueno para él" y "esa asignación requiere que los hombres que conocen lo que es bueno por naturaleza para cada uno y para todos, los filósofos, sean gobernantes absolutos y se establezca un comunismo absoluto (comunismo respecto de las propiedades, mujeres y niños) entre los ciudadanos que le confieren a la comunidad su carácter; también exige la igualdad de sexos."<sup>101</sup> Esta paráfrasis de ciertas partes de *República* —por

<sup>99</sup> Citado en K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 102.

<sup>100</sup> Un botón de muestra, entre decenas, de esa pésima lectura de *República*, por parte de Popper: "Platón considera 'justo' el privilegio de clases" (*Ibid.*, p. 105). Una especie de holograma, en el que se condensa toda la injusticia exegética perpetrada por Popper contra el filósofo ateniense.

<sup>101</sup> L. Strauss, "Sobre la ley natural", en *Estudios de filosofía política platónica*, p. 197.

momentos, confusa, a más de errónea— se reviste de cierto aire de corrección y apego a lo que propone Platón, pero desbarra por completo al asignar a los filósofos poderes inauditos y conferirles el título de 'gobernantes absolutos', así como al hablar de un comunismo que abarcaría a toda una sociedad, de una igualdad intergenérica supuestamente inexorable... Ya en un escrito anterior, expresamente dedicado a *República*, Strauss asesta a sus lectores una frase como ésta: "La doctrina de las ideas que Sócrates expone a sus interlocutores [...] es totalmente increíble, por no decir que parece absurda".<sup>102</sup>

Ejemplos como los señalados —y el número podría elevarse a cotas inmanejables— evidencian los efectos de acercamientos a contenidos relevantes de *República*, sin haber ofrecido antes una interpretación bien sustentada del sentido general de dicho diálogo. No es posible comprender el o los mensajes centrales de una obra, si antes no se esclarece su sentido: algo como su 'causa final': aquello para lo que, en último término, ha sido compuesta y por lo que adquiere pertinencia en un contexto dado: una finalidad ordenadora de todo lo que concierne a su propuesta teórica de fondo: aquello hacia lo que se dirige todo lo que confiere coherencia interna, consistencia lógica, a dichos planteamientos esenciales y, con ello, al proyecto político en que ellos derivan.

La pregunta por el sentido de un discurso empieza a responderse en el momento en que se tiene en cuenta el contexto en que se produce. A este respecto, ya se ha señalado lo esencial en las secciones precedentes: *República* es parte del gran esfuerzo de Platón por enfrentar la situación política y moral concreta que le toca conocer y aun padecer en Atenas y atestiguar en buena parte de la Hélade, por evitar a toda costa que aquélla continuara, por superar los modelos políticos realmente existentes en su tiempo. Los fines que mueven al filósofo a componer ese diálogo están muy lejos de la ideación de un avatar inédito de la monarquía arcaica o de la aristocracia oligárquica, la legitimación de un nuevo agente de dominación, la concepción de otra estructura social y política de privilegios, abusos y opresión. No vendría al caso esmerarse en tramar un proyecto así, cuando —como sucede en el caso de Sócrates y Platón— se tiene plena conciencia de que esa clase de aspectos suscitan inconformidad, división, tensión y todo lo que a la postre deriva en *stasis*: la mezcla de revuelta con guerra civil que da al traste con un orden político, sin garantía alguna de que sea sucedido por otro mejor.

El sentido de *República* tampoco viene dado por la exposición de las fecundas ideas ontológicas, antropológicas, epistemológicas, éticas, estéticas y

---

<sup>102</sup> L. Strauss, "Sobre la *República* de Platón", en *La ciudad y el hombre*, p. 173.

pedagógicas que efectivamente alberga en sus páginas y que han ejercido tanta influencia en la historia del pensamiento, a lo largo de los siglos.

Es necesario determinar y ponderar adecuadamente el ímpetu socrático-platónico por transformar la realidad política y moral de los siglos V y IV, en la Atenas clásica y en cualquier otro Estado de la Grecia antigua. Se trata de impulsar una alteración radical —algo que cambie un orden social y político 'desde la raíz'— no de reformas parciales ni superficiales. Sócrates y Platón se proponen sentar las bases éticas y políticas —y, por esa vía, incluso antropológicas— de un orden de la vida inédito y sin retorno. Ese impulso innovador llega —de manera remarcable en *República*— al plano epistemológico y al punto de la invención de un nuevo lenguaje. La coexistencia, en ese diálogo, de reflexiones estrictamente políticas con el tratamiento de asuntos, en apariencia, tan distantes como los ontológicos y los epistemológicos no responde a juegos triviales ni a deseos de complicar el examen de las *rei publicae*, sino a una necesidad heurística: penetrar a fondo en la naturaleza de lo político. A esto va unida la forja de una gramática que rebase la fijación en el devenir y en las cosas singulares, para remontar a lo conceptual, universal. Como bien observa Eric A. Havelock, con el Platón de *República*, ya "estamos ante un nuevo discurso y ante un nuevo tipo de vocabulario",<sup>103</sup> ante el "advenimiento de un nivel completamente nuevo de discurso".<sup>104</sup>

Tener presente esa intención innovadora de Sócrates y Platón, permite asimismo advertir en *República* el registro de un proyecto político sustentado en una manera de entender la filosofía, igualmente determinada por las cifras de su tiempo, en virtud de la cual se propugna un sujeto político específico — el filósofo dispuesto a servir a su pueblo, con sus saberes y artes—, ciertas formas de vida ejercidas como sustento humano, cotidiano, de una política justa sin ambages y un compromiso raigal con la redención del género humano por medio de ella.

La constatación de la referida aspiración de fondo —que ya da una pauta del sentido del 'proyecto República'— determina la total impropiedad de toda interpelación que se le haga, desde perspectivas como la liberal, la marxista, la cristiana, la anarquista, la fascista, la islámica, la judía o cualesquiera de las que comúnmente se conocen. Por ejemplo, el Sócrates platónico demuestra estar consciente de que no es posible realizar lo que acaso sea el principal valor política de *República*: la unión de todos los componentes del Estado, su cohesión estable —de un grado de permanencia rayano en lo transtemporal—, en concordancia con un ideal de justicia absoluta, 'cósmica',

<sup>103</sup> E. A. Havelock, *op. cit.*, p. 240.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 245.

si al mismo tiempo que se procura esto no se educa y se transforma éticamente a sus integrantes y se reivindica una libertad individualista o se reclama un igualitarismo estamental o se estimula una confrontación 'de clase' o se exige la pervivencia de algún avatar tradicional de la familia y las instancias elementales de crianza y socialización de los niños. En el caso concreto de la comunidad de mujeres, hombres e hijos —tan escandalosa incluso para alguien como Aristóteles, según las críticas que le dedica en el libro II de *Política*; no se diga de cara a las morales monoteístas— el Sócrates platónico parece conminarnos a optar por una de dos: o se expone a los niños a los efectos de una vida familiar, por definición alejada del espacio público, estímulo de toda clase de apetencias primarias —demasiado cercanas a cierta animalidad presocial— y de egotismos antisociales, fuente de afectividades y emotividades centrípetas, con los perjuicios que ello puede acarrear al bien común, o se trata de moldear sus tiernas almas, introduciéndolos desde muy temprano en el campo de acción política regido por el Bien absoluto, por el que se articula un orden de la vida que procura una correspondencia plena entre individuo, Estado y Mundo. Desde la perspectiva en que se sitúa Platón, no se puede andar con medias tintas, pues cualquier posibilidad que no sea esta última devendrá, inexorablemente, foco de conflicto, ruptura, *stasis*. No tener en cuenta aspectos como éste, que están en la raíz del sentido de *República*, da pie a toda clase de anacronismos y apreciaciones injustas sobre sus contenidos de política teórica y práctica.

Con *República*, Platón colocó la política en un plano insólito. En un fragmento de sus *Elementa harmonices*, Aristóxeno de Tarento recoge una anécdota cuyo registro atribuye a su maestro Aristóteles, donde se ilustra esa capital operación teórica del ateniense. Recomienda ahí Aristóxeno que siempre conviene aclarar el método de trabajo y de exposición de lo investigado, no vaya a suceder lo que, según el estagirita, "ocurrió a la gran mayoría de los que asistieron al curso [o conferencia] de Platón 'Sobre el bien': se acercaba cada cual creyendo que iba a captar alguno de los que comúnmente son tenidos por bienes humanos, por ejemplo, la riqueza, la salud, la fuerza, en resumen, cierta felicidad admirable. Pero, cuando aparecieron los razonamientos sobre las matemáticas, tanto sobre números como sobre geometría, y sobre astronomía y, finalmente, que el bien es uno, les resultaba, creo, completamente chocante..."<sup>105</sup> Este singular acontecimiento, que proyecta algo de luz sobre la dinámica interna de la Academia, coincide plenamente con ciertos pasajes de *República*, con base en los cuales se colige el punto de vista heurístico en que se situaron Sócrates y

---

<sup>105</sup> Aristóxeno de Tarento, "*Elementa harmonices*", en José Ramón Arana Marcos, *Platón. Doctrinas no escritas (Antología)*, p. 179.

Platón, a la hora de acometer el colosal desafío de proponer una política radicalmente justa, a partir de la negación de las ideas prevalecientes sobre la justicia en su tiempo y de la superación de las opiniones y de los resultados obtenidos por medio de las ciencias particulares. Así, por caso, cuando en el libro VII de dicho diálogo, Sócrates y Glaucón dialogan sobre la importancia del estudio de la aritmética, la geometría, "la profundidad"<sup>106</sup> y la astronomía, para la formación del guerrero y filósofo<sup>107</sup> va tomando cuerpo la idea de que se trata de una labor consistente en trascender todo dato anclado en el devenir —como sucede con el simple cálculo— "hasta llegar a la contemplación de la naturaleza de los números por medio de la inteligencia" y ello, "con miras a la guerra y a facilitar la conversión del alma desde la génesis hacia la verdad y la esencia".<sup>108</sup> Sócrates aprovecha la primera ocasión a su alcance, para agregar la prescripción ética de que el potencial teórico del cálculo ejercido de esa manera "se emplee para conocer y no para comerciar".<sup>109</sup> Lo que está en juego, según se observa en el corpus mismo de *República*, es la elaboración de un proyecto político justo, a la vera de una previa definición o toma de partido en el plano ontológico-epistemológico, conforme con la cual se logra elevar al alma al punto en que piense los números en sí y no "números que cuenten con cuerpos visibles y tangibles".<sup>110</sup> De ese modo, se exige el acceso a "la verdad misma"<sup>111</sup> y este imperativo heurístico se ratifica y enfatiza en el caso del cultivo de la geometría: se trata de apuntar "al conocimiento de lo que es siempre, no de algo que en algún momento nace y en algún momento perece".<sup>112</sup>

En ese contexto de consideraciones ontológico-epistemológicas, Sócrates recurre a la pregnante metafórica de lo alto y lo bajo, de probada utilidad, a la hora de facilitar la comprensión del sentido del proyecto político platónico, en general, no sólo el que plasma en *República*. La 'geometría eidética' socrático-platónica se asume como "algo que atrae al alma hacia la verdad y que produce que el pensamiento del filósofo dirija hacia arriba lo que en el presente dirige indebidamente hacia abajo".<sup>113</sup> El cultivo de la astronomía, en congruencia con lo dicho, debe procurar resultados afines a los de esas específicas aritmética y geometría. Por eso, cuando al referirse a

<sup>106</sup> Modo de referir la estereometría: la ciencia que estudia los cuerpos sólidos.

<sup>107</sup> Cf. Platón, *República* (525b), p. 354.

<sup>108</sup> *Ibid.* (525c), p. 354. En el caso de la geometría, Sócrates repite esa exigencia: debe asumirse sólo una geometría que "[obligue] a contemplar la esencia"; debe desdeniarse la geometría interesada en "contemplar el devenir" (526e, p. 356).

<sup>109</sup> *Ibid.* (525d), p. 354.

<sup>110</sup> *Ibid.* (525d), p. 354.

<sup>111</sup> *Ibid.* (526b), p. 355.

<sup>112</sup> *Ibid.* (527b), p. 356.

<sup>113</sup> *Ibid.* (527b), p. 356-357.



aquella, todavía Glaucón apela a una justificación pragmática —la astronomía sirve para "tener buena percepción de las estaciones" y ello, a su vez, resulta útil para la agricultura, la navegación y el "oficio de jefe militar"—<sup>114</sup> Sócrates le imputa algo como una 'demagogia epistemológica' —"...das la impresión de temer que a la muchedumbre le parezca que estás estableciendo estudios inútiles"—<sup>115</sup> al tiempo que asienta con contundencia: "...gracias a estos estudios, el órgano del alma de cada hombre se purifica y resucita cuando está agonizante y cegado por las demás ocupaciones, siendo un órgano que vale más conservarlo que a diez mil ojos, ya que sólo con él se ve la verdad."<sup>116</sup> Llega el momento en que Glaucón trata de recuperarse de la admonición socrática y piensa que acierta al afirmar que "la astronomía obliga al alma a mirar hacia arriba y la conduce desde las cosas de aquí a las de allí en lo alto".<sup>117</sup> Este nuevo error de Glaucón, por cierto, ilustra de manera significativa la dificultad que implica el socratismo-platonismo para quien sigue instalado en el plano de la doxa y el devenir. No se hace esperar una segunda reconvención de Sócrates, más dura que la anterior: "...das la impresión de creer que, si alguien levantara la cabeza para contemplar los bordados del techo, al observarlos estaría considerándolo con la inteligencia, no con los ojos. [...] por mi parte, no puedo concebir otro estudio que haga que el alma mire hacia arriba que aquel que trata de lo que es y lo invisible."<sup>118</sup> El filósofo se burla de su interlocutor, diciendo que aun cuando "se estudie nadando de espaldas, en tierra o en mar", el alma de quien no logra rebasar los límites de lo sensible "no mirará hacia arriba, sino hacia abajo".<sup>119</sup> Debe entenderse, pues, de una buena vez, que "estos bordados que hay en el cielo están bordados en lo visible y, aunque sean los más bellos y perfectos de su índole, les falta mucho en relación con los verdaderos..."<sup>120</sup>

En estos pasajes, la metafórica de lo alto y lo bajo sirve para asentar la imagen platónica de 'los dos mundos', en virtud de la cual habría un ámbito de lo sensible y otro de lo inteligible. Los vínculos entre ambos dominios de lo real nunca serán suficientemente aclarados por Platón, aunque no se puede negar una certidumbre platónica: el mundo de abajo, aquel donde opera el devenir y yacen las cosas y los hechos captables por la sensibilidad y los procesos mentales a ella asociados muestra una entidad inferior, una consistencia ontológica menor, que aquel al que se adscriben las realidades

---

<sup>114</sup> *Ibid.* (527d), p. 357.

<sup>115</sup> *Ibid.* (527d), p. 357.

<sup>116</sup> *Ibid.* (527d-e), p. 357.

<sup>117</sup> *Ibid.* (529a), p. 359.

<sup>118</sup> *Ibid.* (529b), p. 360.

<sup>119</sup> *Ibid.* (529c), p. 360.

<sup>120</sup> *Ibid.* (529c-d), p. 360.

inteligibles: sólo 'visibles' por el alma-razón: por el ojo que vale más que los diez mil ojos que refiere Sócrates a Glaucón. Cada uno de esos 'mundos' implica un nivel propio de representación; dicho abruptamente, el del devenir tiene su correlato en cualesquiera de las expresiones de la doxa, en la aproximaciones conjeturales y en el conocimiento discursivo (dianoético); el dominio de las entidades eidéticas exige la episteme, la ciencia que desde sí misma impulsa el debido proceso dialéctico, al tiempo que en su momento culminante éste posibilita la experiencia de la verdad absoluta.

De estas consideraciones platónicas sumarias, elementales, archiconocidas —si se traen a colación aquí es para tratar de evidenciar sus profundos nexos con el proyecto político de *República*— deriva la necesidad de preguntar por la manera de acceder a las realidades formales, sitas —si cabe hablar así— en un ámbito ajeno al del devenir, o sea: al del tiempo y el espacio. La respuesta a esa pregunta, exige integrar dos elementos: un agente del conocimiento, que es el filósofo, raigalmente vocado a la búsqueda de la verdad absoluta y un proceso —el despliegue organizado de un procedimiento a un tiempo heurístico, ético y pedagógico— que ya antes de Sócrates y Platón, en sus expresiones aurorales, tanto en la escuela eleática como en ciertas vertientes de la sofística, se conocía como *he techné dialektiké*: "el arte de la dialéctica" (también "el diálogo").

¿En qué consiste ese arte? La respuesta a esta pregunta entra en el orden de las cosas a las que se refiere Sócrates como difícilmente definibles, sin echar mano del lenguaje alegórico.<sup>121</sup> Se trata, de entrada, de un saber hacer —de ahí su condición de arte, *techné*. En tanto que saber, comporta un modo de la ciencia, cuya característica o diferencia específica consiste en ser un "poder"<sup>122</sup>, una disposición del alma a 'elevarse' hacia el ámbito de las realidades inteligibles, que se despliega como una ciencia para el acceso a la verdadera ciencia, la episteme. Por ello, es también un método, un 'camino', que puede caracterizarse, a la manera de Teresa Padilla Longoria, "como una conversación en vivo sistemáticamente organizada, es decir, como un ejercicio riguroso de poner a prueba cualquier tesis propuesta, por medio de preguntas y respuestas, en un proceso de reto (cuestionamiento) mutuo, con vistas a descubrir [su] verdad o falsedad".<sup>123</sup> Platón se esmera en mostrar en qué consiste su idea de la dialéctica —conforme con el lenguaje figurativo del que

<sup>121</sup> *Ibid.* (475e), p. 286. También en 533a, donde Sócrates advierte a Glaucón de que no será capaz de seguir su raciocinio, en el momento en que se ponga a esclarecer rigurosamente la noción de dialéctica, puesto que ya no se trataría de "una alegoría como antes lo que verías [se refiere a las visiones experimentadas en los ámbitos relativos a la caverna platónica], sino la verdad misma o lo que parece ser ésta".

<sup>122</sup> *Ibid.* (532e), p. 365.

<sup>123</sup> María Teresa Padilla Longoria, *La filosofía como dialéctica. El modelo dialógico del filosofar socrático-platónico*, p. 11.

tanto echa mano— en la parte de *Banquete* en la que pone a hablar a Diotima de Mantinea. Allí se puede observar la ruta que ha de seguir el alma, si pretender acceder la Belleza absoluta (la episteme de lo bello en sí), a partir de la abstracción y consiguiente universalización de las representaciones concernientes a cuerpos y entes bellos singulares.<sup>124</sup>

Las complejidades no son menores, cuando se trata del componente procedimental inherente a los puntos anteriores. De hecho, ha sido motivo de controversia entre prominentes exégetas de *Sofista*, como F. M. Cornford, Roberto-Gómez Lobo, J. Stanzel y otros. Tampoco viene al caso terciar aquí en esa diatriba erudita, pese a su innegable importancia teórica. Cornford acierta, cuando establece "el sentido general de la exposición" del pasaje platónico (253c-254b) de dicho diálogo: "El experto en dialéctica guiará y vigilará el curso de la discusión filosófica por su conocimiento de cómo 'dividir por géneros', sin confundir una forma con otra. Discernirá claramente la jerarquía de las formas que constituyen la realidad y distinguirá su estructura, a la que debe corresponder la trama del discurso filosófico, si éste ha de expresar la verdad. El método es el de la Reunión y División, que fue anunciado por *Fedro* e ilustrado en *Sofista*."<sup>125</sup>

El altísimo nivel de exigencia ético-teórica que para Sócrates y Platón implica la dialéctica queda bien registrado en este pasaje de *República*, hacia el final de las explicaciones concernientes a la Alegoría de la Caverna: "...la liberación de los prisioneros de sus cadenas, el volverse desde las sombras hacia las figurillas y la luz, su ascenso desde la morada subterránea hacia el sol, su primer momento de incapacidad de mirar allí a los animales y plantas y a la luz del sol, pero su capacidad de mirar los reflejos en las aguas y las sombras de las cosas reales y no ya sombras de figurillas proyectadas por otra luz que respecto del sol era como una imagen: todo ese tratamiento por medio de las artes que hemos descrito tiene el mismo poder de elevar lo mejor que hay en el alma hasta la contemplación del mejor de todos los entes, tal como en nuestra alegoría se elevaba el órgano más penetrante del cuerpo hacia la contemplación de lo más brillante del ámbito de visible y de la índole del cuerpo."<sup>126</sup>

El rigor técnico que caracteriza a la idea socrático-platónica de la dialéctica es de nuevo remarcado en *Sofista*, un diálogo posterior a *República*. El Extranjero que allí lleva la voz cantante deja sentado que la dialéctica es la ciencia de la que hecha mano quien se proponga manejar ordenadamente — por medio de los procedimientos complementarios de "reunión" y la

<sup>124</sup> Platón, "Banquete" (201d-212a), en *Diálogos*, vol. III, pp. 244-265.

<sup>125</sup> F. M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, p. 330.

<sup>126</sup> Platón, *República* (532b-d), pp. 364-365).

"división" el proceso de acceso heurístico a las Ideas que en juego en determinada realidad u objeto de estudio. Cabría inferir que el auténtico filósofo —la persona que "filosofa pura y justamente"— es capaz de realizar las cuatro operaciones que el Extranjero propias de la labor dialéctica: 1. "distinguir una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas", 2. diferenciar muchas formas distintas rodeadas por una sola, 3. identificar una sola forma, pero constituida en una unidad de diversos conjuntos y 4. detectar muchas formas diferentes y separadas por completo.<sup>127</sup> Esta clasificación de maniobras potenciales de la reflexión encauzada al modo dialéctico implica tesis de carácter ontológico que no viene al caso considerar aquí. No estará de más, en cambio, tener presente la observación que hace Néstor Luis Cordero: nada autoriza a pensar que se trata de etapas de un proceso y de que "Platón ofrece cuatro ejemplos posibles de situaciones en las cuales el dialéctico debe saber desempeñarse..."<sup>128</sup>

En tanto que ciencia-para-la-ciencia, la dialéctica no debe ser vista como un saber adscrito al coto de la doxa. En todo caso, podría ser vista como un conocimiento protoepistémico que coloca al alma en la ruta de ascenso a la verdad absoluta (propiamente, la episteme) y la dota del viático técnico necesario para trasegar con bien el camino de la dialéctica. La naturaleza del elemento operativo, técnico, de la dialéctica no es distinta de la de los resultados heurísticos en que deriva, tras su despliegue. Puede advertirse, pues, que la dialéctica concebida así es, a un tiempo, camino (método) y meta: ciencia verdadera de lo inteligible, de las Formas, de las realidades que son por sí mismas; por eso, se asienta en *República* que "la dialéctica es el coronamiento supremo de los estudios y que, por encima de éste, no cabe ya colocar correctamente ningún otro..."<sup>129</sup> Como bien observa Padilla Longoria, la dialéctica socrático-platónica se identifica con la propia filosofía entendida como "búsqueda desinteresada de la verdad" y con el hecho de asumirse como filósofo. Esto vincula a la dialéctica con una primordial función 'purificadora', por la que los genuinos 'amantes de la sabiduría' eliminan todos sus prejuicios irreflexivos, sus motivos e intereses pragmáticos y, en general, todo lo que obture su irrefrenable anhelo de lo radicalmente verdadero.<sup>130</sup> Eso es lo que permite entender la dialéctica como una virtud, al modo en que después de Sócrates y Platón reivindicaron los estoicos.<sup>131</sup>

<sup>127</sup> Cf. Platón, "Sofista" (*passim* 253d-e), en *Diálogos*, vol. V, pp. 433-435.

<sup>128</sup> N. L. Cordero, *ibid.*, n. 223, p. 434.

<sup>129</sup> Platón, *República* (534e), p. 368.

<sup>130</sup> Cf. M. T. Padilla Longoria, *op. cit.*, *passim*, pp. 6-8.

<sup>131</sup> La dialéctica, según Diógenes Laercio, es vista por Zenón de Citio como "una virtud que genéricamente abarca a otras" [*Vidas de los filósofos ilustres*, (VII, 46 y 47), p. 349].

Sólo quien está dotado de tales prendas ético-gnoseológicas está en condiciones, a su vez, de "contar con la penetración respecto de los estudios y la capacidad de aprender sin dificultad, pues las almas se arredran muchos más ante los estudios arduos que ante los ejercicios gimnásticos..."<sup>132</sup> Esto, por su parte, está en la base de un modo de ser —por ende, también de vivir— que es el que distingue a lo que Sócrates y Platón consideran el verdadero filósofo, alguien capaz de tener "verdaderamente dirigido el pensamiento hacia las cosas que son [sin que quede] tiempo para descender la mirada hacia los asuntos humanos y ponerse en ellos a pelear, colmado de envidia y hostilidad; sino que, mirando y contemplando las cosas que están bien dispuestas y se comportan siempre del mismo modo, sin sufrir ni cometer injusticia unas a otras, conservándose todas en orden y conforme a la razón, tal hombre las imita y se asemeja a ellas al máximo."<sup>133</sup>

La identificación de la dialéctica con la filosofía trae aparejada, asimismo, la conversión de todo pensar en diálogo. De ese modo, la actividad especulativa se trasunta en *reflexión*: el proceso en virtud del cual el alma se desdobra, se articula como par de interlocutores, dando lugar a una 'conversación interna', regida por las rigurosas exigencias metódicas de la dialéctica, que ya se han referido de manera sumaria. Eso permite entender por qué a la pregunta que Teeteto, en el diálogo que lleva su nombre, le hace a Sócrates sobre a qué llama éste 'pensar', el filósofo responde: "Al discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración".<sup>134</sup> Esta idea se ratifica, en lo esencial, cuando en *Sofista*, el Extranjero le recuerda a Teeteto que la palabra 'razonamiento' designa "un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma". La caracterización de esa actividad como algo 'silencioso' se explica por contraste con el discurso que fluye en el intercambio de opiniones e ideas entre dos personas distintas, necesariamente audible. Pero el silencio y la condición 'interior' del pensar no obstan para que éste se ciña a los requerimientos heurísticos de la dialéctica; pues, como termina precisando el Extranjero, en su debate con Teeteto, también en ese caso, el razonamiento y su derivación en términos de pensamiento se valen de la afirmación y la negación.<sup>135</sup>

Es necesario comprender adecuadamente —es decir, con leal apego al pensamiento de Sócrates y Platón— el esquema platónico de los 'dos mundos', a la par de la dialéctica como ciencia estricta de las realidades inteligibles y como recurso ético-heurístico distintivo de la filosofía y el filósofo auténticos,

<sup>132</sup> Platón, *República* (535b), p. 368.

<sup>133</sup> *Ibid.* (500b-c), pp. 319-320.

<sup>134</sup> Platón, "Teeteto" (189e), en *Diálogos*, vol. V, p. 272.

<sup>135</sup> Platón, "Sofista" (*passim* 263e-264a), en *Diálogos*, vol. V, pp. 471-472.

porque ello permite entender el sentido de *República* como derivación del sentido de una política, que también remite a un fundamento ontológico eidético, como ha de suceder con todo lo existente. La política platónica es filosófica, por ende, es dialéctica y se funda en un modelo absolutamente real y universal.

La anterior afirmación obliga a hacer algunas consideraciones básicas sobre uno de los asuntos más difíciles, relativos a la ontología inherente a la política platónica, claramente destacable en *República*: ¿cómo se da la relación entre el mundo inteligible y el sensible?, ¿de qué modo se vincula la política real con las realidades eidéticas y sus cimientos ontológicos absolutos? En términos técnicamente más precisos, ¿de qué manera opera el postulado de las Ideas (o Formas) en la sustentación del proyecto político socrático-platónico llamado *politeia*, 'república'? y, dado que el presupuesto de las Formas deriva en la idea de Bien, se impone esclarecer el vínculo entre ésta y la Justicia absoluta con la que Platón basa el ideal de justicia alterno a los que prevalecen en su tiempo.

Para responder a ese interrogante, es menester abundar hasta donde sea conveniente en el examen del postulado de las Ideas y de sus proyecciones en el ámbito de lo político.

La única manera de superar una realidad actual y una historia políticas injustas es por medio de la instauración de un orden de la vida —una política, en el sentido más amplio de la palabra— sustentado en una auténtica justicia, es decir: algo opuesto a la soberbia en las actuaciones públicas, a las pugnas violentas entre clases y grupos sociales, a la corrupción de las almas a escala individual y comunitaria, a la desmesura en el despliegue de la existencia personal y colectiva, a la pleonexia ilimitada, a la inestabilidad y la disgregación del espacio público... en general, a la destrucción de todo lo radicalmente humano y de sus expresiones superiores en el ámbito de lo común —la ciudad-Estado, la comunidad, las instituciones... Por sus experiencias como ciudadanos y por su conocimiento de otras 'constituciones' (*politeiai*) o formaciones políticas del pasado y de su tiempo, Sócrates y Platón llegan a la certeza de que la política sometida a las determinaciones del devenir no puede garantizar la instauración de ningún orden en verdad justo. En ese contexto de lo variante, corruptible y percedero, las comunidades humanas no pueden recurrir a referencias plenamente justas. En las coordenadas de lo que no es en sí, toda aspiración a la justicia se topa, necesariamente, con el límite de una justicia raigalmente defectuosa, sometida a constantes vaivenes, coexistente con situaciones —momentos, decisiones y hechos...— injustas. De ese modo, no puede haber un modelo referencial de la buena política, en los límites del mundo representable a partir de los sentidos;

por mucho que tal modelo se asemeje o se acerque en algo a realidades mejor estructuradas y menos afectadas por el 'no-ser' inherente al devenir — conforme con una visión jerárquica de los seres que cohabitan en el universo, por la que, verbigracia, los fenómenos celestes tienen una entidad superior a los sublunares—, en caso de ser asumido, no podrá garantizar la extirpación plena de las prácticas injustas. Esta constatación impele al socratismo platónico a reparar en una suerte de privación de ser, un déficit ontológico, de la existencia mundana, que a su turno impone por descontado la reivindicación esperable, 'lógica', de un paradigma eidético de la política, un modelo incondicionado y que, por ello, no se sujeta a las determinaciones de lo terrenal-humano. En *Gorgias*, por ejemplo, esta idea —mejor aún: este ideal— se expresa apelando a la leyenda: "Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia y, por esa razón, amigo, llaman a este conjunto 'cosmos' (orden) y no desorden y desenfreno."<sup>136</sup> Esta claro que, en el seno del socratismo platónico surge la conciencia urgente de la necesidad de apelar a la Justicia en sí, absoluta, como parámetro de todo proyecto de acción y construcción políticas en el mundo y, en *República*, como se verá en su momento, las referencias de esa manera radical de entender la justicia rebasarán las lindes de cualquier avatar del mito.

Ese modelo al que podrían atenerse los proyectos políticos terrenales más comprometidos con la Justicia, se coloca fuera de las coordenadas del devenir. Esa manera de entender la elaboración y consiguiente instrumentación fáctica de un Estado lo más justo posible en el mundo se coloca, en consecuencia, en el plano de las realidades inteligibles, lo que a su vez equivale a decir que asume el postulado de la existencia de un orden de las Ideas que, para el socratismo platónico, regulan y moldean los procesos de individuación de los que derivan los entes singulares en el orbe de lo sensible. Ahora bien, esa superioridad ontológica que ostentan las Ideas o Formas —sustantivos castellanos derivados de los griegos *ideai* y *morphai*— y su consiguiente ajenidad con respecto a las determinaciones mundanas no autoriza a caracterizarlas como entidades trascendentes, es decir: constituidos por una realidad irreductiblemente distinta de la de las cosas del mundo y, por ello, por completo 'separadas' de éstas. A este respecto, conviene prevenirse de los efectos teóricos de la metafórica espacial que entorna al postulado de las Ideas; pues, hablando con propiedad, éstas no *están* en ninguna parte —ni siquiera en un hipotético *tópos hýperurános*. Si se hacen concesiones al lenguaje del lugar, se puede proponer que las Ideas son, dialécticamente,

---

<sup>136</sup> Platón, "Gorgias" (507e-508a), en *Diálogos*, vol. II, p. 118.

trascendentes-inmanentes: son paradigmas de los existentes, al mismo tiempo que constituyen su esencia —tesis de la que derivará el hilemorfismo aristotélico—; pero nada obliga a aceptar esa interpretación espacialista del postulado platónico aquí considerado.

Lo que hay que comprender es que, para que el postulado de las Ideas opere teóricamente, debe reconocerse que éstas se distinguen y se distancian de las cosas singulares, pero no en términos de espacio, sino de mayor o menor dignidad ontológica. Deben concebirse los arquetipos formales o Ideas *como si* realmente existieran, para poder hallar sentido a los límites de la realidad terrenal, 'sublunar'.<sup>137</sup> De acuerdo con este esquema ontológico, debe suponerse un vínculo entre las Ideas y los objetos singulares. Platón nunca logró asentar una teoría plenamente satisfactoria acerca de ese nexo, pero sí echó mano de las hipótesis de la mimesis —'imitación' de los modelos, por parte de dichos objetos— y de la 'participación' (*méthexis*) que éstos tendrían en aquéllas. De ese modo, a reserva de que más adelante se ofrecerán más detalles sobre este asunto, baste por el momento con señalar que las Ideas actúan como referentes modélicos y como moldes genéricos de los procesos de individuación de todo ente particular.

Puesto que, para Sócrates y Platón, la justicia que se requiere en la Tierra no halla en ésta, en el mundo sensible, fundamentos verdaderos, se debe pensar en referencias de carácter inteligible. Esto es lo que justifica el recurso al postulado de las Ideas. Ahora bien, la condición suprasensible de las Formas no implica que éstas carezcan de objetividad, que sean realidades derivadas de las operaciones de algún sujeto o 'sustancia pensante'. Tanto para Sócrates como para Platón, las Ideas son asumidas como un modo de la

---

<sup>137</sup> El recurso heurístico del *als ob* (como si), que tan útil resultó a Kant, a la hora de discurrir su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, permitiéndole formular, como postulados de la razón práctica, los supuestos de la inmortalidad del alma, de la libertad y de la existencia de Dios, ya está presente en el pensamiento socrático-platónico. En efecto, cuando Glaucón, en el libro V de *República*, duda sobre la posibilidad y la utilidad de la comunidad de mujeres y hombres, a la par de la de los hijos resultantes de la unión de aquéllos, Sócrates le asesta una larga respuesta, en cuyo momento culminante el filósofo plantea "posponer [...] el examen de si lo que propongo es posible, por ahora, [...] considerándolo como siendo posible..." (458b, p. 258). El filósofo se ve obligado a apelar al mismo expediente especulativo, cuando se enfrenta con las dificultades relativas a una representación clara de la idea de Bien, en el libro VI. Esta vez ante Adimanto, Sócrates reconoce que "no [...] conocemos suficientemente" el objeto de estudio nombrado como 'idea de Bien'. Ante tal limitación, el filósofo aduce: "...sabes que, si no lo conocemos, por más que conociéramos las demás cosas, sin aquello nada nos sería de valor, así como si poseemos algo sin el Bien. ¿O crees que da ventaja poseer cualquier cosa, si no es buena, y comprender todas las demás, como sin el Bien y sin comprender nada bello y bueno?" (505a-b, p. 327). Asimismo, el 'como si' socrático-platónico hace su aparición, en el momento de postular la posibilidad de que el alma humana sea inmortal. Una vez que Sócrates, en el libro X, repasa la zoodinámica de la vida y la muerte, en el caso del cuerpo humano, concluye de consuno con Glaucón que, siendo el alma "algo que no perece a causa de un mal propio ni ajeno, es evidente que forzosamente ha de existir siempre y, si existe siempre, que es inmortal." Y ante la ausencia de otros asideros, el filósofo se siente satisfecho con zanjar la deducción de la inmortalidad del alma, proponiendo que "tengamos esto como siendo así" (610e-611a, p. 482).



objetividad del mundo. También en el momento en que Platón articula el postulado de las Ideas, para poder dar razón de los fundamentos de la buena política, está fuera de duda la solidez y veracidad de la intuición de una realidad 'exterior', objetiva, que es efectivamente y por sí misma. En esto, pese a la audacia de su postulación de la existencia de entidades eidéticas, Sócrates y Platón se mantienen en los límites de la tradición filosófica griega; pues, como advierte Havelock, "...para el genio griego era importante que no se llegase a poner en duda la existencia del mundo exterior..."<sup>138</sup> Bajo el paraguas de ese objetivismo, la corriente socrático-platónica avanza hacia la formulación del postulado de las Ideas, de un modo que Aristóteles ilustra en su *Metafísica*: "La doctrina de las especies [sinónimo de Ideas y Formas] se les ocurrió a quienes la sostienen, por estar persuadidos de la verdad de los razonamientos heraclíteos, según los cuales todas las cosas sensibles están en transformación permanente, de modo que, si es que hay ciencia y conocimiento de algo, debe haber algunas naturalezas de otro tipo que permanezcan aparte de las sensibles: no hay ciencia de las cosas en transformación."<sup>139</sup>

Al examinar esta valiosa noticia del Estagirita, salta a la vista que al pensar lo político, lo concerniente a las relaciones interhumanas en términos de justicia, Sócrates y Platón colocan también a ésta entre los objetos cuya fugacidad, endeblez y determinabilidad espacial-temporal debía remitir a una 'naturaleza' de carácter eidético. En esa operación se cifraría la posibilidad, tanto de la comprensión de la justicia fáctica, en sus límites y limitaciones, como la de asumir un modelo absoluto de justicia como referencia para la superación definitiva de la política que, por entreveramiento de sus historias personales con la de la polis, habían conocido y padecido. Ello explica, pues, lo que se ha señalado más arriba: el hecho de que Sócrates y Platón colocan la política en un plano en el que nadie antes demuestra haberla colocado y que pocos, después, prueban haber comprendido. Por ejemplo, Leo Strauss entiende que "la ciudad justa" —vale decir: la polis en sí misma justa y, por ende, literalmente 'extraterrestre'— es mera "ficción" funcional inventada por el socratismo platónico, para medio sustentar una especie de identificación ad hoc con la justicia, frente a la "injusticia" concebida al modo de Trasímaco.<sup>140</sup> Quien escuche con respeto crítico y lealtad exegética lo que Sócrates y Platón ratiocinaron sobre estos asuntos descubre que, por ejemplo, la 'ciudad justa' sita "en el cielo", a la que se menciona al final de libro IX de *República*,<sup>141</sup> es

<sup>138</sup> E. A. Havelock, *op. cit.*, p. 243.

<sup>139</sup> Aristóteles, *op. cit.* (XIII, 4-5, 1078b 7), p.

<sup>140</sup> Cf. L. Strauss, ""Sobre la *República* de Platón", en *La ciudad y el hombre*, p. 186.

<sup>141</sup> Cf. Platón, *República* (592b), p. 455.

mucho más que un simple cuento, una invención literaria: nada menos que un "paradigma", que opera como la condición ontológica de posibilidad de todo aquello que se acerca a un orden político justo, aquí en la Tierra.

De hecho, la concepción de esa polis eidética —por ende, modélica— apenas mentada al término del penúltimo libro de *República*, viene a ser una de las expresiones más llamativas de un arduo y prolongado proceso de elaboración de una ciencia de lo universal, a partir de un inductivismo empírico a la postre ceñido a la intuición heraclítea del logos: una radical determinación de las representaciones adscribibles a la 'parte baja' —dóxico-hipotética, de la 'línea' a la que recurre Platón, alegóricamente, en el libro VI de dicho diálogo— abriendo el tránsito hacia las cumbres del ser absoluto, tras cumplir todas las tareas heurísticas implicadas en el esquema de la parábola de la caverna. Ese periplo empieza a observarse ya en los primeros escritos de Platón. En ellos, aparece Sócrates como el precursor y aun iniciador del planteamiento de un postulado que, con Platón, alcanza una solidez mayor: el de las Ideas o Formas. El Sócrates de los diálogos iniciales de Platón, que exige recurrir a estipulaciones esenciales, anuncia ya el postulado en referencia. Como ilustra con tino David Ross, "entre los diálogos tempranos [de Platón], hay cuatro cuyo principal objeto es discutir las definiciones de determinadas cosas: el *Cármides* pregunta, ¿qué es la templanza?; el *Laques*, ¿qué es el valor?; el *Eutifrón*, ¿qué es la piedad?; el *Hippias mayor*, ¿qué es la belleza?";<sup>142</sup> dato, éste, que permite observar una suerte de protopostulación de las Ideas, en un momento particularmente fecundo de evolución del socratismo platónico. Ross aventura la presunción de que acaso sea en *Eutifrón* donde aparezcan, por primera vez, las palabras *idea* y *eidos*, al modo en que las resignifica Platón, para referirse a "lo pío en sí".<sup>143</sup> En lo que hace a *Cratilo*, ese avance del eidetismo o esencialismo socrático-platónico parece adquirir una firmeza y densidad mayores, en la medida en que, según comunica Sócrates a su interlocutor Hermógenes, se tiene la conciencia de que "las cosas poseen un ser propio consistente. No tienen relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí y en relación con su propio ser conforme a su naturaleza."<sup>144</sup> De una manera formalmente distinta, esa reivindicación primaria de las Formas aparece también en *Banquete*, en el momento en que Diotima enuncia los atributos de la Belleza en sí, a la que accede el filósofo tras acometer el proceso dialéctico. Se trata de "algo", dice la admirable sabia, "que, en primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece;

<sup>142</sup> D. Ross, *Teoría de las Ideas de Platón*, p. 26.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>144</sup> Platón, "Cratilo" (386d-e), en *Diálogos*, vol. II, p. 370.

en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni una veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosas y feo respecto a otra, ni aquí bello y allá feo, como si fuera para unos bello y para otros feo. Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo ni como un razonamiento ni como una ciencia ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única..."<sup>145</sup> Estamos ante la belleza absoluta: una objetividad pura, unitaria y universal: entidad que, por sus características, se adscribe al ámbito de las realidades inteligibles.

No es fácil extraer una noción inobjetable de 'idea' o 'forma', en el sentido que en general adquiere en el discurso socrático-platónico, pese a consideraciones como las antecedentes, que despejan bastante un terreno accidentado. Los problemas teóricos que entornan al postulado de las Ideas son profundos y a la postre irresolubles. No es la corrección o verdad inexpugnables lo que confiere efectividad teórica a esta parte del pensamiento platónico, sino justamente su condición de postulado, su cualidad de referencia a la que se recurre *como si* existiera, dado que de otro modo no se vislumbra un asidero ontológico de la realidad y dinámica de las cosas del mundo. En consecuencia, pese a tan llamativa limitación, es posible exponer una serie de determinaciones —elementos de una caracterización— de lo que el socratismo platónico representa como Formas arquetípicas, tal como puede comprobarse a continuación.

Como sucede con mucha frecuencia con los sustantivos griegos, *idea* y *eidos* tienen más de un significado, en el orden de sentido propio de la filosofía. Según Constantin Ritter, por tales palabras se puede entender: "1. La apariencia externa, 2. La constitución o condición, 3. La característica que determina al objeto, 4. El concepto mismo, 5. El *genus* o *species*, 6. La realidad objetiva que subyace en nuestro concepto."<sup>146</sup> Una lista de acepciones como ésta opera como una especie de 'red de representación' de un objeto inteligible; por eso cada una de ellas dice algo verdadero —algo con sentido— sobre la idea de 'Idea'. No por ello cabe fijarse en todas, de cara a los intereses teóricos de esta investigación. Así que se impone discernir y separar: importa entender por *idea-eidos* lo que constituye algo, que en último término no puede ser sino esa "realidad objetiva" de la que hablaba Ritter. Puede comprenderse con facilidad que, aquí, 'idea' no designa un concepto, una simple representación derivada de la actividad del entendimiento humano. En el contexto del socratismo platónico, se trata de un sustrato ontológico real —

<sup>145</sup> Platón, "Banquete" (211a-b), en *Diálogos*, vol. III, 263.

<sup>146</sup> Citado por D. Ross, *op. cit.*, p. 30.

en contraposición a la dudosa entidad de las cosas particulares— y eso es lo que articula y estructura todo ente; para decirlo en el lenguaje de la tradición ontológica: aquello por lo cual algo es lo que es: su esencia.

De esta definición —de esta delimitación del campo semántico— se deriva la posibilidad de entender *idea-eidos* como la determinación ontológica de los géneros y las especies, por lo que los objetos singulares sustentados por su correspondiente esencia específica se agrupan con todos aquellos con los que comparten ésta. En tanto que se supone que de alguna forma desconocida opera como la base ontológica de todo objeto, la *idea-eidos*, la *morphé*, es vista como una realidad inmanente. A su vez, dado que se trata de entidades objetivas y universales —no condicionadas al modo en que sí lo están las sustancias particulares y, en general, todo lo que acepte el nombre de 'objeto'— tienen un carácter trascendente; de ahí que cada Idea sea unitaria, aunque 'se divida' de manera ilimitada. Esto es lo que parece querer dejar sentado Sócrates, en *República*, cuando le dice a Glaucón que el discurso acerca de la unidad de cada Idea es "el mismo [...] acerca de lo Justo y de lo Injusto, de lo Bueno y de lo Malo y todas las Ideas: cada una en sí misma es una; pero, al presentarse por doquier en comunión con las acciones, con los cuerpos y unas con otras, cada una aparece como múltiple."<sup>147</sup>

Platón da muestras de estar muy interesado en dejar sentada la tesis fuerte de que las Ideas son realidades y lo son en sí. Como se vio que afirmaba en *Cratilo*, "el ser propio consistente", que confiere sustento ontológico a cada cosa —eso que puede llamarse con palabras de connotación coextensiva: idea, forma, esencia—, no depende de la ninguna subjetividad ni "se deja arrastrar" por la imaginación. No se trata de creaciones de la mente humana, sino de entidades estrictamente objetivas. Como tales, en virtud de que junto con los principios —de los que se hablará más adelante— integran el mundo de lo inteligible, las Ideas operan al modo de 'fuerzas de inmantación' de las más elevadas disposiciones cognoscitivas del ser humano; lo que equivale a decir que son el genuino asunto de interés de la episteme, de la ciencia que rebasa todas las expresiones de los saberes del devenir, de la doxa. Ése es el sentido en el que puede afirmarse que las Ideas son 'cognoscibles'.

A juzgar por lo que Platón registra en *Banquete* y en la carta VII, la episteme viene a ser la experiencia de la contemplación de la verdad absoluta. En el caso del diálogo que se acaba de referir, la episteme se asume como visión, teoría, de la Belleza en sí. De acuerdo con la pregnante descripción que hace Diotima, quien haya remontado todas las estaciones en su ascenso dialéctico hacia lo absolutamente real o, para decirlo a su manera, "quien hasta

---

<sup>147</sup> Platón, *República* (476a), p. 286.

aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber observado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente" la Idea de lo Bello.<sup>148</sup> El discurso de Diotima aparece como la relación de un modo de la experiencia humana: tras el disciplinado y perseverante esfuerzo dialéctico, acontece de manera repentina la contemplación de la realidad que confiere sustento ontológico a todo lo que en el mundo del devenir resplandece como bello. La psiché, el alma de quien es capaz de tal proeza dialéctica ha vivido un hito en el despliegue de su existencia, 'un antes y un después' del suceso; por eso es apropiado hablar de 'experiencia'. De ese modo, como advierte la propia Diotima, la episteme es a un tiempo camino y meta; en tanto que vía, método, es la ciencia de la dialéctica y, *qua* resultado, es el cumplimiento del propósito anhelado. Todo ello permite hablar de la episteme como experiencia de la verdad. Así que tiene razón, parcialmente, Havelock, cuando asienta que "todo su proyecto [de Platón] estriba en acelerar el despertar intelectual por el que psiché se trueca de múltiple en única, pasando del 'devenir' a la 'esencia'."<sup>149</sup> Acaso sea más exacto afirmar que tales operaciones ciertamente epistémicas —inscritas en el anhelo filosófico de superar dialécticamente las determinaciones de lo singular-dóxico-deviniente— serían la condición para la experiencia radical de la verdad absoluta.

Fijarse en la condición experiencial de la episteme impone reparar, a su turno, en algo como un proceso de identificación o conciliación o unificación del alma de quien conoce con una realidad absoluta que se manifiesta por medio de las Ideas y de los Principios. Por eso, la dialéctica socrático-platónica aparece como un proceso de acondicionamiento de la psiché, que no resulta excesivo caracterizar como una 'purificación', puesto que supone un deslastrarse de todo obstáculo —prejuicios necios y errores (anti)epistémicos de toda laya. De lo que se trata, en concreto, según lo que dice Platón en su carta VII, es de alcanzar una "afinidad" o una "armonía" del alma concedora con lo absolutamente real: "el objeto en sí". Y esto parece implicar un sustrato ético —pues Platón piensa en una concordancia "con la justicia y las demás virtudes"— no puramente epistemológica. Quien esté en esa disposición y se ejercite en la comprensión adecuada de los "cuatro elementos" o niveles —el nombre, la definición, la imagen y el conocimiento discursivo— en que puede operar la psiché ocupada en conocer las cosas con el máximo rigor, podrá acceder al "quinto elemento", que es justamente lo real absoluto. De acuerdo con la descripción de Platón, "a fuerza de manejarlos todos, subiendo y bajando del uno al otro, a base de un gran esfuerzo, se consigue crear el conocimiento, cuando tanto el objeto como el espíritu están bien constituidos".

<sup>148</sup> Platón, "Banquete" (210e), en *Diálogos*, vol. III, p. 263.

<sup>149</sup> E. A. Havelock, *op. cit.*, p. 239.

En definitiva, "cuando, después de muchos esfuerzos, se han hecho poner en relación unos con otros, cada uno de los distintos elementos, nombres y definiciones, percepciones de la vista y de los demás sentidos, cuando son sometidos a críticas benévolas, en las que no hay mala intención al hacer preguntas ni respuestas, surge de repente la intelección de cada objeto con toda la intensidad de que es capaz la fuerza humana."<sup>150</sup> De nueva cuenta, el acontecimiento 'repentino' de la verdad: otra manera de hablar de la experiencia de lo verdadero en sí.

La concepción y formulación del postulado de las Ideas coloca todo en un nivel de elevación heurística que se corresponde, con otros medios, al que exigía percibir 'la música de las esferas', entre Pitágoras y sus adeptos; 'escuchar el logos', en el caso de Heráclito; adentrarse en los dominios de 'la diosa', al modo en que se narra en el Poema de Parménides. Esa altura ontológica —incluso en el plano eidético, que no es todavía el de los Principios— confiere una dignidad infrecuente a la política, como ya se ha visto. También a los procesos representativos, como se acaba de observar ahora.

Esa manera de asumir el postulado de las Ideas permite ahondar en las características que a éstas asigna Platón, aparte de las ya referidas. Uno de los puntos más controvertibles a este respecto es el que se refiere a la consideración de las Ideas como modelos a 'imitar' en los procesos de generación de entidades singulares y a la relación que puede implica esa condición paradigmática con la noción de causa. En principio, Platón se esmera en presentar a las Ideas como patrones de referencia de lo genérico y de su opuesto-complementario, la individuación. Así, en *Timeo*, aquello "que es siempre y no deviene" es tomado como referencia por "el artífice", el Demiurgo, quien "fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo".<sup>151</sup> De ese modo, lo que es "inteligible" y "siempre inmutable", es "supuesto como modelo",<sup>152</sup> insiste Platón, más adelante, en ese diálogo, dando la pauta, por lo demás, a otro de los motivos platónicos más complicados: el de la 'mímesis' o imitación óptica y el de 'participación' de cada ente particular en una esencia formal universal. Aun cuando lo haga en un contexto de argumentación hostil al postulado platónico de las Ideas y diga que el discurso que reivindica a éstas consta de "palabras vacías" y de "metáforas poéticas", Aristóteles confirma que para su maestro aquéllas "son modelos" y "de ellas participan las demás cosas".<sup>153</sup> Es muy importante fijarse

<sup>150</sup> Platón, "Carta VII" (*passim* 342a-344c), en *Diálogos*, vol. VII, pp. 514-518.

<sup>151</sup> Platón, "Timeo" (*passim* 27e-28b), pp.170-171.

<sup>152</sup> *Ibid.* (*passim* 48e-49a), p. 199.

<sup>153</sup> Aristóteles, *Metafísica* (I, 9, 991a 20-22), p. 111.

en estas caracterizaciones platónicas de las Ideas —que, igualmente, evidencian su condición de postulados, no de hechos empíricamente comprobables— porque están en el fondo del proyecto político de *República*, como se verá en su momento.

La asignación de una cualidad modélica a las Ideas implica el reconocimiento de una realidad superior, en el plano ontológico, que por ello mismo está en posibilidad de operar como patrón de referencia, en situación de ser 'imitada'. Todo ello es congruente con la postulación de los 'dos mundos' —el sensible y el inteligible— pero trae aparejado el problema, ya referido de soslayo, de los nexos entre uno y otro ámbitos de realidad. Como ilustra muy bien Aristóteles, ésta es una dificultad con la que ya se habían enfrentado Pitágoras y sus adeptos. En principio, Platón, aun cuando comparte con éstos la aceptación del esquema general de realidades paradigmáticas que se 'multiplican' —es decir, se particularizan en el ámbito del devenir— se aplica en buscar otra opción para describir el proceso o el acto de conexión de lo eidético con lo meramente óntico; una opción que, en lo esencial, asume la imagen de la 'participación'. De acuerdo con Cornford, Platón procura describir el vínculo entre las Formas arquetípicas y las cosas singulares apelando a los verbos *metalanbánein* y *metéchein*, con los que estaría significando "comenzar a participar cuando la cosa se vuelve semejante", para el primer caso, y "tener una participación y corresponde a ser semejante", para el segundo.<sup>154</sup> De acuerdo con el de Estagira, "al hablar de 'participación', Platón se limitó a un cambio de palabra: en efecto, si los pitagóricos dicen que las cosas que son existen por imitación de los números, aquél dice, cambiando la palabra, que existen por participación".<sup>155</sup> Esta observación de Aristóteles no hace sino confirmar momentos del discurso platónico en los que se propone el acto y/o proceso de 'participar' lo particular-óntico en lo universal-eidético, como manera de dar razón del vínculo ontológico entre las entidades de ambos niveles o mundos. Por ejemplo, cuando Sócrates, en el árido diálogo registrado en *Parménides*, le pregunta a su interlocutor Zenón de Elea, si no cree "que hay una Forma en sí y por sí" de la que "tomamos parte tanto yo como tú y las demás cosas a las que llamamos múltiples".<sup>156</sup> Aristóteles confirma críticamente el peso del concepto de 'participación' en la visión platónica de las conexiones entre las Formas y sus réplicas mundanas, cuando en su *Metafísica* abunda: "Platón lo aceptó [lo de exigir 'fijar la atención en las definiciones', que había planteado Sócrates] si bien supuso, por tal razón, que aquello no se da en el ámbito de las cosas sensibles [...] Así pues, de las que

<sup>154</sup> Citado en "Parménides", en *Diálogos*, vol. V, p. 38, n. 32.

<sup>155</sup> Aristóteles, *Metafísica* (I, 6, 987b 12-16), p. 95.

<sup>156</sup> Platón, "Parménides" (129a), en *Diálogos*, vol. V, pp. 38-39.

son, les dio a aquéllas el nombre de 'Ideas', afirmando que todas las cosas sensibles [que] existen fuera de ellas [...] existen por participación."<sup>157</sup>

Pese al relieve que, con acierto, puede reconocérsele al concepto de participación en el pensamiento ontológico platónico, ello no significa que abandone del todo la noción que, en un sentido análogo, ha venido manejando en ciertos pasajes de sus diálogos: *mímesis*, 'imitación' o vuelta a presentar en acto hechos, objetos, personajes, situaciones... En un célebre pasaje del libro X de *República*, Platón parece acudir al mismo esquema del demiurgo que, según se señala en *Timeo*, observa el modelo formal y pone en práctica su arte, en su labor de construir el mundo. En el caso del referido libro de *República*, el artesano es capaz de construir una cama, en la medida en que se fija en el paradigma eidético. Esas operaciones técnicas se efectúan en términos de 'imitación': en el caso de la cama reproduciendo materialmente la forma pura o esencia de todas las camas que en el mundo han sido.<sup>158</sup>

Ni la palabra *méthexis* ('participación') ni *mímesis* ('imitación') resultan claras. Como se ha visto, Aristóteles las escarnece como si se tratara de *flati voces* o simples metáforas. "«Participar» no es nada", asevera contundente en otro pasaje de su *Metafísica*.<sup>159</sup> Pero no es la actitud que subyace en esa condena lo que mejor se aviene con la labor filosófica, pues pierde de vista que se trata de sustantivos con los que Platón intenta nombrar procesos postulados, no ofrecidos como datos de carácter empírico. Si las Ideas derivan de una postulación teórica, no debe causar extrañeza que todo lo que concierna a su dinámica sea deducido, de manera análoga, al modo de postulados. En consecuencia, en lugar de ser definidas o descritas, simplemente se acude a ellas como posibilidad —que no tendría por qué descartar otras— de responder, en términos teóricamente funcionales, la pregunta relativa al vínculo entre las Formas y las cosas del mundo.

Dado que resulta notorio que la realidad del mundo, en su devenir, mantiene su mismidad, a la par de que en todo momento es diferente, resulta teóricamente legítimo inferir que tiene que existir un fundamento ontológico de dicha realidad, cuyas características sean raigalmente opuestas a las de los entes singulares. Postular esto es la salida que queda ante lo que no se puede representar y, por ende, no admite ser reducido a definiciones en sentido estricto, en razón de que el *definiendum* no es experimentable y se le reconoce su adscripción a los dominios de lo inteligible. De ahí que tampoco sorprenda que al requerimiento de Glaucón, "¿podrías decirme en líneas generales que es la imitación? Porque yo mismo no comprendo bien a qué apunta", Sócrates

<sup>157</sup> Aristóteles, *op. cit.* (I, 6, 987b 4-12), p. 95.

<sup>158</sup> Cf. Platón, *República* (596b y ss.), pp. 458 y ss.

<sup>159</sup> Aristóteles, *op. cit.* (I, 9, 992a 27), p. 116.



responda al respecto, confesando su impotencia o su denso escepticismo, al punto de que "estando tú presente [Glaucón], no me animo a decir ni siquiera lo que resulta manifiesto".<sup>160</sup> Esa limitación, parece inducir al filósofo a recurrir al esquema plástico del espejo: "...si quieres [Glaucón] tomar un espejo y hacerlo girar hacia todos lados: pronto harás el sol y lo que hay en el cielo, pronto la tierra, pronto a ti mismo y a todos los animales, plantas y artefactos y todas las cosas..."<sup>161</sup> La disposición replicadora-imitadora de cualquier espejo real opera, aquí, como referencia alegórica del proceso óptico-cósmico de construcción del universo por parte del Demiurgo. Así pues, no queda otra opción que conformarse con las 'metáforas' de la imitación y la participación, con las que se afirma que el mundo del devenir se despliega reproduciendo los modelos formales inmutables y las cosas que contiene poseen una esencia que comparte la realidad de las ideas a que remiten en términos de género y especie; tesis que, en último término, no se aleja mucho del hilemorfismo aristotélico y sin cuyo antecedente socrático-platónico, pese a las amplias y severas reservas de Aristóteles, no habría podido concebirse.

El esquema de la imitación-participación, para dar cuenta de los vínculos entre Formas y entes particulares, parece cerrar cauces a la opción de la causalidad, con miras a explicar a aquéllos. Aristóteles asegura que, en este campo de interés teórico, "la aporía más importante con que cabe enfrentarse es ¿de qué sirven las Formas para las cosas sensibles [...]? Desde luego, no son causas de su movimiento ni de cambio alguno suyo."<sup>162</sup> El Estagirita puede tener razón en este señalamiento, sólo si se reduce el amplio espectro de la causalidad —que él demuestra conocer como pocos— al plano exclusivo de la causa eficiente. En efecto, las Ideas no son objetos que puedan actuar como causas eficientes; por lo que, su relación con sus 'réplicas' ópticas no puede ser de causa-efecto: las cosas no son efectos de las Formas. Hay cierta obsesión por privilegiar los nexos causales en la tradición filosófica, lo que induce a colocar asuntos como el que aquí se examinan en ese plano. Sin necesidad de contravenir ese interés teórico, por lo demás legítimo e inevitable para el discurso ontológico, se puede asentar que: 1. entre las realidades formales y los entes particulares hay una relación de necesidad, 2. esa necesidad es de una clase diferente de la que rige en el campo de la causa eficiente, porque ninguna Forma puede constituirse como un objeto sustancial del cual emane o por el cual se produzca una entidad singular y 3. nada de lo anterior obsta para que, desde la perspectiva socrático-platónica, esa necesidad opere en términos de 'causa formal' y 'causa final'; lo que equivale a decir que los entes

<sup>160</sup> Platón, *República* (595e-596a), p. 458.

<sup>161</sup> *Ibid.* (596d-e), p. 459.

<sup>162</sup> Aristóteles, *Metafísica* (I, 9, 991a 8-11), p. 111.

singulares son lo que son, porque comparten la esencia formal de la Idea correspondiente —sin que sea dable otra posibilidad— y despliegan su existencia en un sentido marcado por su referente eidético.

En su comentario a *Parménides*, el neoplatónico Proclo ilustra y sitúa la tematización de los nexos entre Formas y entes, en una parte de la tradición filosófica, en los siguientes términos: "...todos estaban deseosos de esta causa: unos, como los estoicos, creyendo que las razones seminales tenían estas cualidades, las hicieron imperecederas; otros, como los peripatéticos, colocaron los seres inmutables como los deseados por ser antes de todos los entes que se mueven siempre y por obra de los cuales se mueven los móviles. Pero Platón, sintetizando ambas posiciones en una sola, supuso que las ideas son razones intelectivas y condujo a ellas toda la creación."<sup>163</sup> La noción de 'razón intelectiva' sustrae a las Formas —como se ha señalado en el párrafo anterior— de los dominios de la causalidad eficiente y las coloca en los de la formal. De ahí que Proclo pueda abundar sobre lo dicho de este modo: "las ideas [platónicas] tienen las [...] propiedades [de] ser inteligentes e inmutables por esencia, basadas en un fundamento limpio, el intelecto puro, perfeccionadoras de los entes en potencia y causas formales. Con lo cual, elevándose a estos principios, hizo depender toda generación de ellas, como dice Jenócrates, al sostener Platón que la idea es causa paradigmática de las cosas constituidas siempre por naturaleza."<sup>164</sup> El causalismo eidético que Proclo sostiene en su examen del diálogo platónico *Parménides*, queda reafirmado con contundencia en su comentario de *República*. Allí sostiene que "si el Bien es, para los Inteligibles, causa de la existencia, debe ser celebrado más todavía como causa de las realidades de las que los Inteligibles son la causa."<sup>165</sup>

En el socratismo platónico, la causalidad final de las Ideas —es decir: el modo de la necesidad, en virtud de la cual las cosas actúan, despliegan sus particulares existencias, en función de determinadas referencias eidéticas de carácter 'motivador'— da muestras de desempeñar un papel primordial. La dinámica de las almas —que, en la tradición exegética platónica, resulta claro que vienen a ser 'imágenes del intelecto puro', de manera equiparable a como el tiempo es 'imagen de la eternidad'— está pautada por una tendencia enderezada "hacia las cosas que son". Se trata de una potencia que dinamiza de manera privilegiada a la psiché, de conformidad con el esquema de los 'dos mundos' y el de la 'imitación'-'participación', pero no se observa obstáculo teórico alguno, para considerarla extensiva a todos los entes, con un alcance

<sup>163</sup> Proclo "In Parmenidem", en J. R. Arana Marcos, *Platón. Doctrinas no escritas (Antología)*, pp. 507-508.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 508.

<sup>165</sup> Proclo, *Commentaire sur la République*, v. II, p. 104.

delimitado por su dignidad ontológica. De acuerdo con lo que Sócrates comunica a Adimanto, en el libro VI de *República*, esa fuerza de motivación elevadora —y, en ese sentido, clara causa final— aparece poco menos que como el principal sustento de la actividad del alma del filósofo: "...cuando se tiene verdaderamente dirigido el pensamiento hacia las cosas que son [la persona asentada en esa situación y que contempla dichas cosas] las imita y se asemeja a ellas al máximo."<sup>166</sup> Lo que más importa destacar, aquí, es que esa especie de encuentro necesario entre el alma bien dispuesta y lo absolutamente real también opera en el terreno de la política y, en definitiva, puede ser visto como su fundamento práctico. Es decir: la política concreta, la que tiene lugar en el coto ontológico marcado por el devenir debe ser vista, también, como una réplica demediada de lo político absoluto, cuya esencia es la Justicia en sí.

Pero llegados a este punto, una vez que se advierte que la política socrático-platónica responde al postulado de las Formas y, por ende, al de la imitación y la participación, cabe preguntar en qué términos puede entenderse esto. No es lo mismo la mimesis del árbol arquetípico, por parte de cada uno de los árboles determinados que forman cualesquiera de los bosques y parques existentes, que la imitación de la modélica ciudad absolutamente justa que habrán de realizar los filósofos y las filósofas, con la colaboración de una ciudadanía cuyos miembros ocupan el lugar que les corresponde, en la dinámica de la polis, y realizan las funciones que estrictamente les competen. La participación del árbol en la esencial universal de la Idea de Árbol se daría por obra de la dinámica espontánea del mundo, que ha sido construido por el Demiurgo para que funcione de esa manera. Pero no parece que suceda eso, cuando se trata de la proyección de la esencia universal de la Justicia, incluso en la ciudad terrenal que más se esmere en imitarla. A falta de referencias teóricas más fiables, habrá que inferir que en ese caso el hecho postulado de la imitación-participación vendría dado, más bien, por un proceso de construcción, de elaboración de lo justo a escala de lo humano, terrenal, sujeto al devenir. Si esto es razonablemente cierto, en las coordenadas del discurso socrático-platónico, puede inferirse que el filósofo viene a ser el demiurgo de la polis más justa posible, el que con el saber político de que logra dotarse, es capaz de hacer que concrezca en la Tierra el modelo de polis absolutamente justa que irradia desde el mundo inteligible. Estamos, entonces, ante un modo humanamente mediado de mimesis ontológica, un avatar de la participación esencial cosa-Idea, 'producido' por la praxis política humana. Y ello viene dado por el hecho de que, según ilustra Sócrates, "en cuanto el filósofo convive con lo que es divino y ordenado se vuelve él mismo ordenado y

---

<sup>166</sup> Platón, *República* (500b-c), pp. 319-320.

divino, en la medida en que eso es posible al hombre".<sup>167</sup> Un primer momento de imitación ético-ontológica sustenta la posibilidad de un segundo momento de imitación técnico-ontológica que moldea 'lo realpolítico' terrenal, humano, atendido a las determinaciones del devenir. Como bien asegura Giovanni Reale, "la <<contemplación>> del ser y de la verdad es la fuerza que construye al hombre"<sup>168</sup> y es en la proyección exterior, mundana, de la mejor expresión de esa humanidad —el filósofo— donde reside la posibilidad de una polis que, en su idoneidad, se acerque al máximo al modelo eidético de Polis.

Puede adelantarse, en consecuencia, la conclusión de que la polis plenamente justa se sustentará en un proceso, cuyos componentes esenciales son: 1. el auténtico filósofo —amante ardoroso y ávido buscador de la verdad— que se ha aplicado en purificar su alma, 2. su fervorosa disposición a dirigir siempre la fuerza intelectual de esa alma hacia lo que realmente es, 3. la contemplación efectiva de la Justicia en sí —que puede entenderse como lo político absoluto—, 4. la identificación del alma con lo contemplado, por efecto de un ejercicio en la imitación de sus perfecciones y 5. el despliegue constante de una praxis política cotidiana, en el ámbito del devenir, que no puede apartarse del modelo formal inteligido y, al contrario, trata de ajustarse a él al máximo. En último término, como se comprobará con facilidad: el esquema con el que se estructura la Alegoría de la Caverna.

Ahora, el postulado de las Ideas, pese a su fecundidad heurística y ética, adolece de importantes fallas de consistencia teórica. A título de mero ejemplo: suscita la necesidad de averiguar más sobre los alcances de su condición eidética, toda vez que el discurso socrático-platónico refiere, en general, una pluralidad de Formas y la pluralidad no se lleva bien con lo ideal-formal. Ello no obsta para que, como es bien sabido, Platón postule una suerte de Idea suprema, que es el Bien absoluto.<sup>169</sup> Pero esto desata nuevos interrogantes: ¿se trata de una Idea de mayor significación ontológica que las demás?, ¿si es así, en qué se sustenta ese 'privilegio' ontológico? y la postulación de una Idea así ¿no comporta una 'absolutes limitada' —una clara *contradictio in terminis*— para las Ideas que no son la de Bien? y, en ese caso ¿cómo podrían esas Ideas ontológicamente defectuosas ser modelos para los entes particulares?; además ¿en que principio ontológico absoluto pueden basar las Ideas su entidad y su dignidad ontológica? Los reparos, las preguntas, las inquietudes teóricas, en torno a las Ideas, podrían multiplicarse con facilidad, al punto de que daría la impresión de una debilidad teórica y

---

<sup>167</sup> *Ibid.* (500c-d), p. 320.

<sup>168</sup> G. Reale, *op. cit.*, p. 265.

<sup>169</sup> Por ejemplo, tan sólo en *República*, en 506a, 509b, 517c.

una carencia de rigor, por parte del socratismo platónico, poco menos que vergonzosas, aparte de insuperables.

Ésa sería una impresión causada por una frecuente limitación o falla, a la hora de aproximarse al pensamiento socrático-platónico: conformarse con los diálogos elaborados por Platón; más exactamente: ignorar o desdeñar las doctrinas no escritas que compartían los pensadores más comprometidos con el proyecto filosófico encabezado por éste, en el jardín de Academos.

Justo por tratarse de tesis sobre las que Platón, en general, se negó a elaborar un discurso meridianamente sistemático —en congruencia con razones como las que aduce en su carta VII—<sup>170</sup>, las doctrinas no escritas de Platón deben ser rastreadas en los diálogos y en doxogramas registrados por pensadores vinculados, en grados y de maneras diversas, con la Academia o interesados en historiar sus operaciones y aportaciones teóricas. A partir de esa discursividad indirecta, ha sido posible descubrir que, además de la tesis de las Ideas —y por encima de ellas, podría decirse— Platón postuló la existencia de dos principios literalmente fundamentales: el de la unidad y su opuesto: el de la multiplicidad.<sup>171</sup> Por medio de esa compleja operación teórica, que comporta colocar la labor filosófica en el tradicional terreno de lo que Hans Krämer denomina "etiología" —la identificación de los principios que cimientan la realidad— Platón logra redimensionar "el pluralismo propio de la teoría de las Ideas", así como elevarlo a "un plano de reflexión más alto". Como consecuencia de ello, "la teoría de los principios [...] se pone al servicio de una fundamentación última que va más allá de la teoría de las

<sup>170</sup> Cf. Platón, "Carta VII" (341b-c), en *Diálogos*, vol. VII, p. 513.

<sup>171</sup> Las consideraciones que aquí se plasman, en relación con las tesis platónicas sobre los Principios, se basan en las contribuciones de Hans Krämer —máximo exponente de la Escuela de Tubinga, dedicada a lo largo de varias décadas a examinar y dar a conocer lo esencial del platonismo intraacadémico— sobre la materia. De acuerdo con el historiador alemán, "la teoría de los Principios" se ocupa de la fundamentación última de la realidad, más allá de las Ideas y configura un sistema que integra, cuando menos, los siguientes componentes: 1. hay dos principios de fondo: la unidad y la multiplicidad, 2. el ser es una combinación de unidad y multiplicidad, 3. existe, asimismo, un ámbito eidético arquetípico de los universales; esa concreción de lo real constituye una totalidad de elementos entre los que se dan relaciones determinadas por la Unidad originaria, conforme con patrones expresables por medio de la matemática —concretamente, "las ideas-números" o números ideales, modalidades supremas de las Formas—, 4. la conformación de una estructura de lo real con base en entidades matemáticas, geométricas y estereométricas, 5. en el ámbito de lo sensible opera una división categorial entre ser por sí y ser relativo, entre identidad y diferencia, semejanza y desemejanza, reposo y movimiento, par e impar, 6. a lo anterior, se suman los procesos de "elementalización" (basados en operaciones matemáticas) y los de generalización, 7. esa dualidad heurística se aviene con una dualidad en el plano de la argumentación: el "procedimiento reductivo" y el "derivativo". De acuerdo con lo antedicho, se configura una idea general de la realidad, en términos de "cuatro planos": a) el de "los objetos sensibles en movimiento", b) el de las "esencias matemáticas", inteligibles e inmutables, pero que "en cuanto son individuales, no pertenecen todavía a los arquetipos universales", c) los universales —esto es: entidades ideales únicas, d) "los principios que están por encima del ser". [Cf. H. Krämer, *Platón y los fundamentos de la metafísica*, *passim*. pp. 143-150]

Ideas y la incluye."<sup>172</sup> Se entiende, entonces, que la reconstrucción de las doctrinas platónicas no escritas permite advertir el compromiso del filósofo con la tradición consistente en identificar el *arché*: la realidad indeterminada que funda, constituye y estructura todo lo existente, sin menoscabo de que en su caso se trate de dos principios y no de uno sólo. Se observa, asimismo, que la intuición de tales fundamentos sitúa en su justo nivel a las Ideas, que aun cuando son vistas como entidades formales, modélicas, y así regulan el despliegue del devenir, no ostentan un carácter fundante y requieren ellas mismas el sustento ontológico de los Principios.

Se echa de ver, de inmediato, que uno de los asuntos de mayor interés, a la hora de abordar el núcleo de las doctrinas platónicas no escritas es el de la relación entre los Principios y las Ideas. Como suele suceder con cierta frecuencia en el discurso ontológico antiguo, tampoco hay acuerdos definitivos sobre este tema. Sin embargo, sí existen referencias que, cuando menos, permiten comprender el sentido de la postulación platónica de los Principios y sus implicaciones en lo que pensaba Platón acerca de sus nexos con las Ideas. Según Aristóteles, por caso, "Platón [...] se sirve de dos causas, el *qué-es* y la materia (en efecto, las Formas son las causas del *qué-es* de las demás cosas y lo Uno, a su vez, del *qué-es* de las Formas) y <a la pregunta sobre> cuál es la materia entendida como el sujeto del cual se predicen las Formas en el caso de las cosas sensibles y del cual se predica lo Uno en el caso de las Formas, <responde> que es la Díada, lo Grande y lo Pequeño."<sup>173</sup> La noticia ofrecida por el de Estagira es doblemente significativa, pues: 1. da cuenta de los Principios y 2. establece de manera explícita lo que podría entenderse como una "jerarquía causal" —que expresa una jerarquía ontológica—, en virtud de la cual el Uno determina y efectúa las Formas, al tiempo que éstas hacen lo propio con las especies que dependen de ellas. Hay que tener presente que el esquema de participación de lo particular en lo universal, se aplica también a la propia díada indeterminada —expresión primordial de la multiplicidad, al punto de que con frecuencia se las identifica—, ya que en ello radicaría la razón de la existencia de díadas singulares, en el ámbito del devenir. Es notoria la superioridad ontológica del Uno, pero ello no priva de significación a la díada indeterminada; pues, como aclara Teofrasto, Platón y los pitagóricos "hacen una como contraposición entre la díada indeterminada y el uno, (en la díada reside lo infinito, lo desordenado y, en una palabra, toda informidad en sí), pero sin ella es completamente imposible la naturaleza del todo."<sup>174</sup>

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>173</sup> Aristóteles, *Metafísica* (I, 6, 987a 10-14), p. 98.

<sup>174</sup> Teofrasto, *Metafísica* (9, 11a 18 - b 12), en J. R. Arana Marcos, *op. cit.*, p. 174.

Por su parte, Sexto Empírico confirma y amplía el dato adelantado por Aristóteles: a criterio de Platón, "dos son [...] los principios de los entes, la unidad primera, por participación en la cual todas las unidades numéricas se piensan como unidades, y la díada indeterminada, por participación en la cual las díadas determinadas son díadas."<sup>175</sup> De acuerdo con esta noticia aportada por el escéptico Sexto, la determinación ejercida por el Uno sobre los entes singulares es directa y viene dada por la *méthexis* (participación), de manera tal que de la unidad absoluta deriva toda unidad determinada u objeto particular. En el plano de la multiplicidad, la díada indeterminada opera conforme con el mismo esquema: el hecho de participar en ella explica que de ella deriven todas las díadas concretas.

Además, el propio Sexto Empírico refiere otra dimensión relevante, en torno a los dos grandes principios sobre los que versan las líneas precedentes: "...la unidad cumple la función de causa agente; la díada, la de materia paciente".<sup>176</sup> Esta información pone de manifiesto un vínculo entre el principio de la unidad y el de la multiplicidad, en términos paradójicos: la actividad del Uno se impone, en efecto, a la receptividad de lo múltiple, pero ésta deviene condición indispensable para el despliegue de aquélla. Sin esa suerte de 'pasividad' y pura determinabilidad que distingue al principio de pluralidad, la Unidad tampoco puede actuar y así desempeñar su función ontológica. Por lo demás, la determinabilidad inherente a la Díada tiene —como se ha adelantado líneas arriba— un carácter formal, lo que le permite operar como principio que sustenta las dualidades determinadas que concrecen en los dominios del devenir. Esto permite entender el señalamiento que hace Alejandro de Afrodisias, cuando al comentar la *Metafísica* de Aristóteles, se refiere a Platón y sus adeptos como aquellos que habían optado por suponer que "los principios material y formal eran la díada indeterminada y la unidad".<sup>177</sup>

El punto que interesa examinar ahora, una vez que se ha señalado lo esencial sobre la doctrina platónica de los Principios, es el de la relación de éstos con las Ideas. A este respecto, ya se ha adelantado lo que acaso venga a ser el dato primordial: las Ideas se subordinan ontológicamente a los Principios, como no puede ser de otro modo, si se quiere estructurar con congruencia lo que Aristóteles llamaba una *proté philosophía*, una 'filosofía primera', una teoría sobre los fundamentos de lo real. Esa manera de concebir el vínculo Principios-Ideas remite a una representación de un 'mundo' en el

<sup>175</sup> Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* (X, 262), en J. R. Arana Marcos, *op. cit.*, p. 227.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>177</sup> Alejandro de Afrodisias, *In Metaphysicam* (I, 9, 992b 18, p. 128, 21-22), en J. R. Arana Marcos, *op. cit.*, p. 257.

que operan tres niveles de realidad: 1. el de los Principios, caracterizado por su carácter absoluto, 2. el de las Ideas, signado por su condición formal-arquetípica y 3. el de las cosas particulares, sujetas a las determinaciones del devenir. En realidad, ésta es una manera de mantenerse en el esquema de los "dos mundos" platónicos: el inteligible y el sensible. Por tanto, el primero de ellos constituye un ámbito específico, al que el postulado de los Principios confiere una densidad ontológica mayor. Es decir, el reconocimiento de los Principios, confiere al reino de lo inteligible un basamento claramente absoluto. Como explica Krämer, Platón toma todas las providencias teóricas necesarias para establecer "la organización" del "ámbito ideal y paradigmático de los universales", necesariamente sostenido y determinado por "la unidad originaria".<sup>178</sup>

Tras dejar sentado lo anterior, surge otro problema teórico de innegable calado: el que concierne al reconocimiento socrático-platónico del Bien, como la Idea que descuella por entre las demás, junto con el que atañe a la naturaleza y a la forma de darse su relación con el principio de la unidad: el Uno.

En el libro VI de *República*, llega un momento en que Adimanto inquiere a Sócrates cuál ha de ser "el estudio supremo" en que debe concentrar su atención el filósofo. Se trata de una pregunta sobre el objeto central de la investigación filosófica. Ello da ocasión para que Sócrates recuerde a su interlocutor que no sería la primera vez que ha abordado ese asunto y señalarle que "con frecuencia me has escuchado decir que la idea del Bien es el objeto de estudio supremo".<sup>179</sup> La referencia del filósofo a antecedentes en el tratamiento de este asunto, permite pensar que ya había avanzado cierto trecho en su examen e incita a suponer que incluso había logrado forjar una tesis más o menos firme al respecto. Sin embargo, Sócrates no nos priva de la confesión de que, para el momento en que vuelve a considerarlo a instancias de Adimanto, se trata de algo que "no conocemos suficientemente".<sup>180</sup> Casi sin transición, la simple re-tematización del Bien como máximo punto de interés de la filosofía reafirma el esquema de los 'dos mundos', consolida el postulado de las Ideas y reclama una reconsideración del estatuto ontológico de las éstas, en virtud de que la del Bien parecería llegar a adquirir la categoría de una entidad fundante y, con ello, algo que podría estar a la altura del Uno —el fundamento por excelencia, en el contexto del socratismo platónico— hasta el punto de identificarse con él.

---

<sup>178</sup> Cf. H. Krämer, *op. cit.*, p. 146.

<sup>179</sup> Platón, *República* (505a), p. 327.

<sup>180</sup> *Ibid.* (505a), p. 327.



En realidad, aquí nos interpelan dos haces de problemas: 1. el que concierne a los nexos de la idea del Bien con el postulado general de las Ideas y 2. el relativo a los vínculos de dicha idea con el principio del Uno.

Dado que la del Bien es una de las Formas adscritas al amplio ámbito sin bordes claros de lo inteligible, se observa una falla en el postulado platónico de las Ideas, cuando se propugna, sin transición ni mediación teórica alguna, que existe una Idea encumbrada sobre sus homólogas, por lo que debe suponerse una dignidad ontológica superior. Para ir articulando las referencias básicas de sentido, en la trama teórica formada por el postulado de las Ideas, su derivación en lo atingente a la idea de Bien y los Principios, es menester empezar por destacar que estamos ante el Bien en sí, el Bien absoluto. Hay indicios para pensar que buena parte de los problemas teóricos que suscitan las tesis relativas a la trama de instancias ontológicas que se acaba de referir se deben a que Platón parece estar asignando, de manera indistinta, según los casos y de acuerdo con ciertos contextos, tanto a las Ideas como a la idea de Bien y finalmente a los Principios, la condición de realidades en sí, es decir, absolutas. No es coherente proponer niveles ontológicos diferentes, a la par que se les asigna a todos ellos el estatuto de absolutez que, por su misma naturaleza indeterminada no puede admitir diferencias ni divisiones ni mermas ni jerarquías ni nada que contradiga esa indeterminación. Nada puede ser 'más o menos absoluto' que nada.

A partir de ese primer señalamiento, si se quiere evitar enredos, podría venir al caso tratar de poner orden en la casa platónica, extrayendo de su propio seno una jerarquía ontológica propia del mundo inteligible, en estos términos: 1. un nivel básico de 'razones intelectivas' —a un tiempo sustancias y factores de regulación paradigmática de la generación constante de entes singulares— que son las Ideas y 2. el nivel de las realidades propiamente absolutas que son los Principios. La idea de Bien no ocuparía un ámbito ontológicamente diferenciado ni podría ser un puente o entidad de transición entre los dos niveles señalados. No copa, por sí sola, un nivel intermedio. En todo caso, podría pensarse que esa idea capital sería la mejor concreción del principio activo —el Uno, equivalente al logos heraclíteo y al arithmos pitagórico— en el territorio específico de las Ideas. La posibilidad de reivindicar esta opción en la exégesis de la idea socrático-platónica del Bien viene dada por la caracterización que se acaba de hacer de las Ideas como razones intelectivas y regulativas —por ende, de categoría ontológica superior a la de los entes particulares— y no entidades absolutas. Por eso, resulta lícito asumir —aunque sea a título hipotético— que la del Bien es una Idea y no un principio, aunque como tal Idea expresa de manera más intensa y amplia los efectos del principio activo que es el Uno. Ello es lo que, por otra parte, puede

permitir entender cierta tendencia a identificar al Uno con el Bien, como sucede con la escuela neoplatónica.<sup>181</sup>

Pero también se puede apelar a otra referencia, para poner en cuestión la absolutez de las Formas, premisa de innegable peso a la hora de calibrar los alcances ontológicos de la idea de Bien: el reconocimiento, por parte de Platón, en el contexto de la vida interna de la Academia, de unas realidades formales que operan como mediadoras entre los Principios y las demás Ideas, así como con respecto a los entes particulares. Se trata de algo que Aristóteles registra, cuando notifica que "<Platón> afirma [...] que entre las cosas sensibles y las Formas existen las Realidades Matemáticas, distintas de las cosas sensibles por ser eternas e inmóviles, y de las Formas porque hay muchas semejantes, mientras que cada Forma es solamente una y ella misma."<sup>182</sup> Esas "Realidades Matemáticas" de las que habla Aristóteles en *Metafísica*, son los 'números ideales' —es decir, las Ideas numéricas de las que derivarían los números de carácter intuitivo y que regulan todo lo relativo a las dimensiones y medidas de los entes singulares— que, conforme con la pertinente explicación de Krämer, "dentro del ámbito de los universales, poseen [...] un *status* privilegiado y, por esto, son presentados como 'generados' en primer término por los principios". Así pues, los números ideales "desempeñan un papel de mediación en la jerarquía del ser entre los principios y las restantes ideas, porque representan en forma paradigmática las características del ser, o sea, delimitación, determinación y orden."<sup>183</sup> No es éste el lugar para explayarse en la consideración de problemas ontológicos que el propio Platón no resolvió de manera satisfactoria. Para los fines a que responde este repaso de las tesis y postulados platónicos acerca de las Formas y, concretamente, la del Bien —que no es otro, a fin de cuentas, sino el establecimiento de los vínculos teóricos entre ésta, el Uno, y la Justicia absoluta— bastará con sacar en claro esto: 1. en primera instancia, el Bien es una Idea, no un Principio, 2. siendo realidades formales, las Ideas no alcanzan la categoría de realidades absolutas, al contrario de lo que sucede con los Principios, que sí lo son, 3 la idea de Bien no opera como entidad mediadora o transicional, en ningún sentido, 4. Platón contempla la existencia de los números ideales: realidades formales intermedias, sitas entre los Principios y

---

<sup>181</sup> Por ejemplo, en el séptimo de los escritos que componen la enéada I de Plotino, se observa esa indistinción entre el Uno y el Bien platónicos. En el caso del referido pensador neoplatónico, esa idea suprema actúa como una especie de 'causa final', en tanto que 'atrae' hacia sí la actividad de las cosas, no opera como un principio activo, eficiente. Pero, más allá de esa manera de interpretar la Idea platónica en referencia, lo que cabe destacar aquí es el hecho de haber estrechado la afinidad entre Uno y Bien. [Cf. Plotino, "Del bien primario y de los otros bienes" (I, 7, 9-21), en *Enéadas* I-II, pp. 115-117.

<sup>182</sup> Aristóteles, *op. cit.* (I, 6, 987b 15-18), p. 96.

<sup>183</sup> H. Krämer, *op. cit.*, p. 146.

las demás Formas y entre éstas y los entes particulares, 5 el reconocimiento de tales 'realidades matemáticas' refuerza la tesis de la no-absoltez de las Ideas, lo que a su vez permite argumentar en el sentido de que puede haber una Idea de índole superior a la de las demás, como la idea de Bien, 6. esa superioridad de la idea de Bien vendría dada por una 'participación' más intensa y honda en la realidad suprema que es el principio de la unidad: el Uno. Esta última aseveración podría apoyarse, además, en otra noticia que agrega de nuevo Aristóteles: la "causa del Bien", para Platón, es el Uno.<sup>184</sup>

No se gana nada con lamentar la falta, pero Platón podría habernos dado la ocasión de agradecerle una tesis categórica en torno a la naturaleza específica de la idea del Bien, así como sobre sus nexos con al principio de la unidad absoluta. A falta de ese antecedente, sólo es dable procurar exégesis al estilo de la contenida en las líneas precedentes o como la que expone Krämer, pertinente en este momento, al menos, como evidencia de los alcances del problema en referencia. De acuerdo con el gran estudioso de las doctrinas platónicas no escritas, "Platón, en la *República*, de manera explícita se abstiene de determinar la esencia del bien [...] y [...] sin embargo, todas las connotaciones y todas las funciones que son propias del bien deben derivar de esta su esencia que es mantenida oculta y que, por tanto, pueden ser comprendidas solamente de acuerdo con ella. A este propósito, la multiplicidad y la heterogeneidad de las funciones propias del bien hacen suponer que la esencia del bien mismo tiene un grado de universalidad más alto que el aspecto específico del bien como tal. [...] Es necesario, por tanto, remitir el Bien a un concepto más general, que está en condición de subsumir también sus funciones gnoseológicas, ontológicas y de fundamentación teórica de las ciencias (¡de la matemática!), junto a las axiológicas."<sup>185</sup>

Más allá de los legítimos intentos de proponer tesis definitivas sobre los problemas abordados en los párrafos inmediatamente anteriores, queda la evidencia del reconocimiento socrático-platónico de una potencia ontológica específica —la forma del Bien absoluto—, que opera sin necesidad de más trámite que el despliegue espontáneo de sus propias capacidades. Una vez que se observa cómo en la representación platónica del mundo inteligible la idea de Bien adquiere una suerte de autonomía y de potencia ontológica equiparable a la del Uno, conviene tratar de precisar sus funciones y alcances en ese ámbito.

Se habrá advertido, con facilidad, que aquí la idea de Bien rebasa por completo las connotaciones éticas inherentes a la palabra 'bien', para situarse en un territorio netamente ontológico. En último término, por lo demás, en la

<sup>184</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica* (I, 6, 988a 15-16), p. 98.

<sup>185</sup> H. Krämer, *op. cit.*, p. 166.

atmósfera teórica que potencia el postulado de las Ideas, lo bueno ético se subordina a la idea de Bien y depende ontológicamente de ésta. Aristóteles muestra una clara conciencia de esto, cuando en su *Ética a Eudemo* aclara que "dicen [ciertos filósofos, como Platón] que lo mejor de todo es el bien mismo y que éste es el bien que consiste en ser el primero de los bienes y en ser la causa, con su presencia, de que las demás cosas sean buenas. Y ambas cosas corresponden a la idea del bien."<sup>186</sup> Ese esquema platónico de subordinación y dependencia de los bienes determinados con respecto al Bien absoluto es primordial, de cara a la ética y a la política, en general. Acierta plenamente Jaeger, cuando descubre que, en los diálogos platónicos —en especial, los más tempranos, donde la presencia socrática es más vivaz y evidente— la posibilidad misma de la comunidad se cifra por el hecho de una concordancia colectiva en expectativas e intereses comprometidos con alguna representación de lo bueno y lo bondadoso. Según el historiador y filólogo alemán, en la época en que Platón compone diálogos como *Banquete*, *Lisis*, *Gorgias*..., en todos ellos, en lo que hace a sus contenidos éticos y políticos, "se da por supuesta como punto fijo de orientación la idea del bien", elemento que opera, en el plano de la investigación filosófica, como "pauta absoluta y última", como "valor supremo",<sup>187</sup>

Según Aristóteles, ha faltado claridad entre los filósofos que han asociado la idea de Bien a la noción de causa, especialmente en el contexto de un discurso ontológico en el que se ha dado juego a conceptos como 'Amistad' y 'Entendimiento', cuya relación con la suerte de las cosas particulares apenas logra explicarse. Con la idea de Bien, siempre de acuerdo con el Estagirita, ha sucedido algo parecido: a quienes no alcanzan a precisar los términos de esa relación "les ocurre que, en cierto modo, dicen y no dicen que el Bien es causa: en efecto, dicen que lo es, no de modo absoluto, sino accidentalmente."<sup>188</sup> Lo que, en el fondo critica Aristóteles, aquí, es justo el escaso esmero en discernir como es debido el principio 'Uno' de la idea 'Bien'; si fueran más cuidadosos, quienes se interesen por los alcances ontológicos de la idea de Bien descubrirán que sólo se le puede adjudicar la condición de causa de manera "accidental", ya que sólo puede hacer tal cosa de manera 'sustancial' el Uno, que por definición, en tanto que realidad absoluta, es necesariamente 'bueno'.

Esa objeción aristotélica puede ser legítima en las lindes del debate del Estagirita con exponentes de diversas escuelas filosóficas, en torno a la corrección o no de la clasificación de las causas propuesta por aquél, pero no

<sup>186</sup> En J. R. Arana Marcos, *op. cit.*, p. 91.

<sup>187</sup> W. Jaeger, *op. cit.*, p. 566.

<sup>188</sup> Aristóteles, *Metafísica* (I, 7, 988b 14-16), p. 100.

parece justificarse si se examinan las funciones de la idea del Bien dentro de los límites del socratismo platónico. Platón, por momentos, en el zigzagueo teórico que en todo momento se observa en sus diálogos, no vacila en conferir plenos poderes causales a dicha Idea. En efecto, de acuerdo con lo que se lee en *República*, de la difícil y esforzada percepción de la idea del Bien, "ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas..." Esta breve y contundente frase, como puede observarse sin problemas, confiere explícitamente a la idea del Bien la capacidad de generar todo lo bueno ético y todo lo bueno estético —lo bello— en el mundo sensible. Pero en este punto hay que tomar una precaución: la noción de causa, presente en el pasaje platónico no necesariamente o no sólo puede ser vista como causa eficiente, sino como manera de hablar de un modo de derivación a la que puede remitir, por ejemplo, como se ha visto, el concepto de participación. No está de más, entonces, la observación de Aristóteles, en *Magna moralia*, en el sentido de que la idea del Bien "es aquello por cuya participación las [...] cosas son buenas".<sup>189</sup> Con esa prevención por delante, cabe fijarse en que la referida aseveración platónica expresa una aplicación del esquema de los 'dos mundos' al plano de la moral y la política, así como al de todos los modos del arte. No sería descabellado considerar, entonces, que la idea de Bien es la referencia modélica de todo lo bien hecho en el mundo, incluyendo en ello la esfera de lo físico. Este planteamiento concuerda con lo que Sócrates ya señala a Adimanto en el libro II de *República*: "...lo bueno no es causa de todas las cosas; es causa de las cosas que están bien, no de las malas."<sup>190</sup> Así, todo lo que en los reinos de lo dado resplandece como avatar de perfección, como bien elaborado, rectamente obrado, bellamente confeccionado, remite al modelo eidético que regula tales expresiones. Si el reconocimiento de tal poder ontológico sorprende todavía, hasta el punto de inducir a presumir que podría ser exagerado, el propio Platón trata de disipar toda duda, cuando encima afirma que la idea de Bien, "en el ámbito de lo visible, ha engendrado la luz y al señor de ésta", que obviamente es el Sol, de manera asemejable a como, "en el ámbito inteligible, es señora y productora de la verdad y de la inteligencia..."<sup>191</sup> Puede advertirse, por tanto, que la idea de Bien termina siendo una potencia, tanto en el orden de lo sensible como en el de lo inteligible, con lo que interviene en todo aquello que trasluzca algún grado de perfección, de 'bienhechuría', en los planos físico, ético, político, estético y epistemológico.

---

<sup>189</sup> En J. R. Arana Marcos, *op. cit.*, p. 92.

<sup>190</sup> Platón, *República* (379b), p. 139.

<sup>191</sup> *Ibid.* (517c), p. 342.

En tanto que poder ontogenético, la idea del Bien aparece también como instancia productora de los saberes adecuados al mundo sensible —la doxa recta, las representaciones dianoéticas...— y de la episteme —la *theoría* o visión noética derivada de la labor dialéctica: la experiencia de la verdad absoluta...—, al mismo tiempo que es el principal e inexorable objeto de conocimiento para el filósofo auténtico; pues, se trata de "lo más luminoso de lo que es"<sup>192</sup>, por tanto, lo que más vivamente atrae la atención de quien procura la episteme. Todo esto concuerda con la caracterización de la idea de Bien como "el objeto de estudio supremo, a partir del cual las cosas justa y todas las demás se vuelven útiles y valiosas."<sup>193</sup>

De acuerdo con Sócrates, "lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer [...] es la idea del Bien".<sup>194</sup> Sin embargo, no es posible conocer la propia idea de Bien. He aquí una paradoja que se supera por medio del proceso dialéctico: "no [...] conocemos suficientemente" la idea del Bien,<sup>195</sup> reconoce Sócrates, es decir: no tenemos una representación precisa de ella, pero se infiere que debe de ser el fundamento de todo lo que fulge como bueno y bello en el ámbito de lo sensible, así como el de toda producción de verdad, y esa falla —ese inicial desconocimiento de la idea en referencia— estimula la labor dialéctica dirigida a superarla. Además, estaría el hecho de que, si bien no se puede hablar del Bien, sí es posible hacerlo de sus "vástagos".<sup>196</sup>

La labor dialéctica, el proceso de producción de conocimiento conforme con la idea del Bien, responde a una condición inicial: el de la posibilidad de conocer a aquélla. A tenor de lo dicho por Sócrates en *República*, "por ser [la idea del Bien] causa de la ciencia y de la verdad", hay que concebirla "como cognoscible".<sup>197</sup> Platón entiende que la ciencia y la verdad son afines al Bien, aunque jamás idénticos.<sup>198</sup> Esa afinidad posibilita una especie de tendencia de los saberes con vocación de verdad hacia el Bien absoluto. De hecho, puede pensarse que la concreción adecuada de ese impulso es la dialéctica, el proceso que ordena todo el esfuerzo de acceso a la verdad absoluta: un fruto ontológicamente asimilable al Bien, aunque no identificable con éste. De ahí que, al término de la ardua labor heurística que se figura en la alegoría de la caverna, suceda que "lo que dentro de lo cognoscible se ve al final y con

---

<sup>192</sup> *Ibid.* (518c-d), p. 344.

<sup>193</sup> *Ibid.* (505a), p. 327.

<sup>194</sup> *Ibid.* (508e), p. 333.

<sup>195</sup> *Ibid.* (505a), p. 327.

<sup>196</sup> *Cf. ibid.* (506d-507a), pp. 329-330.

<sup>197</sup> *Ibid.* (508e), p. 333.

<sup>198</sup> *Cf. ibid.* (509a), p. 333.

dificultad es la Idea del Bien".<sup>199</sup> En definitiva, para el socratismo platónico, resulta inconcebible una figuración de la vida filosófica que no se cifre en una muy estrecha conexión con la conquista ético-gnoseológica del Bien absoluto. De ahí que, en el campo teórico copado por el socratismo platónico, no podrá decirse que alguien "posee el conocimiento del Bien en sí ni de ninguna otra cosa buena", si no es capaz de "distinguir la Idea del Bien con la razón, abstrayéndose de las demás".<sup>200</sup> Finalmente, pese a las dificultades y esfuerzos que comporta, esa disposición a procurar el conocimiento del Bien, con el fin implícito de acceder a las cumbres de la superación moral y estética de cada persona, es vista por Platón como indispensable, para el despliegue adecuado de la praxis política. Por eso, admite Sócrates ante Adimanto, "pienso [...] que si se desconoce en qué sentido las cosas justas y bellas del Estado son buenas, no sirve de mucho tener un guardián que ignore esto en ellas; y pienso que nadie conocerá adecuadamente las cosas justas y bellas antes de conocer en qué sentido son buenas."<sup>201</sup>

En el plano específico de la política socrático-platónica, la idea del Bien tiene implicaciones de gran relieve. Dado que dicha concepción de lo político se sustenta en el ethos de las personas que integran la polis, cae de suyo que la asunción de la Idea en referencia —como se verá, parte de las bases ontológicas de la Justicia absoluta propugnada por el socratismo platónico— por aquéllas es la verdadera garantía de un orden y una cohesión político-sociales. No hay que olvidar que el socratismo platónico postula la idea del Bien como lo que realmente sería la 'medida de todas las cosas', en respuesta no tan implícita a la 'métrica' protagórica. En efecto, a partir de la premisa de que "nada imperfecto es medida de algo", Sócrates propone dicha Idea como referente absoluto, como aquello que resalta a guisa de expresión de "la máxima precisión", tal como corresponde a "las cosas supremas", en contraposición a "cosas de escaso valor".<sup>202</sup> Así es como la idea del Bien se presenta a modo de referencia de la conducta —del ethos— en todos los ámbitos de actividad humana; en consecuencia, también lo es para la política; por eso, "es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría, tanto en lo privado como en lo público".<sup>203</sup> De esa manera, especialmente cuando se trata de los guardianes, tal como lo señala Sócrates: "...nuestro Estado estará perfectamente organizado, si el guardián que lo vigila es alguien que posee el conocimiento" de las cosas relativas a la idea del Bien.<sup>204</sup> En congruencia con

---

<sup>199</sup> *Ibid.* (517b-c), p. 342.

<sup>200</sup> *Ibid.* (534b), p. 367.

<sup>201</sup> *Ibid.* (506a), p. 328.

<sup>202</sup> *Ibid.* (*passim* 504b-e), p. 326.

<sup>203</sup> *Ibid.* (517c) p. 342.

<sup>204</sup> *Ibid.* (506a-b), p. 329.

ello —como, por lo demás, también implica el mandato ético de quien se libera de las sombras de la caverna— "tras ver el Bien en sí, sirviéndose de éste como paradigma, [los filósofos-guardianes deben] organizar durante el resto de sus vidas —cada uno a su turno— el Estado..."<sup>205</sup> Se infiere, entonces, que en la base del imperativo de que los guardianes deban hacer lo que los convierta "en los mejores artesanos de su propia función",<sup>206</sup> que no es otra que la función política, se halla la idea del Bien. Cabe admitir, entonces, la caracterización que hace Krämer de la idea socrático-platónica del Bien como "el punto fundamental y culminante de la paideía de la Academia".<sup>207</sup>

En su *Ética a Eudemo*, con un tono crítico rayano en la acrimonia, Aristóteles ofrece la noticia teórica de que, para Platón, "todos los entes aspiran a un único bien", en un contexto en el que también refiere que su maestro considera que "el uno es el bien mismo porque los números aspiran a él".<sup>208</sup> Al margen de lo criticable de la tesis y de las maneras de proponerla, lo que importa remarcar aquí es un dato —entre otros— que da la pauta de una identificación de la idea del Bien con el Uno: el principio de la unidad absoluta. En consonancia con el discurso ontológico tradicional, no podría ser de otro modo: entre los atributos del *arché*, del principio-fundamento y estructurador de todas las cosas tiene que estar necesariamente el de la bondad incondicionada. De ahí la identificación tan frecuente —aun cuando no siempre teóricamente consistente— del Bien con el Uno y viceversa. La enorme exaltación ontológica que Platón confiere a la idea de Bien está, ciertamente, en la base de esa homologación Uno-Bien. No hay que olvidar que en *República* se afirma que "el Bien se eleva más allá de la esencia en cuanto la dignifica y potencia".<sup>209</sup> Resulta claro que una aseveración así coloca a la idea de Bien en un plano equiparable al del Uno, pues sólo siendo fundamento incondicionado de lo real, de la existencia de todo lo que es, puede predicarse de algo que está más allá de la esencia, como lo hace Sócrates en el referido diálogo, con respecto al Bien que se propone como absoluto.

Esa identificación entre Uno y Bien alcanza una significación llamativa en los dominios de la política. En el libro II de *República*, Sócrates instruye a Adimanto en la idea de que "las cosas mejores son las que menos pueden ser alteradas o modificadas".<sup>210</sup> En esta proposición, se evidencia cómo para el socratismo platónico la unidad es el referente de la dignidad ontológica y de

<sup>205</sup> *Ibid.* (540a-b), p. 375.

<sup>206</sup> *Ibid.* (421b-c), p. 203.

<sup>207</sup> H. Krämer, *op. cit.*, p. 191.

<sup>208</sup> En J. R. Arana Marcos, *op. cit.*, pp. 92-93.

<sup>209</sup> Platón, *República* (509b), p. 334.

<sup>210</sup> *Ibid.* (380e), p. 141.



toda genuina perfección. Todo aquello que se oponga a lo uno, al modo de todo lo que está incidido por el devenir —es decir, en términos de alterabilidad, de posible conversión en 'otra cosa'— ocupa una posición deleznable en los dominios del ser. Esto significa, también, que a criterio del Sócrates platónico, el valor político primordial es la unidad, la integridad de la *res publica*. De ahí que "la dispersión de las tres clases existentes en sus múltiples tareas y el intercambio de una por la otra" es, para el filósofo, "la mayor injuria contra el Estado, [...] la mayor villanía".<sup>211</sup> Así, esa disgregación, esa fragmentación de lo que debe ser unitario, aparece como una discordancia inadmisibile con respecto al valor supremo de la Unidad y sus derivados: la armonía y la cohesión sociales y políticas.

El Uno se muestra como sustento implícito de la política idónea, desde aquello que es su soporte óptico principal: el alma de cada persona que integra la polis. Dado que, como se sostiene a lo largo de buena parte del libro IV de *República*, el Estado de la Justicia absoluta que traman Sócrates y Platón se sustenta en la correspondencia del alma humana tripartita —racional, irascible y concupiscible— con la polis igualmente triádica —filósofos-gobernantes, guerreros y encargados de la actividad económica—, la calidad del alma de quienes integran ésta debe ser muy elevada. La garantía óptico-antropológica de un Estado unitario —por ende, cualitativamente supremo— viene a ser, entonces, "el alma más vigorosa y más sabia", aquella "que menos puede ser perturbada o modificada por cualquier factor externo".<sup>212</sup> Así, las almas que mantienen su unidad, su integridad, aun en las circunstancias más perturbadoras son las que sustentan realmente el Estado justo, en atención al criterio de que "todo lo que es excelente, sea por naturaleza, sea por arte o por ambas a la vez, es lo que menor modificación admite por obra de otro."<sup>213</sup> En concordancia con esto, por ejemplo, Platón rechaza los modelos de hombre oligárquico y democrático: ambos tiene en común una *psiché* disociada, plural, no unitaria. El oligárquico "no carecerá de disensiones en su interior, por no ser un solo hombre sino dos..."; por su parte, el democrático, se distingue por su condición de individuo diversificado, "pleno de múltiples caracteres", acorde con una vida que no responde a orden u obligación alguna.<sup>214</sup> En muchas zonas del discurso socrático-platónico salta la liebre de lo que finalmente se postula como Bien-Uno como sustentáculo del orden político apropiado. Si llega a articularse una formación política digna del nombre de 'orden' —un cosmos a la altura de la limitada normalidad social

---

<sup>211</sup> *Ibid.* (434b-c), p. 225.

<sup>212</sup> *Ibid.* (381a), p. 141.

<sup>213</sup> *Ibid.* (381b), p. 142.

<sup>214</sup> *Ibid.* (*passim* 554d-e, 561d-e), pp. 397 y 407.

humana— debe de ser porque existe un principio que lo posibilita, lo constituye estructuralmente y lo preserva. Como bien asienta Krämer, "ese principio del orden no puede [...] ser el mismo orden, sino que debe ser el momento fundante del orden", en definitiva, no puede ser sino "el bien mismo [...] que actúa como fundamento o como piso del orden [...] así como de unitariedad."<sup>215</sup>

Todo lo que se ha expuesto en las páginas precedentes sobre el esquema socrático-platónico de los 'dos mundos', así como en torno a las Formas, los Principios y la idea concreta del Bien yace en la raíz de lo que se presenta como el motivo explícito central del proyecto político denominado *República*: la justicia. En concordancia con tales antecedentes, cabe considerar que el socratismo platónico logra elaborar una primera propuesta política sistemática sobre la base del postulado de la existencia de una Justicia modélica, formal, eidética y manifestaciones particulares de ésta en el mundo sensible. A partir del reconocimiento crítico de sendas ideas de la justicia, influyentes en el entorno ideológico que comparten Sócrates y Platón con los atenienses y, en general, con los griegos de su tiempo: la del poeta Simónides —expuesta por Céfalo y su hijo Polemarco— y la de Trasímaco —presentada, tanto por el propio sofista como por Glaucón y Adimanto— Sócrates emprende un accidentado y extenso camino en pos de la elaboración de un proyecto político basado en la Justicia en sí. Si a lo largo de ese trayecto aparecen diversas expresiones singulares de lo justo es porque remiten a la Justicia esencial, lo que también implica conexiones con otros referentes adscritos al mundo inteligible, como son los Principios y la idea del Bien. Conviene tener en cuenta esto, porque es lo que confiere una unidad de fondo a la diversidad considerable de aproximaciones a lo justo, en la política mundana, que ofrece Sócrates en el diálogo con sus interlocutores, en el diálogo mencionado.

Después de cubrir un momento negativo —es decir: la parte correspondiente al desmonte crítico de las ideas de justicia prevalecientes— en los libros I y II de *República* y tras un lapso que podría considerarse transicional, el libro III, Platón empieza a presentar avances de lo que habría de ser la justicia en que se sustente la estructura de relaciones interhumanas y la dinámica de la nueva polis sobre la que versa su libro. Pero más que a la intención de presentar una argumentación sistemática en favor de la Justicia en sí, de la cual podrían derivarse propuestas puntuales de concreción de esa entidad absoluta, las primeras referencias sobre el asunto responden más bien a un interés político-social determinado, a la estipulación de lo que cabría designar como una 'justicia concreta'. Así sucede, por ejemplo, cuando

---

<sup>215</sup> H. Krämer, *op. cit.*, *passim* p. 167.

Sócrates, ya adentrados en el libro IV, le recuerda a Glaucón que "desde el comienzo hemos establecido que [lo que] debía hacerse en toda circunstancia, cuando fundamos el Estado, [es] la justicia [...] Pues establecimos [...] 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."<sup>216</sup> Se echa de ver que una de las expresiones concretas de la Justicia es la que responde al cumplimiento de una estricta división del trabajo, sustentada en referentes 'físicos' —esto es: 'naturales'— como las disposiciones, capacidades y vocación de cada quien. Apegarse al sustrato 'físico' de la persona, en el despliegue de su existencia, en el seno del Estado: ése es un modo particular de realización de la Justicia, tal como lo ratifica Sócrates pocas líneas más adelante: "[dijimos] que la justicia consistía en hacer lo que es propio de uno, sin dispersarse en muchas tareas..." y cuando todavía insiste: "parece que la justicia ha de consistir en hacer lo que le corresponde a cada uno, del modo adecuado."<sup>217</sup> El lugar a ocupar en la distribución de las tareas, como criterio de justicia individual y estamental, implica en el caso del socratismo platónico una negación de lo que hoy podríamos entender como 'movilidad laboral' o incluso como 'movilidad social'. En efecto, uno de los pasajes que mejor ilustran lo que Sócrates trae en mente, cuando propugna estas ideas en *República*, es éste donde repasa, junto a Glaucón, lo que sigue: "Contábamos, entonces, [...] con una cierta imagen de la justicia, que nos ha sido de provecho para tener por recto que quien es por naturaleza fabricante de calzado no haga otra cosa que fabricar calzado y que el carpintero no haga otra cosa que obras de carpintería y así como los demás de esa índole."<sup>218</sup>

Esa referencia a la fisis confiere a la mencionada expresión de justicia concreta una legitimidad ontológica poco menos que inexpugnable. Pero no conforme con eso, Sócrates le asigna todavía otro soporte de dignidad: la que deriva de la homologación de ese avatar de la justicia con otras tres virtudes-valores primordiales: la sabiduría, la moderación y la valentía.<sup>219</sup> Dado que la condición de ser justo concierne por igual, en el nivel del caso, a las personas y al Estado que conforman, lo que permitirá caracterizar como justo al Estado será, planteado más detalladamente, "la realización de la propia labor por la

<sup>216</sup> Platón, *República* (433a), p. 223.

<sup>217</sup> *Ibid.* (*passim* 433b-c), p. 223.

<sup>218</sup> *Ibid.* (443c), p. 240. Este pasaje remite a otros en los que Platón ha dejado sentado, con firmeza, una idea estricta de división del trabajo; por ejemplo en 370b-c y 374b. El punto de la división del trabajo, especialmente en lo que hace al sector de los guardianes (una manera de hablar de los filósofos, en ciertos momentos de *República*), se abordará más adelante. Por el momento, es suficiente lo que se ha venido señalando, sobre este particular, en la medida en que se lo asume como uno de los componentes de cierto momento de la estipulación socrático-platónica de la justicia.

<sup>219</sup> *Cf. ibid.* (433d), p. 224.

clase de los negociantes, de los auxiliares y de los guardianes, de modo tal que cada uno haga lo suyo..."<sup>220</sup> Cada persona y, con ello, cada conjunto de personas adscritas a una clase<sup>221</sup>, con su justicia particular, sustentada en hacer lo que por capacidad y vocación corresponde a cada quien y a todos los que comparten esas disposiciones, garantiza la justicia del Estado en su conjunto. De ahí que, según asienta Sócrates de nueva cuenta, "el Estado nos pareció justo, cuando los géneros de naturalezas en él presentes hacían cada cual lo suyo..."<sup>222</sup> De acuerdo con algún otro pasaje de *República*, puede pensarse que el carácter justo del Estado también confiere esa misma condición a sus miembros. Es decir: así como los individuos y las clases justas hacen el Estado justo, algo análogo sucede en sentido contrario: el orden político basado en la justicia hace igualmente justos a sus integrantes: clases e individuos por igual. "En lo tocante al hombre justo, Glaucón, creo que también diremos que lo es del mismo modo por el cual consideramos que un Estado era justo", declara Sócrates y agrega: "En ningún sentido olvidaremos que el Estado es justo por el hecho de que las tres clases que existen en él hacen cada uno lo suyo" y "cada uno de nosotros será justo en tanto cada una de las especies que hay en él haga lo suyo y en cuanto uno mismo haga lo suyo".<sup>223</sup>

Además de reconocer la importancia que, para la 'justicia concreta', tienen la división del trabajo, la consiguiente conformidad con el lugar ocupado en la dinámica económico-social, conforme con las disposiciones naturales y la vocación de cada quien, Sócrates pone de relieve otro elemento a considerar en ese nivel de la concepción de lo justo: el reconocimiento de lo que corresponde a o es propio de cada quien. Este planteamiento conecta con un problema que, en general, ostenta menor figuración entre los asuntos que parecen obsesionar a Platón, pero no por ello carece de interés para él: el agente principal del ejercicio de las justicias distributiva y retributiva en la polis proyectada, así como el criterio en que aquél haya de basarse. En cuánto a quién habrá de concretar esa vertiente de la justicia, la determinación socrático-platónica es clara: habrá que encomendar "a los gobernantes la conducción de los procesos judiciales del Estado". Es decir: el sistema judicial del nuevo Estado habrá de estar a cargo de los filósofos-gobernantes. En cuanto al patrón de referencia de su acción: se guiarán por el principio

---

<sup>220</sup> *Ibid.* (434c), p. 225.

<sup>221</sup> Platón no ostende precisamente gran rigor, cuando se refiere a los tres estamentos en que se agrupan socialmente los ciudadanos de la nueva polis. Acaso resulte más claro hablar de los gobernantes-filósofos, los guerreros-militares y los agentes de la economía en todas sus vertientes. Conviene tener en cuenta esta clasificación —en verdad, no satisfactoriamente clara, todavía— cuando Platón se refiera de diversos modos a esas tres 'partes' del Estado que proyecta.

<sup>222</sup> Platón, *República* (435b), p. 226.

<sup>223</sup> *Ibid.* (*passim* 441d-e), p. 237.

práctico de "que cada uno no se apodere de lo ajeno ni sea privado de lo propio". Este le permite a Sócrates emitir otra de sus conclusiones parciales sobre la manera de entender la virtud-valor de que aquí se trata: "...habría que convenir que la justicia consiste, tanto en tener cada uno lo propio como en hacer lo suyo."<sup>224</sup> Como puede apreciarse, una conjunción de dos dimensiones en lo justo: el lugar personal correspondiente en el orden y la dinámica de la polis y el reconocimiento de lo que concierne y pertenece a cada quien.

Como se ha visto, en el proyecto de Estado socrático-platónico del que da cuenta *República* no tiene cabida lo que hoy se entiende como 'movilidad social' —una especie de deslizamiento de clase, en general, de carácter positivo: de menos a más. En todo caso, se procura una 'movilidad ética', es decir, una progresión en los dominios del ethos. Esa posibilidad viene dada por un proceso de doble sentido —cierta corriente filosófica podría caracterizarlo como 'dialéctico': la ciudadanía justa, vista de modo individual y como expresión de clase —al cumplir con sus responsabilidades, permanecer en su lugar y respetar lo que corresponde y pertenece al prójimo— sustenta la condición justa del Estado, al tiempo que el orden justo así fundado favorece el cualidad justa de sus ciudadanos. Éstos pueden alejarse de toda conducta contraria a la virtud, por mor de que "cada una de las clases que hay en [el Estado] hacen lo suyo, tanto en lo que hace a mandar como en lo relativo a ser mandado." Hay ahí una potencia, una causa de solidez ético-política a escala social y es la justicia "la que provee de ese poder a tales varones y al Estado".<sup>225</sup> En definitiva, la Justicia es una suerte de poder ontológico que cimienta el carácter justo de cada individuo de la polis idónea y la de esta misma formación política, en interacción recíproca. De ese modo, se garantiza la existencia de ciudadanos que encarnan la justicia en la medida de que se controlan o gobiernan a sí mismos, es decir, en tanto que son capaces de un efecto 'dikegenético': generador de justicia; pues, "el obrar justamente produce la justicia, mientras que actuar injustamente engendra la injusticia".<sup>226</sup>

Todo ese dinamismo ético-político de la justicia está, por lo demás, estrechamente vinculado al principio del Uno e, implícitamente, también a la idea de Bien absoluto. De entrada, debe quedar claro que un Estado sólo podrá ser justo si sienta sus bases en el *arché* postulado como unidad absoluta. Por simple y obvia contraposición, eso comporta que un Estado dividido o un Estado que contiene a varios Estados en su seno —en suma, que no es unitario— no puede ser justo. La escisión y la "enemistad mutua", por ejemplo, del "Estado de los pobres y el de los ricos" sustrae a la formación

<sup>224</sup> *Ibid.* (*passim* 433e-434a), p. 224.

<sup>225</sup> *Ibid.* (443b), p. 239.

<sup>226</sup> *Ibid.* (*passim* 443d y 444c), pp. 240 y 241.

política así organizada del género de las que están bendecidas por al Justicia.<sup>227</sup> Por ejemplo, en el caso específico del modelo oligárquico de Estado es precisamente esa división de clase, que llega a adquirir la dimensión de una dualidad de estructuras de poder, la que determina su carácter injusto.<sup>228</sup> Con estos planteamientos concuerda la idea de que el mayor mal que puede aquejar a un Estado es "aquel que lo despedaza y lo convierte en múltiple en lugar de uno".<sup>229</sup> En definitiva, el socratismo platónico avanza en la formulación de un proyecto político 'perfecto', con base en la reivindicación de un proceso que va de lo individual-particular a la Uno visto como referente total de la justicia que debe signar al nuevo Estado propuesto. Es la conformación de una unidad plena del alma personal lo que cimienta la unidad de las partes de la estructura política y la conjunción de ambas unidades es el culmen de la política justa. Esto evidencia la radicalidad ética del proyecto socrático-platónico, puesto que la reconfiguración del ethos personal viene a ser la raíz que sostiene y nutre el orden político digno de ser calificado como justo. Tal como se asienta en *República*, la labor ético-política consistente en disponer cada quien "lo que es suyo propio en sentido estricto", en construir y consolidar su 'morada interior', "generará [...], a partir de la multiplicidad, la unidad absoluta, moderada y armónica", que yace en la base de la política y el Estado justos.<sup>230</sup>

En el plano práctico, en el ámbito de la 'justicia concreta', la realización plena del proyecto político justo al que aspira el socratismo platónico viene dada por la correspondencia de tres niveles: el personal, el estatal y el cósmico. Esa tríada debe configurar una unidad sin fisuras, sobre la base de la unidad interna de cada uno de sus componentes. Debe concretarse en la dinámica de la polis el Principio Unidad, en términos de Bien, puesto que en ello radica la base de lo Justo, el fundamento de toda praxis y estructura políticas que participe de la Justicia. En la escala de las personas, el alma de cada quien se conforma como conjunción de tres partes: la racional, la timótica (o fogosa) y la apetitiva.<sup>231</sup> A su vez, el Estado justo su sustenta en la concordancia del sector de los gobernantes-filósofos, los 'auxiliares' (guerreros-militares) y los agentes económicos. La consonancia entre individuo y Estado no sólo se basa en la igualdad del número de elementos que integran ambas instancias, sino sobre todo en una triple afinidad: 1. la que hay entre la sección racional de la psiché personal y los filósofos-gobernantes,

---

<sup>227</sup> Cf. *ibid.* (422e-423a), p. 206.

<sup>228</sup> Cf. *ibid.* (551d), p. 392.

<sup>229</sup> *Ibid.* (462a-b), p. 264.

<sup>230</sup> Cf. *ibid.* (443c-e), p. 240.

<sup>231</sup> Cf. *ibid.* (440e-441a, prácticamente la culminación de la larga argumentación, registrada en el libro IV, sobre las partes del alma y su relación con las del Estado), pp. 235-236.

2. la que asimila el thymós o disposición a la valentía a los ciudadanos encargados del orden interno y la defensa ante los agresores externos y 3. la que equipara la vertiente apetitiva de cada alma humana a los campesinos, artesanos, comerciantes y demás garantes de la subsistencia material de la polis. Por su parte, ambos niveles de unidad-de-lo-diverso concuerdan con la unidad-de-lo-diverso que también es el Mundo —el orden cósmico bello e inteligente— conforme con los movimientos y rotaciones del alma de que éste también está dotado, según lo expuesto por Platón en *Timeo*, un diálogo profunda y ampliamente vinculado a *República*.<sup>232</sup> En último término, la 'justicia concreta', la que opera en la vida política en el mundo sensible, viene a ser expresión terrenal —mímesis, participación...— de la Justicia absoluta, lo que permite entender que sea obra de la praxis constante del principal agente de la política justa socrático-platónica: el filósofo: aquel que es capaz de imitar "las cosas que son" y, por ello, "se asemeja a ellas al máximo", es decir, hasta donde se lo permite su condición humana, su anclaje en los dominios del devenir.<sup>233</sup> Así, el proceder específico del filósofo, que no puede desligarse de las necesidades políticas de su comunidad, consistirá en dirigir "a menudo la mirada en cada una de ambas direcciones: hacia lo que por naturaleza es Justo, Bello, Moderado y todo lo de esa índole y, a su vez, hacia aquello que producen en los hombres, combinando y mezclando distintas ocupaciones para obtener lo propio de los hombres, en lo cual tomarán como muestra aquello que, cuando aparece en los hombres, Homero lo llama 'divino' y 'propio de los dioses'."<sup>234</sup>

Todo lo que se ha expuesto hasta aquí permite, ahora, responder la pregunta por el sentido del proyecto *República*, que es lo que ha motivado el presente discurso en despliegue. A fin de cuentas, en consonancia con el esquema socrático-platónico de los 'dos mundos', el sentido de dicho programa viene dado por su meta esencial: la constitución de un Estado que realice en la Tierra, en comunidades humanas concretas, por medio de una mímesis práctica —o una praxis mimética— la Justicia absoluta, el Bien en sí, que existen como modelos de referencia en el mundo inteligible.

Para poder dar cumplimiento a ese proyecto, se requiere de manera imperiosa un agente —visto en términos individuales y colectivos— capaz de captar con efectividad y fidelidad las realidades inteligibles a que remite. También de procurar ponerlo en práctica, hasta donde lo permiten los límites de lo humano, en el mundo sensible. Salta a la vista que la realización del programa político socrático-platónico en referencia depende por completo de

<sup>232</sup> Cf. p. e. "Timeo" (37b-c, 70a y ss., 88e...), en *Diálogos*, vol. VI, pp. 181, 230 y ss., 256.

<sup>233</sup> Cf. *República* (500c), pp. 319-320.

<sup>234</sup> *Ibid.* (501b), pp. 320-321.

las personas que lo asuman y lo echen a andar. La república gestada por el socratismo platónico sólo es posible, pues, en la medida en que cuente con la anuencia y el compromiso de lo que hoy llamaríamos un 'sujeto' que lo impulse. Platón se explaya con bastante profusión en caracterizar ese agente ético-político, sobre el que se ofrecerán suficientes consideraciones teóricas más adelante: el auténtico filósofo. En la conjunción del filósofo verdadero con las realidades eidéticas de la Justicia, el Uno, el Bien y todo lo que les sea afín se cifra el sentido de *República*. Esto significa que, para el socratismo platónico, el Estado justo se conforma como una comunidad política, que integra y mantiene en su seno, según una relación adecuada, a una vanguardia ético-política —los/las filósofos/as— y una base de individuos que hacen lo que les corresponde, según sus vocación, capacidades y formación, en pro de la totalidad colectiva, de acuerdo con el ya referido principio de Justicia absoluta.

Lo antedicho desemboca en el asunto de la posibilidad de realización del proyecto *República*. Aparte de las condiciones ontológicas de existencia y despliegue de todo ente, la clave de la concreción de la nueva polis socrático-platónica radica en el agente que emprenda esa tarea y persevere en ello, es decir: será el filósofo auténtico quien cumpla esa misión. Esto comporta, a su vez, todo un proceso de formación del referido actor político, de manera que garantice una relación adecuada con las realidades eidéticas que conciernen a la política en el mundo sensible, así como con los demás miembros y estamentos de la comunidad. La *politeia* socrático-platónica es viable, entonces, no tanto porque por ejemplo la vieja Atenas se trasunte en dicho Estado perfecto fácticamente —algo que, por cierto, no está descartado, aunque no sea la meta principal— o porque se funde una nueva colonia helénica conforme con sus pautas estructurales cuanto porque, después de su postulación teórica en el diálogo que se ha venido examinando, no han de faltar filósofos dotados para una conexión apropiada con la verdadera ciudad ideal hiperuránica y sus cimientos: el Uno, el Bien, la Justicia y dispuestos a hacerla valer en todo momento.

El criterio de la corrección de ese nexo viene dado por el nivel de aproximación ontológica entre uno y otro término de la relación. Puesto que el modelo de polis es irreductiblemente trascendente de cara al filósofo-político —dato que impide una identidad plena entre aquél y éste— lo que toca es reconocer la necesidad de la más amplia adaptación o acercamiento del agente político a su referente eidético; lo cual implica una mayor mimesis-participación del filósofo con respecto al referido paradigma, en comparación con el resto de los mortales. En expresión de Sócrates, no se trata de que el "varón justo" sea "en todo sentido de la misma índole que la justicia", sino de



que "se aproxime al máximo posible y participe de ella más que los demás."<sup>235</sup> Por eso, en un primer momento, en el que Glaucón prácticamente conmina a Sócrates para que responda a la pregunta —que ha evadido— sobre "si es posible que llegue a existir tal organización política y de qué modo es posible",<sup>236</sup> el filósofo se sienta obligado a precisar que el plan de argumentación teórica consistía en buscar, "con miras a un paradigma [...] la justicia misma y el hombre perfectamente justo, si podía existir, y lo mismo con la injusticia y el hombre completamente injusto, para que dirigiendo la mirada hacia éstos, se nos revelaran en lo que hace a la felicidad y a la desgracia y nos viéramos constreñidos a convenir, respecto de nosotros mismos, que quien sea más semejante a ellos tendrá un destino semejante al suyo. No con miras a demostrar que es posible que lleguen a existir."<sup>237</sup>

En el referido momento del proceso socrático-platónico de argumentación, la postulación de un agente político —los filósofos auténticos— y de un modelo eidético de política absolutamente justa no tiene por qué dar cuenta de la acción para su cumplimiento óntico en una estructura concreta. Glaucón pierde de vista, así, que "la praxis, por naturaleza, alcanza la verdad menos que las palabras"<sup>238</sup>; es decir, aun cuando el proyecto político sea teóricamente consistente, esté argumentado con fundamento, su realización práctica difícilmente podrá ajustarse del todo a su formulación verbal. Lo importante es que eso no invalida el proyecto en el plano teórico. Y más importante todavía es que, por su misma corrección, el modelo al que refiere esa idea de la política justa servirá de referencia para la acción. Por lo demás, esto congruye con la exigencia socrático-platónica de que los filósofos de verdad se doten de la *techné* que específicamente requiere la política y la apliquen a su comunidad. Esto comporta la reivindicación de los filósofos —hombres y mujeres— como artesanos eficientes en el manejo de los asuntos relativos a la comunidad. Por analogía, esto último implica que el agente político que habrá de impulsar el proyecto *República* sea una especie de demiurgo, que de modo semejante a como el que actúa en *Timeo* construye el mundo conforme con los paradigmas formales del caso, sea capaz de edificar el nuevo Estado y de conducirlo siempre con la mira puesta en una reproducción terrenal, lo más fiel posible, de la Justicia.

En un segundo momento, Glaucón acosa de nueva cuenta a Sócrates con su escepticismo: "Hablas del Estado [...] que se halla sólo en las palabras,

---

<sup>235</sup> *Ibid.* (472b-c), p. 280.

<sup>236</sup> *Ibid.* (471c), p. 279.

<sup>237</sup> *Ibid.* (472c-d), p. 281.

<sup>238</sup> *Ibid.* (473a), p. 281.

ya que no creo que exista en ningún lugar de la tierra."<sup>239</sup> Reserva que compartirá Aristóteles, en circunstancias como en la que examina aspectos del programa socrático-platónico, tales como el de la comunidad de mujeres, hombres e hijos, que él caracteriza en términos de "admirable, aunque sea impracticable".<sup>240</sup> Una actitud incrédula que, como se ve, persigue al proyecto socrático-platónico desde el instante mismo de su formulación a lo largo de su milenaria posteridad. La respuesta de Sócrates es de una belleza ética suprema y, en realidad, sella con nitidez y contundencia el sentido del proyecto *República*: "Tal vez resida en el cielo un paradigma para quien quiera verlo y, tras verlo, fundar un Estado en su interior. En nada hace diferencia si dicho Estado existe o va a existir en algún lado, pues él actuará sólo en esa política y en ninguna otra."<sup>241</sup> En primer término, no importa si la política socrático-platónico concrece en determinada organización fáctica, sino si realmente logra tomar forma clara en el alma de quienes estén en capacidad y disposición de contemplar y asimilar el modelo de Estado absolutamente justo (los filósofos auténticos). De acuerdo con Vegetti, ese paradigma sito "en el cielo" llega a operar como "el criterio [...] para una crítica de y una refundación de la vida y los conocimientos de este mundo",<sup>242</sup> aunque por razones obvias el pasaje platónico como tal se fije más concretamente en lo político. En segundo lugar, ese estado de mimesis y participación profunda — aunque nunca total— 'condena' al agente político a poner en práctica, en toda circunstancia, una política justa. Esto es lo que induce a Giovanni Reale a afirmar que "la esencia del Estado de Platón no se encuentra en la estructura externa, si es que acaso tiene una tal estructura, sino en su núcleo metafísico, en la idea de realidad absoluta y de valor sobre las que está construido."<sup>243</sup>

Además de las razones teóricas en pro de la idea de que el socratismo platónico sí consideraba viable, conveniente y necesario el proyecto *República*, están las razones históricas. En un pasaje del libro VI, Sócrates le asegura, con un tono que se diría vehemente, que "si se ha dado el caso de que alguna necesidad haya obligado a los más valiosos filósofos, en la infinitud del tiempo, a ocuparse del Estado o el caso de que se los obligue actualmente en alguna región bárbara lejos de nuestra vista o de que se los obligue más adelante, estoy dispuesto a sostener con mi argumento que la organización política descrita ha existido, existe y llegará a existir toda vez que esta Musa tome el control del Estado. Pues no es imposible que suceda ni hablamos de

<sup>239</sup> *Ibid.* (592a-b), p. 455.

<sup>240</sup> Aristóteles, *Política* (II, 3, 1261b 31), p. 715.

<sup>241</sup> Platón, *República* (592b), pp. 455-456.

<sup>242</sup> M. Vegetti, *op. cit.* p. 196.

<sup>243</sup> G. Reale, *op. cit.*, p. 268.

cosas imposibles; en cuanto a que son difíciles, lo reconocemos."<sup>244</sup> No faltan, pues, los indicios que evidencian la fe socrático-platónica en la posibilidad de instaurar el Estado comunitario por fin justo en esta Tierra, aunque la magnitud de las transformaciones sociales y políticas que implica obligan hasta al más optimista a tomar conciencia de las dificultades que comporta su realización, tanto estructural, fáctica, cuanto ético-anímica, en términos de algo como una 'utopía encarnada'.

Estamos ante una política que puede ser caracterizada, en primera instancia, como una 'política del alma justa',<sup>245</sup> se sustenta en el plano práctico, 1. en la posibilidad de que el agente filosófico-político actúe siguiendo el patrón de la polis perfecta "que tiene dentro de sí", 2. sin arredrarse por los vaivenes de la fortuna<sup>246</sup>, 3. gobernándose a sí mismo —dimensión conectada con los valores-virtudes de la autarquía y la encratía (dominio de sí)— 4. de conformidad con una suerte de ascética basada en el 'estudio' —esto es: reflexión permanente— y que le permita discernir y admitir, en público y en privado, sólo las satisfacciones materiales, los placeres espirituales y los honores "que considere que pueden mejorarlo" en el plano ético y 5. con plena disposición a servir a su comunidad.<sup>247</sup>

Como se habrá comprobado, el hecho de que la realización del proyecto *República* dependa de una relación adecuada entre las realidades políticas eidéticas y los agentes filosófico-políticos interesados en impulsarla implica, a su vez, que éstos asuman una forma específica de vida. Un *modus vivendi* que, en lo esencial, se base en la subordinación al bien común y a la Justicia absoluta, por parte de un individuo insuperablemente constituido como tal —no un abúlico pasto de estructuras y procesos de dominación. Sócrates y la mayoría de sus discípulos —al igual que, antes de ellos, con toda probabilidad, Pitágoras y sus seguidores— llegaron a la conclusión de que la única manera de superar para siempre los modelos de Estado que dan cabida a la injusticia en cualesquiera de sus formas —destrucción, violencia, inestabilidad, carencias materiales de toda índole, excesos morales de todo tipo, *stasis*...— consiste en evitar la continuidad de las bases que posibilitan y sostienen a aquélla. Por ejemplo, si el gobernante posee propiedades y percibe ingresos por realizar su labor política, lo más 'normal' es que tienda a privilegiar sus intereses privados antes que los comunes. Se impone, pues, tomar las medidas políticas y administrativas que impidan por completo la

<sup>244</sup> Platón, *República* (499c-d), p. 318.

<sup>245</sup> Acierta de pleno André Lacks, cuando afirma que "en la *República* la verdadera política está en el alma". (*op. cit.*, p. 73)

<sup>246</sup> ¿Un anticipo textual —que no histórico, de seguro— de la 'virtú' maquiaveliana?

<sup>247</sup> Cf. Platón, *República* (591c-592a), pp. 454-455.

posibilidad de repetirlo, privando a los nuevos responsables de la conducción de la polis de todo privilegio en el orden material. Asimismo, si la atmósfera emocional inherente al matrimonio y a la familia tradicionales va a seguir estimulando la malformación moral de los ciudadanos y gobernantes, se impone sustituirlos por un nuevo esquema de relaciones basado en la reproducción controlada con la mira puesta en el bien común, así como en la comunidad de mujeres, hombres e hijos.

Las 'escandalosas' y 'utópicas' —en la significación peyorativa del epíteto— medidas concretas que propone el socratismo platónico, con miras a la constitución del nuevo Estado comunitario, pretender convertir en realidad mundana sus referentes eidéticos, modélicos. Ahora bien, a su vez, esto implica una 'absolutización' de la política, la procura de un apego a la fisis, al logos, en suma: lo absolutamente real, en sus figuraciones como lo Uno, el Bien, la Justicia y demás avatares afines. Si se tiene esto siempre presente, por caso, se entenderá que una propuesta como la comunidad de mujeres, hombres e hijos, más que una tesis *contra natura*, es una idea radicalmente *pro natura*, pro fisis. Podría afirmarse que, desde la perspectiva socrático-platónica, las organizaciones familiares inmersas en el orden del devenir son estructuradas de una racionalidad inevitablemente pobre, defectuosa, limitada. No se les puede negar un sustrato natural. Se trata, a ojos vistas, de sistemas cimentados en potencialidades e impulsos inherentes a lo natural-humano. No obstante, esa naturalidad está raigalmente incidida por los males del no-ser propios de todo lo que concrece en el flujo del tiempo. De ahí la condición deficiente, enferma, pasional, irracional de las diversas modalidades de familia tradicional. De ahí, también, la conciencia a la que llega el socratismo platónico en cuanto a la necesidad de configurar una economía sexual apegada, al máximo, a la racionalidad absoluta de la fisis incondicionada. Así, medidas como la de la comunidad de mujeres, hombres e hijos responden a una política sustentada en una re-naturalización racional de lo humano, una suerte de *palinphysis*, cimentada en el reconocimiento de la fisis absoluta como lo único verdaderamente natural, en contraposición con la falsa naturalidad de los entes-de-devenir.

Por su parte, si los procesos establecidos de socialización y educación de la infancia van a fomentar la emergencia de jóvenes malogrados por su tendencia al vicio, el egoísmo, la tiranía, la arbitrariedad, la desmesura, la pleonexia, la pusilanimidad, la demagogia, la ignorancia en el terreno ético y todas las formas posibles de injusticia, cae de suyo la necesidad de una nueva educación que garantice una nueva política, desde las más hondas raíces del ethos de quienes tienen responsabilidades ante la comunidad y de quienes cumplen sus funciones sociales en el lugar que les corresponde, por sus

capacidades y sus vocaciones. A reserva de examinar con más detenimiento, más adelante, las medidas concretas y las estratagemas que le socratismo platónico fue ideando para hacer viable una nueva *politeia*, una constitución y organización política alternativas, basten los ejemplos mostrados para comprender que éstas suponen nuevas formas de vida, especialmente en lo que hace al sector de los agentes filosófico-políticos de la *República* proyectada. En la base de este planteamiento estratégico-pragmático está la certidumbre de que no será posible una transformación de las antiguas relaciones político-sociales, si no conecta de manera apropiada con la transformación ética de quienes deban impulsar aquélla. Juzgar el proyecto *República* al margen de estas referencias de su sentido, anteponiendo criterios axiológicos y prejuicios hegemónicos en nuestro tiempo, es de por sí un modo de la injusticia: el camino de la incompreensión recorrido con la muleta del anacronismo.

Esta alteración ético-política, tanto a escala personal como social-institucional, apunta al cumplimiento de correspondencias en dos niveles. En el primero, tenemos la que se da entre las partes del alma finalmente y a la vez tripartita y unitaria y la que análogamente acontece entre las 'partes' (sectores político-sociales) del Estado comunitario. En el segundo nivel, la conjunción del alma de cada quien con la unidad triádica del Estado y con el orden cósmico: el alma y la inteligencia del mundo —de las que se habla en *Timeo*— máximas concreciones de lo Uno, el Bien, la Justicia y la Belleza.

He ahí el radical componente utópico del proyecto *República*. No hay razones válidas para suponer que Platón se propusiera elaborar un programa intencionalmente fantasioso, como parte de algún desahogo fatuo y banal. Al componer ese diálogo, Platón no está jugando a proponer una simple 'utopía de papel', como tantas que se han conocido en la historia de la humanidad. Desde luego, la noción de 'utopía' es un anacronismo que se le endilga, en realidad, al conjunto de su pensamiento político —sobre todo, el que late en las páginas de *República* y *Leyes*— muchos siglos después de su elaboración, aun cuando ya en los propios tiempos de Platón, ciertas actitudes en la recepción de *República* inducen a pensar que se le consideró una obra poco menos que quimérica, por parte de algunos sectores políticos. De acuerdo con Giorgio Colli, cuando se dio a conocer ese diálogo, "los aristócratas [atenienses] la juzgaron como treinta años antes la habría juzgado Aristófanes, o sea, como patrañas de sofista y no cabe duda de que los partidarios de la democracia se horrorizaron ante una condena tan clara de su principio de libertad, hasta el punto de que el autor se ganó a la postre fama de utopista y quizá tampoco escasearon las burlas."<sup>248</sup> André Lacks ha tratado de cimentar

---

<sup>248</sup> G. Colli, *op. cit.*, p. 75.

su reivindicación de *Leyes* como la obra más representativa del pensamiento político de Platón, justamente en el hecho de que las audaces medidas propuestas por el filósofo, en *República*, "pronto fueron consideradas, independientemente de su valor intrínseco, como irrealizables".<sup>249</sup> Con todo, conforme con cierta acepción que se le reconoce al vocablo 'utopía', no es impropio asociar al nombre de Platón con algo como un 'sentimiento utópico de la vida'. En la medida en que el filósofo concibió todo un horizonte de la política real y absolutamente justa, como referencia orientadora de la disposición de los seres humanos a procurar lo que consideran lo mejor e incluso el bien, *República* puede ser caracterizada, con propiedad y apego a su sentido, como un auténtico monumento al pensamiento utópico de todos los tiempos. Si, por el contrario, se pretende caracterizar esa obra como expresión de una idea peyorativa, caprichosa y fantástica de la utopía, el error es patente y patético; pues, basta tener presente lo que el propio Platón confiesa en su multicitada carta VII, para constatar la seriedad de intenciones y acciones de su autor al elaborarla. Además, no debe perderse de vista que en la imputación despectiva de utopismo contra el diálogo, por lo general, prevalece una reducción de la propuesta socrático-platónica al plano de su posible o probable realización estructural, fáctica, cuando ya se ha visto que este aspecto es secundario, se supedita al de su concreción en el alma de los filósofos-políticos que la asuman y la impulsen. En último término, para decirlo con palabras de G. Reale, *República* expresa "un verdadero ideal ético que resulta realizable aun si el Estado ideal no existe históricamente."<sup>250</sup>

De acuerdo con el celeberrimo pasaje con que Platón cierra el libro IX de *República* —ya examinado unas cuantas páginas arriba— el elemento utópico propositivo y esperanzador allí contenido se manifiesta, en primer término, como algo que podría merecer el cognomento de 'utopía encarnada'. Cada uno de los auténticos filósofos que alcanzan a contemplar el paradigma de la polis absolutamente justa en el 'cielo' del mundo inteligible es ya portador de ese programa utópico, en la mejor acepción del adjetivo. Así, esa utopía encarnada opera como sustento y justificación radical de una forma de vida político-filosófica. Bajo esa tesis socrático-platónica yace el supuesto de que, en el caso de que todos los integrantes de la polis a ser transformada encarnaran, en la medida de sus posibilidades, la utopía de la Polis Ideal —y, por ello mismo, idónea— se lograría la superación de la mórbida política tradicional. Y, claro está, si esa asunción del proyecto *República* sólo se da en

---

<sup>249</sup> A. Lacks, *op. cit.*, p. 20. Llama la atención que la conciencia del "valor intrínseco" que se reconoce a ciertas propuestas del socratismo platónico no sea óbice para su desdén, en aras de la asignación de un mayor relieve a una obra que, como *Leyes*, sería inconcebible sin su antecedente mayor: *República*.

<sup>250</sup> G. Reale, *op. cit.* p. 267.

un reducido grupo, sus metas ético-políticas se cumplen en un grado significativo, puesto que, por pocos que sean sus promotores, están prácticamente 'condenados' a ejercer siempre una política justa. Siempre será preferible esto a la ausencia total de alternativa frente al *ancien regime* del caso. De acuerdo con esto, el sentimiento utópico de la vida subyacente en la doctrina en referencia tiene un carácter claramente constructivo, completamente ajeno a toda potencial deriva distópica.

Además, la videncia del modelo político eidético y la consiguiente asunción del proyecto *República* va más allá de ser una experiencia teórica personal, confinada en las lindes de la actividad teorética: comporta el grave compromiso ético-político de concretarlo en esta Tierra: consagrar la vida a la labor de imitar el paradigma formal de polis justa, hasta donde ello sea posible, en un orden político humano. Se trata de un mandato claramente derivado de las implicaciones de la Alegoría de la Caverna. Tras haber descubierto la diferencia entre las imágenes ilusorias y las formas verdaderas, luego de haber discernido la luz auténtica en contraste con la mediocre luminiscencia dentro de la gruta, en suma: después de haberse liberado de la mala vida 'espeleográfica', el agente de tal hazaña ética —el filósofo— será obligado a regresar a la cueva de la que salió, a 'hacer política', a ayudar a quienes todavía siguen atrapados en aquella atmósfera de oscuridad y luz residual, a vivir la misma experiencia iluminadora y liberadora que ellos. Este imperativo confiere a la política socrático-platónica una tonalidad soteriológica: la filosofía es, a fin de cuentas, salvación del alma de todo aquel que la encarne, hasta donde pueda, en una vida comprometida con ella: una vida filosófica. De acuerdo con el texto de *República*, esto implica un proceso integrado por estos momentos: 1. obligar a quienes muestren dotes y vocación filosófica a ejercitarse en la dialéctica, 2. hacer que recorran la ruta de acceso a la contemplación del Bien absoluto y permanecer en ello el tiempo necesario y, una vez cumplido lo anterior, 3. forzarlos a descender a la caverna, de modo que ahora se habitúen a contemplar las tinieblas y, así, puedan compartir con los "prisioneros" que allí radican "sus trabajos y recompensas, sean éstas insignificantes o valiosas".<sup>251</sup>

El tono coactivo de ese mandato es deliberado. Sócrates demuestra tener conciencia de que la conquista ética que supone la liberación de los males de la caverna puede inducir a la complacencia y al regodeo por parte del filósofo, con lo que esto comporta de posible egoísmo. En consecuencia, para el socratismo platónico, 1. resulta obligante que el filósofo así emancipado tenga en cuenta que el proyecto *República* —eso que en el diálogo es nombrado

---

<sup>251</sup> Platón, *República* (*passim* 519c-520d), pp. 345-346.

como "nuestra ley"— no se mueve por el propósito de procurar que "una sola clase lo pase excepcionalmente bien en el Estado", sino tratar que "esto suceda en todo el Estado, armonizándose los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza, haciendo que unos a otros se presten los beneficios que cada uno sea capaz de prestar a la comunidad"<sup>252</sup> y 2. lo mejor para el Estado idóneo proyectado es que los verdaderos filósofos ("*alethos philosophoi*"),<sup>253</sup> en general, despreciadores de la política, sobre todo porque conocen las satisfacciones que les depara la vida filosófica, se consagren al bien común ejerciendo la política del Bien, de manera que cierren el paso a las ambiciones de los "enamorados de la política", es decir: quienes están gobernados por la pulsión de gobernar. El hecho de permitir que los aspirantes espontáneos —los agentes 'naturales' de la voluntad de dominio— copen el espacio de la praxis política es una garantía cierta de inestabilidad y conflicto, pues "siempre habrá adversarios que los combatan".<sup>254</sup> De ahí, que el proyecto *República* propugne un orden político donde las aspiraciones personales de poder no tengan cabida y, por el contrario, se obligue a los filósofos genuinos, dueños de la *techné* específica de la política, a poner éste en práctica aun contra su voluntad.

Aun cuando Platón no lo dice, nada impide inferir que el proyecto *República*, cuyo sentido general se ha tratado de esclarecer en las páginas precedentes, no está destinado a la exclusiva salvación ético-política de un sector social ni de un Estado específico: la Atenas que se regeneraría en la medida en que superara las 'enfermedades' y las debilidades decadentes que acarreó a su seno la mala política y las guerras de trasfondo imperial. Sería francamente absurdo limitar los alcances del programa en referencia a una sola polis, por mucho que apareciera como el centro fáctico de su concreción, en el plano discursivo. En todo caso, cabe suponer con fundamento que la instauración efectiva de un orden político ciertamente justo, en la capital cultural de la Hélade, habría de ejercer, en la imaginación de Sócrates y Platón, la función de un modelo —no importa si de segundo orden— en la realización terrenal del Modelo de la Justicia, aparte de que la existencia de personas que compartieran la 'utopía encarnada' sería la mejor prueba de la necesaria 'extralimitación' del proyecto: de su raigal condición humana; por ende, ecuménica, universal.

Si lo expuesto hasta aquí vierte luz suficiente sobre los alcances, la profundidad, la radicalidad humana de la república socrático-platónica, ello puede ayudar a comprender la necesidad de su realización, en un grado acorde con las posibilidades de las mujeres y hombres que asuman las exigencias y

<sup>252</sup> *Ibid.* (519e-520a), pp. 345-346.

<sup>253</sup> *Ibid.* (540d), p. 247 de la edición de *República* de Antonio Gómez Robledo.

<sup>254</sup> *Cf. ibid.* (521b), p. 347.



compromisos de la vida filosófica. De otro modo, si el proyecto *República* resultara definitivamente irrealizable, cabría concluir que el mundo es irredimible —y aun irremediable— y sólo nos quedaría abrazar alguna religión o alguna doctrina radicalmente ascética o resignarnos a lo existente o suicidarnos.

**EL PROYECTO *REPÚBLICA***

El mejor género de vida consiste en vivir y  
morir practicando la justicia y todas las demás virtudes.  
Platón, *Gorgias* (527e)

A Sócrates y Platón les urge proponer un proyecto político alternativo a las estructuras de poder que han conocido y padecido. *República* es el diálogo en el que Platón ofrece las bases de un programa pretendidamente capaz de superar tal orden de cosas, en términos de qué se debe hacer, quién ha de acometer esa tarea y cómo debe hacerlo.

Los contenidos de *República* —el primer gran programa político del socratismo platónico—<sup>255</sup> remiten a dos procesos diferentes, aunque concomitantes: 1. la resignificación de prácticas y relaciones político-sociales existentes y, en su caso, la ruptura con respecto a ellas y 2. la deducción o fundamentación rigurosa de cada una de las propuestas socrático-platónicas decisivas. En la raíz de *República*, late una doble voluntad: la de 'revolucionar' —como se dirá, a partir del siglo XVIII— el orden establecido y la de ofrecer opciones alternas, con base en argumentos sustentados en las más exigentes operaciones de la razón. De esa manera, el socratismo platónico procura instaurar una realidad comunitaria que reproduzca, en el mundo sensible, el Estado modélico —eidético— dividido por las almas mejor dotadas en el mundo inteligible.

Un caso que ilustra con singular nitidez ese proceder platónico es el que se refiere a dos audaces propuestas estrechamente vinculadas entre sí: la igualdad político-filosófica entre hombres y mujeres y la comunidad de mujeres, hombres e hijos. A reserva del detallado examen de los aspectos esenciales de tales 'leyes', en la sección concerniente a la manera de realizar el proyecto *República*, conviene destacar la llamativa cautela con que Sócrates emprende la labor de justificarlas. Obsérvese cómo el libro V de *República* empieza con un tenso forcejeo entre Sócrates y sus interlocutores Glaucón, Adimanto, Polemarco y Trasímaco, a propósito de la negativa de aquél a fundar las referidas medidas político-sociales. Éstos acusan al filósofo de escamotear la consideración de tales asuntos, al tiempo que Sócrates trata de asentar su posición reticente en tres razones: 1. se trata de iniciativas cuya posibilidad será puesta en duda, 2. su pertinencia como efectivamente "lo

---

<sup>255</sup> El segundo, claro está, es el que contienen las páginas del último diálogo (a duras penas) elaborado por Platón en su senectud: *Leyes*.

mejor" estará asimismo en entredicho y 3. parecerá que sólo responden a deseos de sus proponentes.<sup>256</sup>

La actitud de Sócrates, en este caso, pone de relieve la grave colisión que la igualdad hombres-mujeres y la comunidad de mujeres, hombres e hijos comportan para el orden político-social y las tradiciones atenienses. Sócrates demuestra estar plenamente consciente de que el trato igualitario entre hombres y mujeres está "contra lo acostumbrado".<sup>257</sup> Con razón, Víctor Hugo Méndez Aguirre advierte que "el libro quinto [de *República*] propone ideas revolucionarias para su época, en lo atinente a las mujeres".<sup>258</sup> El filósofo sabe bien que tal propuesta colide frontalmente con la tradición ateniense que impone a las mujeres "quedarse en casa, como si estuvieran incapacitadas por obra del parto y la crianza de los cachorros".<sup>259</sup> Es imposible que el socratismo platónico no sienta el peso de una tradición social-cultural que, como recuerda Leticia Flores Farfán, en una ágil síntesis etnográfica, figuró a la mujer como una "calamidad ambigua" —a la vez apetecible y detestable—, en general poco o mal dotada de atributos morales e intelectuales, 'ontológicamente' determinada para la sumisión a los varones —se trate de padre, marido o hijo— y ajena a la libertad, confinada en el ámbito familiar y limitada a concebir, parir y criar ciudadanos libres... en suma: un ser claramente situado por debajo de la escala antropológica del hombre griego prototípico.<sup>260</sup> En suma: Sócrates ostende la más clara conciencia de la gravedad de lo que estos asuntos implican, cuando invoca a Adrastea, "una diosa que castigaba a los orgullosos"<sup>261</sup>, justo antes de hacer esta severa advertencia: "Considero [...] que llegar involuntariamente a ser asesino de alguien es una falta menor que la de engañarlo respecto de las instituciones nobles, buenas y justas."<sup>262</sup> Estas palabras denotan, a un tiempo, la certidumbre del filósofo sobre los efectos político-sociales innovadores, 'revolucionarios', de esas 'leyes' que habrán de regir en la nueva polis socrático-platónica y su pre-visión de las resistencias con las que serán recibidas por quienes se identifiquen con la tradición. Pese a que se trata de realidades político-sociales "nobles" y "justas", tales

---

<sup>256</sup> En principio, las resistencias y vacilaciones de Sócrates se refieren a la comunidad de mujeres y niños, como se observa en las páginas 450c-d de *República*; pero, a partir de 451d, se advierte con claridad que también tienen que ver con la igualdad político-social —así como de vida filosófica— entre las mujeres y los hombres que habitan la nueva polis socrático-platónica.

<sup>257</sup> *Ibid.* (452a), p. 249.

<sup>258</sup> V. H. Méndez Aguirre, "Axiotea en Calípolis (Las mujeres en la *República* de Platón)", p. 106.

<sup>259</sup> Platón, *República* (451d), p. 248.

<sup>260</sup> Cf. L. Flores Farfán, *En el espejo de tus pupilas. Ensayos sobre la alteridad en la Grecia antigua, passim* pp. 65-88.

<sup>261</sup> Platón, *República* (451a), p. 247. Esa noticia sobre la diosa Adrastea aparece en la nota 1 del libro V de *República*, en la edición empleada para el presente trabajo.

<sup>262</sup> *Ibid.* (451a), p. 247.

instituciones deben ser negadas y superadas, si de veras se pretende erigir un Estado nuevo, y eso es una segura fuente de conflicto. Junto a esa convicción, está el sentido de responsabilidad de Sócrates, como se echa de ver en el momento en que advierte que, además de las esperables reacciones de los más diversos oponentes, toda tentativa en pro de las propuestas en referencia implica la posibilidad de "fracasar con respecto a la verdad", con lo que puede suceder que "no sólo caiga yo, sino que arrastre en mi caída también a mis amigos en relación con cosas con las que menos conviene errar."<sup>263</sup>

Frente a tales peligros e inconvenientes, que inhiben la labor especulativa del filósofo o, al menos, le imponen la prudencia en grados elevados en extremo, las previsibles burlas de los "graciosos", al presenciar a las mujeres practicando gimnasia desnudas, igual que los hombres, con independencia de su belleza y de su edad,<sup>264</sup> apenas rebasan las lindes de lo pueril y lo anecdótico. Así, Sócrates despacha esas reacciones esperables con una admonición a tono con su ideario ético: quienes ridiculicen los ejercicios gimnásticos que las mujeres emprendan en igualdad de condiciones que los hombres, en virtud del reconocimiento de la equidad entre ambos géneros, evidenciarán haber perdido de vista la verdad y la justicia —también la más radical belleza— que yace en el fondo de esa nueva ley igualitaria y ponen de manifiesto "que es un tonto aquel que considera ridículo otra cosa que el mal". Para Sócrates, el único modelo de belleza es el bien y quienes, sin percatarse de ello, escarnecen las medidas y acciones que se ajustan a la razón y al bien, no han podido salir del coto de maldad y locura en el que despliegan sus existencias.<sup>265</sup>

Ese momento o componente impugnador del discurso socrático-platónico —que se registra aquí a título de mero ejemplo— confirma otros en los que también salta a la vista su vocación de ruptura con las tradiciones más influyentes. Al respecto, puede citarse el pasaje en el que Sócrates se dirige a Polemarco en estos términos: "...parece que, para ti, como para Homero y para Simónides, la justicia es un modo de robar, bien que para provecho de los amigos y perjuicio de los enemigos."<sup>266</sup> Por muy grande que sea el prestigio de los poetas Homero y Simónides y, por ello mismo, ejerzan una influencia ética y política fenomenal, desde el punto de vista socrático, se impone objetar ese poder y garantizar su anulación en el proyecto de nuevo Estado —que también lo es de nueva vida— propuesto en *República*. Por lo demás, esa reconvención contra la más prominente figura de la poesía griega se ratifica, con nuevos

---

<sup>263</sup> *Ibid.* (451a), p. 247.

<sup>264</sup> *Cf. ibid.* (452a-d), pp. 249-250.

<sup>265</sup> *Cf. ibid. passim* (452d-e), p. 250.

<sup>266</sup> *Ibid.* (334b), p. 69.

argumentos, en el último libro de *República*. Allí, Sócrates deja entrever que no halló un recurso argumental mejor, para demoler el poder político, ético y pedagógico de la poesía tradicional helénica que la aniquilación de su principal exponente, Homero, en tanto que encarna como nadie el hecho de que la poesía —esto es: el arte en general— genera frutos que están doblemente alejados de la verdad de las cosas: son imitaciones de imitaciones.<sup>267</sup> Sobre este particular, Sócrates no puede ser más contundente: "...todos los poetas, comenzando por Homero, son imitadores de imágenes de la excelencia y de las otras cosas que crean, sin tener nunca acceso a la verdad."<sup>268</sup> Afirmación que el filósofo dejada sentada, después de haber colocado en el mismo plano negativo a Hesíodo, otro exponente primordial de la tradición poética griega.<sup>269</sup> El socratismo platónico establece, así, que aquellos a quienes las sociedades helénicas consideraban sabios poseedores de verdades orientadoras de la vida de cada griego están, por el contrario, raigalmente impedidos de acceder a la verdad.

Pero acaso el obstáculo principal para asumir una postura y, sobre todo, dar forma a una propuesta político-social como la de la comunidad de mujeres, hombres e hijos —y, de manera implícita, la de la equidad de géneros— está en la ignorancia, en el no-saber en torno a sus bases y pertinencia. Sócrates, en un comienzo, no muestra ningún entusiasmo por defender tales medidas, porque como él mismo confiesa, "no es fácil exponer tal tema [...] pues arroja muchas dudas aún de lo que hemos descrito hasta ahora"<sup>270</sup> y, tal como se lo dicta su prudencia heurística, "exponer teorías, cuando aún se duda de ellas y se las investiga [...] es temible y peligroso".<sup>271</sup> Esa actitud del filósofo puede resultar más llamativa, si se tiene en cuenta que la llamada 'comunidad de mujeres' —que, en el fondo, implica también la de hombres— era una realidad en algunos pueblos del Mediterráneo. Sin ir más lejos, Aristóteles, en su *Política*, refiere que tenía noticias de que "algunas gentes de la Libia superior tienen sus esposas en común..."<sup>272</sup> Es esa 'docta ignorancia' la que impulsará a Sócrates a incoar y desplegar una nueva etapa de un proceso dialéctico que, finalmente, derivará en la fundamentación necesaria de las 'leyes' en referencia. De ese modo, el Sócrates platónico proyecta el ya registrado momento impugnador del programa político que promueve en un momento constructivo, propositivo, sustentado en un ejercicio concreto del método dialéctico. Las medidas en cuestión deben ser

<sup>267</sup> Cf. *ibid.* (599b-e), p. 463-464.

<sup>268</sup> *Ibid.* (600e), p. 466.

<sup>269</sup> Cf. *ibid.* (600d), p. 466.

<sup>270</sup> *Ibid.* (450c), p. 246.

<sup>271</sup> *Ibid.* (450e-451a), pp. 246-247.

<sup>272</sup> Aristóteles, *Política* (1262a), p. 717.

bien fundadas: Sócrates debe ser capaz de forjar los argumentos que las justifiquen, según el sentir de sus exigentes interlocutores.

Sócrates termina accediendo a satisfacer esa exigencia, para lo cual el filósofo, empieza con una prevención de índole metódica: "...que una vez completada la actuación masculina, se cumpla a su vez la femenina".<sup>273</sup> Esa ruta heurística impele a Sócrates a retomar la analogía entre la figura de lo que finalmente se asumirá como gobernante-filósofo o rey-filósofo y la de los "guardianes de ganado".<sup>274</sup> Esta previsión es de suma importancia de cara a la fundamentación de la equidad intergenérica y de la comunidad de mujeres, hombres e hijos, en virtud de que apunta a su justificación y legitimación conforme con la fisis. Analogar el proceso de formación de los agentes que habrán de edificar, sostener y dinamizar el nuevo Estado con el de la crianza de animales abre la posibilidad de reconocerle una pertinencia total —en tanto que natural (concerniente a la fisis): supremamente real— a la igualdad de funciones comunitarias y políticas de mujeres y hombres y a la elemental eugenesia o 'aristogenesia' —generación de 'los mejores'— que confiere sentido a la comunidad de mujeres, hombres e hijos. Ello no sólo en el plano de la acción político-social, sino en el de la educación y el de la alimentación, tomando en cuenta la evidencia de una fuerza muscular mayor en los miembros del género masculino. En el medida en que algo análogo sucede en los procederes de las jaurías de perros de raza y en la mejor crianza de ganado, tales propuestas político-sociales se colocan en el orden de la fisis: ostenden algún grado o son un avatar de la realidad absoluta y eso las justifica de pleno.<sup>275</sup>

El paso heurístico anterior no exime al pensador de su obligación de continuar con el proceso dialéctico, por lo que Sócrates avanzará de inmediato en la consideración de la posibilidad de realización efectiva de tales medidas.<sup>276</sup> Además, "debemos abrir el debate [sobre] si la naturaleza humana femenina es capaz de compartir con la masculina todas las tareas o ninguna o si unas sí y otras no." También sobre si, entre las actividades que pudiesen compartir, se halla la guerra.<sup>277</sup>

Una vez planteado ese problema —otro paso de cariz metódico— Platón pone a Sócrates a ejercer un artilugio relativamente frecuente en sus diálogos: dar voz a un interlocutor ficticio, que discutiría con quienes como el filósofo mismo defienden la idea de la igualdad intergenérica. Sin cebarnos en

---

<sup>273</sup> Platón, *Ibid.* (451c), p. 247.

<sup>274</sup> *Ibid.* (451c), p. 248.

<sup>275</sup> Cf. *ibid.* (*passim* 451c-e), p. 248.

<sup>276</sup> Cf. *ibid.* (452e), p. 250.

<sup>277</sup> *Ibid.* (452e-453a), p. 250.

detalles, en esta exposición meramente ilustrativa del proceder heurístico de Sócrates, baste con registrar cómo, a instancias de lo que aduce el referido oponente, el filósofo 'salta hacia atrás', al recordar lo dicho en el libro segundo acerca de la más rigurosa división del trabajo: será mejor que cada persona ejerza un solo oficio<sup>278</sup>, con lo que puede replantear el problema de la diferencia entre la naturaleza de la mujer y la del hombre.<sup>279</sup>

Este nuevo paso pone en crisis la coherencia del discurso socrático-platónico, pues ya habían acordado, Sócrates y sus interlocutores, que al margen de las diferencias de naturaleza, tanto hombres como mujeres debían efectuar tareas iguales.<sup>280</sup> Ese momento crítico del discurso en marcha impone una revisión del mismo, a partir de la cual Sócrates pone de bulto el error de cariz erístico —por ende, sofístico— que él mismo y quienes lo acompañan en el diálogo han venido cometiendo sin darse cuenta: no haber examinado "lo que se dice distinguiendo especies", no haber pensado "la especie de la diferencia o de la identidad", haber recurrido a "argucias, no a argumentos".<sup>281</sup> Con la conciencia de esa falla, Sócrates reorienta el diálogo con Glaucón, hacia una preconclusión importante: en la consideración de las distinciones y afinidades de naturaleza entre ambos géneros, "no ha quedado demostrado que la mujer difiere del hombre" en los asuntos relativos a la vida comunitaria: la política.<sup>282</sup>

De ese modo, se abre paso a la etapa concluyente de la argumentación socrático-platónica en la que el punto de atención es la existencia o no de alguna actividad humana "donde el sexo masculino no sobresalga en todo sentido sobre el femenino".<sup>283</sup> Dado que, en el ámbito de las actividades político-comunitarias, no aparece nada que pruebe una superioridad masculina, cabe colegir que no hay ocupación relativa a la dinámica de la polis que se le deba adjudicar a la mujer por ser mujer y al hombre por ser hombre, dado que "las dotes naturales están similarmente distribuidas".<sup>284</sup> De esto se deduce, a su vez, que es impropio encomendar todas las tareas políticas a los hombres y ninguna a las mujeres. Cae de suyo, entonces, que se debe "asignar a las mismas naturalezas las mismas ocupaciones",<sup>285</sup> lo que sustentaría la tesis de la igualdad intergenérica que Sócrates viene proponiendo, sin dejar de reconocer, en todo momento, la mayor fuerza física

---

<sup>278</sup> *Ibid.* (370b), p. 123.

<sup>279</sup> *Ibid.* (453b), p. 251.

<sup>280</sup> *Ibid.* (453c), p. 251.

<sup>281</sup> *Ibid.* (*passim* 454a-b), p. 252.

<sup>282</sup> *Ibid.* (454e), p. 253.

<sup>283</sup> *Ibid.* (455c), p. 254.

<sup>284</sup> *Ibid.* (455d), p. 254.

<sup>285</sup> *Ibid.* (456b), p. 255.



de la que, en general, disponen los hombres.<sup>286</sup> Es la igualdad onto-antropológica de hombres y mujeres lo que sustenta la reivindicación socrático-platónica de una igualdad ético-política a todos los niveles entre ambos géneros. Así, se podrá afirmar con Proclo que, una vez que Platón ha deducido que hombres y mujeres comparten una misma entidad esencial, están dotados también de las mismas virtudes por las que se les puede considerar igualmente aptos para la política.<sup>287</sup> De ese manera, como observa Carolina Figueroa León, "la mujer de la Calípolis ya no cumplirá sólo el rol de producir hombres para la polis..."<sup>288</sup>

A la luz del proceder heurístico de Sócrates, se concluye que, de cara al saber específico —arte y ciencia: *techné*— que exige el gobierno de la polis, no es posible hallar actividades, procedimientos, tareas, iniciativas... que no puedan ser efectuadas, por igual —salvo en aquello que comporte la aplicación de fuerza física— tanto por mujeres como por hombres. De esto debe inferirse, además, que las diferencias naturales entre mujeres y hombres no alcanzan a la condiciones de 'animales políticos' que ambos evidencian por igual, en virtud de que no han aparecido obstáculos o elementos en sentido contrario. En lo que hace al orden comunitario, hombres y mujeres tienen idéntica naturaleza, lo que a su vez confiere una firmeza teórica poco menos que inquebrantable a la tesis socrático-platónica de la igual intergenérica.

La anterior síntesis de los procederes heurísticos emprendidos por Sócrates, en torno a la equidad intergenérica, en su carácter de simple ejemplo, pone en evidencia que, en general, el socratismo platónico no propone opciones de buena política como expresión caprichosa de meros deseos. En general, aunque de maneras muy diversas —porque el despliegue de la dialéctica no se ciñe a una sola modalidad y, más bien, sustenta procesos irrepetibles, relativos a un único objeto de pensamiento— el esquema que cimienta el proceso de concepción de una iniciativa política alterna, por parte del Sócrates platónico, incluye un componente crítico, negativo, de ruptura en un grado determinado, como momento que anticipa y sostiene la deducción del correspondiente elemento propositivo, programático, constructivo.

Sobre esa doble base —esas dos vertientes de la filosófica responsabilidad de dar razones: la negativa y la positiva—, en general, el socratismo platónico aspira a cimentar un Estado, una estructura comunitaria, determinado por un referente físico siempre demediado —en tanto que sólo

<sup>286</sup> Afirmaciones como la de Amalia González Suárez, en el sentido de que "la debilidad de la mujer a la que se salude en *República* radica [...] en su incapacidad para ser feliz en la justicia" no hallan soporte en el texto platónico. (*Lo femenino en Platón*, p. 183.)

<sup>287</sup> Cf. Proclo, *Commentaire sur la République*, v. II, p. 40.

<sup>288</sup> C. Figueroa León, "Igualdad de hombres y mujeres en la Calípolis platónica", p. 126.

puede ser imitación de la polis paradigmática— y una facticidad raigalmente limitada por ese déficit ontológico y que se configura en virtud de las prácticas y relaciones interhumanas permanentes, que fluyen en el espacio público, es decir: en las instancias políticas y judiciales, en el sistema económico, en la vida religiosa y en el orden de las actividades educativa y cultural. Desde la perspectiva socrático-platónica, en último término —colocados, pues, en un plano de cariz fenomenológico— el mundo de la vida humana se articula como interconexión regular de quienes hacen las cosas, quienes las usan y quienes las 'imitan';<sup>289</sup> agentes comunitarios que, al margen de las distinciones de género, habrán de dinamizar tales relaciones según el papel de gobernantes y gobernados, sin que aquéllos encarnen una voluntad de dominio y nada les confiera una superioridad social y/o política ni privilegio alguno. La racionalidad de ese orden se funda en la racionalidad de las personas que lo constituyen, con su forma de vida adecuada y con sus regulares interrelaciones regidas por la justicia. Ese sustrato racional de la nueva polis hará de contrapeso efectivo incluso ante la falla ontológica constitutiva de todo lo que existe en el mundo sensible —incluidas las formaciones políticas. De acuerdo con lo que observa Sócrates, en el libro X, "las mismas cosas parecen curvas o rectas según se las contemple dentro del agua o fuera de ésta o cóncavas y convexas, por el error de la vista en lo relativo a los colores, y es patente que se reproduce todo ese tipo de perturbación en nuestra alma. Y es a esa dolencia de la naturaleza que se dirige la pintura sombreada —a la que no le falta nada para el embrujamiento—, la prestidigitación y todos los demás artificios de esa índole." La "dolencia de la naturaleza" a la que alude Sócrates, así como las referidas "perturbaciones de nuestras almas", también determina la vida política y, del mismo modo en que ante aquéllas operan positivamente "el medir, el contar y el pesar" —en suma, las operaciones de la razón— igualmente lo han de hacer frente a la dinámica de la polis, en general.<sup>290</sup>

*República (Politeia)* es, justamente, el nombre del primer gran programa en el que el socratismo platónico da las razones en torno a qué hacer, por parte de quién y cómo, para erigir la comunidad-Estado, el mundo de la vida, en el que las deficiencias ontológicas que nos afectan como humanos se reduzcan a su mínima expresión posible, sin descartar del todo la concreción de algún avatar de la perfección política.

---

<sup>289</sup> Cf. Platón, *República* (601d), p. 467.

<sup>290</sup> *Ibid.* (*passim* 602c-d), p. 469.

### III. *Qué hacer*

La pregunta sobre qué hacer para instaurar la buena política, el Estado comunitario justo, en Atenas —y Platón no se expresa en contra de la posibilidad de que también en el mundo— es respondida por el autor de *República*, prácticamente por medio del diálogo tomado en conjunto. Ello no impide fijarse en ciertos pasajes, en los que la idea socrático-platónica de la política se dibuja al menos con algunos trazos básicos. Por ejemplo, al comienzo del libro octavo del diálogo, Sócrates expone una síntesis acaso demasiado limitante de la polis alterna que ha venido propugnando. Conviene reproducirla *in extenso*, por cuanto permite un acercamiento inicial a la propuesta política del socratismo platónico: "Hemos convenido [en] que el Estado que haya de alcanzar la más elevada forma de gobierno debe contar con la comunidad de mujeres, la comunidad de los hijos y la educación íntegra ha de ser común, del mismo modo que las ocupaciones en común, tanto en la guerra como en el paz, y sus reyes han de ser los que se hayan acreditado como los mejores respecto de la filosofía y respecto de la guerra. [...] También quedamos de acuerdo en que, una vez puestos en funciones. los gobernantes conducirán a los soldados y los instalarán en moradas tales como las que hemos descrito, no teniendo nada en privado, sino todo en común. [...] pensábamos, al menos, que no deberían poseer nada de lo que poseen ahora los demás gobernantes, sino que, como atletas de la guerra y guardianes, recibirán de los demás, a modo de salario por su servicio como guardianes, el alimento que para ello requieran anualmente, debiendo ocuparse de sí mismos y del Estado."<sup>291</sup>

Las líneas precedentes pintan un cuadro demasiado limitado de la nueva polis socrático-platónica, aunque ciertamente ponen a descubierto algunos de sus rasgos esenciales. Quienes han visto en *República* un programa comunista, tienen en pasajes como el citado referencias de innegable peso y valor. Pero, desde luego, el Estado justo que socratismo platónico trama es una entidad mucho más compleja y ostende muchas otras dimensiones, aun cuando se ha forjado, como idea, en oposición a la 'ciudad enferma', la 'polis febril', la urbe llena de colorido, agitación, amplios espacios para la participación política pública y para los cultos religiosos, variedad de formas de vida (no todas defendibles, desde el punto de vista ético), claros contrastes entre la vida pública y la privada, extensa oferta de mercaderías y servicios, riqueza de expresiones culturales (la sofística, la filosofía y las artes), agentes políticos en general bastante articulados dinamizando una constante lucha de intereses —

---

<sup>291</sup> *Ibid.* (543a-c), p. 378.

una lucha de clases— que siempre está ahí como potencial *stasis*, presencias de otras civilizaciones —como los esclavos y los metecos—... en suma: algo mucho más difícil de asir, desde el punto de vista teórico, que el "Estado de cerdos" que Glaucón delata con aversión, en el análisis político-social y en la trama programática alternativa emprendidos por Sócrates, al comienzo de *República*.<sup>292</sup> Por eso, hay que ir más allá de las líneas citadas, si se quiere acceder a una repretación más acorde con el proyecto de nuevo Estado que impulsa el socratismo platónico.

Ya en el primer tercio del libro IV de *República*, Sócrates parece considerar que cuenta con suficientes bases para la nueva *politeia* — constitución o Estado— que ha venido proponiendo y que puede proceder a fundarla y edificarla, bajo el amparo de Apolo.

En lo que podría asumirse como una importante evidencia —no la única, ni mucho menos— de la dimensión pragmática que también signa al proyecto *República*, es decir: como expresión notoria de que éste no responde a alguna elucubración enrevesada, fantasiosa y lúdica, aderezada a capricho en la retorta del socratismo platónico, sino a la más seria intención de instaurar un orden político-social alterno al existente en la Atenas de los siglos V y IV, Sócrates estima —a la altura del cuarto de los libros que integran el diálogo en referencia— que existen las condiciones para que Apolo instruya "las primeras ordenanzas" —a la sazón, "las más importantes y bellas"— de la nueva polis.<sup>293</sup> Las medidas y normas que habrá de promulgar el dios que reside en Delfos, apuntarán a "la fundación de templos, la institución de sacrificios y otros servicios a los dioses, a los demonios y a los héroes, así como de tumbas a los difuntos y cuantos honores deban rendirse a los del más allá, para que sean propicios."<sup>294</sup> Tratándose de los más importantes y urgentes actos fundacionales de la nueva polis, Sócrates se va a mostrar cauteloso, pues "de tales cosas no sabemos nada al fundar el Estado",<sup>295</sup> y advierte que no se dejará llevar por ningún otro exégeta que el propio padre de todos los exégetas, es decir la deidad ya mencionada. Estos breves pasajes ponen en evidencia: 1. la importancia decisiva del sistema religioso, de cara a la organización de la vida política y 2. la conciencia socrática de la enorme dificultad que comporta la constitución del orden de justicia que proyecta, sin que ello sea óbice para tratar de concebirlo lo mejor posible y de erigirlo. El espacio cultural es una parte primordial del espacio público en su conjunto, puesto que, en los pueblos helénicos, las relaciones políticas y las obligaciones

---

<sup>292</sup> Cf. *ibid.* (372d), p. 127.

<sup>293</sup> *Ibid.* (427b), p. 213.

<sup>294</sup> *Ibid.* (427b), p. 213.

<sup>295</sup> *Ibid.* (427b-c), p. 213.

religiosas son indisociables. De ahí que fundar la polis nueva equivalga, en lo esencial, a dar los primeros pasos en la adecuada organización de las estructuras que hagan posible y canalicen el comercio con los poderes divinos. Lo demás deberá girar alrededor de ese eje y su concreción podrá ser guiada por la luz de Apolo. No sería descabellado considerar que todo el proyecto *República*, al menos, a partir del libro IV, registra esa labor de concepción y articulación del nuevo Estado socrático-platónico, en estricto apego a exigencias heurísticas de cariz marcadamente apolíneo, presupuesto que 'prelegitima' el proceso mismo de elaboración del proyecto en referencia y confiere una patente de validez a todo afán por realizarlo.

La referencia a lo divino 'prelegitima' —esto es: valida con anticipación, desde antes de su presentación— un proyecto político como el que se trae entre manos el socratismo platónico. De ahí que, cuando en una de las etapas del proceso de dilucidación dialéctica de la justicia, Sócrates y Glaucón concluyen que ésta consiste en que cada una de las clases que hay en el Estado haga lo que le corresponde<sup>296</sup>, el filósofo declare con notoria satisfacción: "...se ha cumplido perfectamente nuestro sueño, por el cual [...] presentíamos que, tan pronto como comenzáramos a fundar el Estado, conforme a alguna divinidad, daríamos con un principio y un molde de la justicia." Y, claro está, legitimar algo cuando todavía no ha adquirido forma es la garantía de que, en el momento en que esto suceda, contará con una incuestionable justificación. Una legitimación *a priori* lo es, también, *a posteriori*. Ahora bien, en ese juego de efectos legitimadores se insertan las remisiones del proceso heurístico sobre el que descansa el proyecto *República* a referentes naturales —es decir: relativos a la fisis. El recurso socrático-platónico a la idea heraclíteica de una fisis-logos como realidad absoluta y, por ende, como fundamento real de la naturaleza existente, también avala ontológicamente el programa socrático-platónico. En contra del naturalismo espontaneísta de un Trasímaco o un Calicles, el socratismo articula, con dificultad pero con rigurosa efectividad teórica, una representación de la fisis como *arché*: principio indeterminado de todo lo que de bueno, bello, verdadero, armónico, equilibrado, libre... llegue a existir en el mundo. En una de las derivaciones de esa visión de la fisis, que puede ser vista como 'extrema' y curiosa a la vez, Sócrates le explica a Glaucón que "es un rasgo exquisito de la naturaleza del perro el de ser verdaderamente amante del conocimiento, o sea, filósofo."<sup>297</sup> Cabe entender esa manera de 'leer' la naturaleza, en sus expresiones más primarias, como un recurso metódico destinado a descubrir el fondo de la fisis incondicionada en existentes determinados, con lo que las analogías entre lo

<sup>296</sup> Cf. *ibid.* (443b), p. 239.

<sup>297</sup> *Ibid.* (376a-b), p. 133.

humano y lo zoológico pueden adquirir validez teórica. Así, en la medida en que ciertas prácticas y relaciones ejercidas por mujeres y hombres sean equiparables a o proyectables en proceder visibles entre algunos animales, podrán estar expresando algún modo del impulso determinante, objetivador, de la fisis: verse como un avatar humanizado de la realidad absoluta, de forma análoga a como sucede con otros especímenes del reino animal. Sobre esa lógica construye Sócrates las primeras figuraciones del guardián-gobernante-filósofo en *República*, como puede constatarse en el libro II del diálogo, donde la referencia de los atributos que se le reconocen a aquél son —sobre todo, pero no únicamente— "los perros de raza". Por eso, cuando Sócrates va perfilando la imagen de quien tendrá las responsabilidades políticas más graves y complejas, con apego a ese referente canino, puede sentirse tranquilo y satisfecho, pues "nuestra búsqueda de un guardián de esa índole no va contra la naturaleza."<sup>298</sup>

La efectividad heurística de esa analogía entre el animal humano y los otros —concretamente, los perros— ya ha sido parcialmente evidenciada en las líneas que ya se han dedicado a fundar la propuesta de la igualdad entre hombres y mujeres y la de la comunidad de mujeres, hombres e hijos. En el capítulo subsiguiente, se examinará con más detalle, con miras a dejar lo mejor sentado posible las características del 'sujeto político' que habrá de edificar y sostener la nueva *politeia* socrático-platónica. Puede afirmarse, en consecuencia, que el proceso socrático-platónico destinado a concebir la nueva polis opta, según el caso, por tomar como referencia a la divinidad (Apolo), a la humanidad concreta y a los animales no-humanos que convienen a la analogía con lo humano en actitudes y conductas (con preferencia, los perros). Esas tres posibilidades se inscriben en el plano de la mimesis —'imitación'— de la realidad política eidética, paradigmática, por ende: absoluta y divina. Las tres opciones expresan —directamente, en la que concierne a la divinidad (Apolo) y a formaciones humanas concretas e indirectamente, en la que se enfoca a ciertos animales— una fijación en lo divino, en la fisis, en lo real incondicionado. Ese proceder se aviene con la imagen del filósofo como "pintor de organizaciones políticas",<sup>299</sup> como "dibujante" que recurre al "modelo divino",<sup>300</sup> pero sin soslayar una humanidad de referencia existente. Platón describe así ese procedimiento: "[Los filósofos] realizarán la obra [de imitar el modelo político eidético] dirigiendo a menudo la mirada a cada una de ambas direcciones: hacia lo que por naturaleza es Justo, Bello, Moderado y todo lo de esa índole y, a su vez, hacia aquello que producen los hombres,

<sup>298</sup> Cf. *ibid.* (*passim* 374e-375e), pp. 131-132.

<sup>299</sup> *Ibid.* (501c), p. 321.

<sup>300</sup> Cf. *ibid.* (500e), p. 320.

combinando [...] distintas ocupaciones, para obtener lo propio de los hombres."<sup>301</sup>

De lo expuesto hasta aquí se desprende que Platón efectúa dos operaciones teóricas, cada una de las cuales, a su vez, contiene más de un componente. Una consiste en la impugnación de la realidad política existente y la consiguiente elaboración de la alternativa. La otra, en asumir miméticamente la realidad política paradigmática y su fondo ontológico, por el lado del apego a las referencias divinas en torno a lo político (tanto sobrehumanas como humanas), por el de la concreción cotidiana de las relaciones interhumanas y por el de la analogía entre lo humano y las expresiones más vivaces y espontáneas de la fisis en el proceder de ciertos animales.

Lo que sigue debe dar cuenta de la manera concreta en que Platón cubre el referido componente propositivo del proceso teórico que se registra en *República*.

Una característica resaltable en la propuesta socrático-platónica de nueva polis es la de una universalidad sustentada en un referente étnico concreto: el helénico. El primer proyecto de Estado surgido de la fragua teórica del socratismo platónico tiene una clara vocación universal y remite a la conciencia implícita de que no podrá serlo efectivamente, si renuncia a sus determinaciones de fondo griegas. Esto, sin más, no autoriza a hablar de un programa etnocéntrico —en concreto, helenocéntrico— pues el socratismo platónico no presenta signos de aspirar a ser calcado en el resto del planeta ni niega explícitamente la posibilidad de que se cumpla en lo esencial, en otro orbe civilizatorio. Ciertamente, esa omisión puede deberse a que la universalidad política y cultural no ha sido tematizada, en toda su amplitud, en la primera etapa de la implantación del socratismo. Esta otra limitación impele a pensar que, para Sócrates y Platón, el escenario idóneo de concreción de la nueva *politeia* es la Hélade, pero nada impide considerar que su raigal universalidad rebasa las limitaciones ideológicas de sus proponentes, en razón de la absolutez —por ende, universalidad plena— de su referencia ontológica: el modelo formal, inteligible, de Estado, de cuya visión es capaz el verdadero filósofo: el trazador de la ciudad más justa posible aquí en la Tierra. Una cosa es tener puestos los pies sobre la única tierra que el 'civilizador' —el constructor de *civitates*— conoce y ama a profundidad, la situación precisa desde la que imagina e intenta un mundo mejor, y otra pretender que se trate de un patrón rígido a ser copiado, sin miramiento de las determinaciones de cada localidad en el mundo, en caso de que se confirme como una opción

---

<sup>301</sup> *Ibid.* (501b), p. 320.

viable y, con ello, imitable. La universalidad del Estado socrático-platónico viene dada por su proximidad óptica al modelo eidético de polis absolutamente justa. En tanto que ideal y guía de la praxis política, este planteamiento tiene un alcance global y transcultural, puesto que en sus aspectos estructurales podría ser ensayado de forma crítica y creativa en cualquier formación social humana, en no importa qué orden civilizatorio. En consecuencia, incluso a pesar de las constricciones ideológico-culturales de Platón, de su etnocentrismo inconsciente, el proyecto *República* está destinado a ser un modelo universal, sin menoscabo de sus precisas determinaciones históricas. Así es como adquiere sentido el señalamiento que le hace Sócrates a Glaucón, en el sentido de que "es un Estado griego el que fundas".<sup>302</sup>

Al pensar en una nueva polis que se universaliza a partir de un inicial helenocentrismo —confirmando que no hay una polaridad insuperable entre lo humano local y lo humano universal— el socratismo platónico propone algunas pautas prácticas de constitución de una comunidad diferenciada. El ejemplo más a la mano, en ese sentido, está en las pautas de humanización de la guerra entre los propios pueblos helénicos, sitas en el libro V.<sup>303</sup> La política, en ese caso —a diferencia del trato con los enemigos 'bárbaros'— consiste, en primer término, en evitar la guerra entre los de "raza griega"<sup>304</sup> ("*tou hellenikou génou*") y, si esa opción deviene inexorable, la de guerrear teniendo en cuenta que, en su momento, habrán de actuar como helenófilos y reconciliarse,<sup>305</sup> sin caer en excesos como la esclavización, el despojo de cadáveres y afines, que sí estarán permitidos, cuando se trate de contiendas con otros pueblos.

Es en el contexto de esa comunidad diferenciada donde tomará cuerpo el proyecto *República*, aunque en un principio las referencias prácticas son, más bien, atenienses. Puede pensarse, entonces, que la dialéctica universalidad-localidad etnocéntrica opera conforme con un movimiento representable en términos de círculos concéntricos: un primer círculo conformado por la 'nueva Atenas' —concreción práctica de la Justicia, la Ciudad Bella (*Kallípolis*)— el segundo, integrado por la Hélade toda y el tercero, de carácter tendencial-potencial no procurado conscientemente, abarcando el resto de la humanidad. La consideración anterior se sustenta en la lectura de pasajes como éste, en el que Sócrates aclara a Adimanto que "una vez que la organización del Estado se pone en movimiento adecuadamente,

---

<sup>302</sup> *Ibid.* (470e), p. 278.

<sup>303</sup> *Cf. ibid.* (469b-471c), pp. 276-279.

<sup>304</sup> *Ibid.* (469c), p. 185 de la edición de A. Gómez Robledo.

<sup>305</sup> *Cf. ibid.* (470e-471a), pp. 278-279.



avanza creciendo como un círculo".<sup>306</sup> Cabe entender que Sócrates trama la irrupción del nuevo Estado, a partir de la plataforma en la que se asienta el viejo, pero no por una aniquilación violenta de éste, sino por una 'revolución' —recordemos que, en su sentido originario, esta palabra denota una rotación, un giro, una trayectoria circular— que se despliega en razón de una concatenación de actos, procesos y eventos como la que el propio Platón describe: "la crianza y la educación, debidamente garantizadas, forman buenas naturalezas y, a su vez, las buenas naturalezas, asistidas por semejante educación, se tornan mejores aún que las precedentes en las distintas actividades y también en la procreación, como sucede también con los otros animales."<sup>307</sup> Se trata, pues, de una transformación gradual, en el seno del viejo Estado, cuya garantía de pertinencia y legitimación 'fisicista' viene dada, una vez más, por la referencia al modelo zoológico: una alteración política, cuya progresividad no alcanza a anular una radicalidad, sustentada en la expansión y elevación pragmática indetenible del Bien. De ese modo, el socratismo platónico parece estar dando pie a una superación del socorrido contraste moderno entre reforma y revolución, entre avances políticos puntuales, limitados, ocasionales, y cambio de raíz. En tanto que principio y potencia de carácter cualitativo, el Bien, en su impulso al nivel y con el alcance que sea, sustenta un proceso cuya meta es la introducción e instauración de novedades ético-políticas, relaciones humanas no existentes con anterioridad: lo que en el léxico político de nuestro tiempo podría admitir el cognomento de 'revolución radical del Bien'.

Esa capacidad del Bien para permear las estructuras sociales, diseminarse por sus intersticios e instaurarse con firmeza puede ser inferida y comprendida, además, por contraste con el proceso análogo que también puede concretar el mal. En el libro IV de *República*, en un alegato que cuenta con la aprobación de Sócrates, Adimanto refiere que la ilegalidad y sus consecuencias ético-políticas resultan lesivas para la sociedad, en la medida en que se desliza "poco a poco, instalándose en las costumbres y en las ocupaciones, de donde crece hasta los contratos que hacen unos hombres con otros y desde los contratos avanza hacia las leyes y la organización del Estado [...] con la mayor desfachatez, hasta que termina por trastocar todo, tanto la vida privada como la pública."<sup>308</sup> Salta a la vista que ese curso de hechos sociales es el negativo del que Sócrates había reservado para describir el movimiento del Bien en la comunidad empeñada en transformarse positivamente.

---

<sup>306</sup> *Ibid.* (424a), p. 207-208.

<sup>307</sup> *Ibid.* (424a), p. 208.

<sup>308</sup> *Ibid.* (424d-e), p. 209.

También se advierte que la visión socrático-platónica en torno a la labor de edificación de la nueva polis apela a una implícita dialéctica dentro-fuera. Las estructuras en trance de transformación posibilitan o reclaman, desde su seno, el cumplimiento de dicho proceso, pero ello no obsta para que opere un factor en gran medida externo: verbigracia, las buenas políticas concebidas desde la filosofía auténtica para su despliegue en la comunidad. Por lo demás, Sócrates está consciente de que la pugna entre los viejos modos de relación vigentes en la polis enferma, el *ancien régime*, con las novedades impulsadas por la politeia alterna requerirá un manejo estratégico adecuado del espacio interior y del entorno. Al final del libro VII, en un contexto argumental en el que se deja sentado, una de tantas veces, que el proyecto *República* no va de "castillos en el aire"<sup>309</sup>, Sócrates expone un procedimiento destinado a impulsarlo y asentarlo: "A todos aquellos habitantes mayores de diez años que haya en el Estado los enviarán al campo, se harán cargo de sus hijos, alejándolos de las costumbres actuales que también comparten sus padres y los educarán en sus propios hábitos y leyes, los cuales son como los hemos descrito en su momento. ¿No es éste el modo más rápido y más fácil de establecer el Estado y la organización política de que hablamos, para que el Estado sea feliz y beneficie al pueblo en el cual surja?"<sup>310</sup> El 'campo' viene a ser ahí el epítome del espacio exterior, donde podrá operar con libertad un nuevo sistema de relaciones interhumanas, en el entendido de que ira realizándose y consolidándose, al punto de convertirse en la opción hegemónica, en "el pueblo", en la comunidad, en cuyo interior surja el nuevo Estado.

Los referidos procesos de formación del nuevo Estado apuntan a una estructura adecuada a tal fin. La definición de ésta resulta igualmente de una labor heurística sustentada en diversas operaciones teóricas. También en este caso la analogía aparece como el recurso decisivo, pues "el Estado mejor gobernado" será "el que posea mayor similitud con el hombre individual".<sup>311</sup> Se trata de reparar en la semejanza estructural de dos sistemas, dos unidades vistas analíticamente como totalidades: el individuo humano y la comunidad políticamente articulada. Del mismo modo en que cualquier disfunción en algún miembro, órgano o tejido de la persona afecta a su unidad individual, lo que acontezca a alguno de los componentes de la polis generará determinadas consecuencias en el conjunto comunitario. Lo dice Sócrates: "...cuando uno de nosotros se golpea un dedo, toda la comunidad del cuerpo se vuelve hacia el alma, en busca de la organización unitaria de lo que manda en ella" y, de

---

<sup>309</sup> *Ibid.* (540d), p. 376.

<sup>310</sup> *Ibid.* (541a), pp. 376-377.

<sup>311</sup> *Ibid.* (462c), p. 265.

manera análoga —proyectando a escala social lo que acontece a escala personal— "si a uno solo de los ciudadanos [...] le afecta algo bueno o malo, pienso que semejante Estado dirá [...] que es suyo lo que padece y, en su totalidad, participará del regocijo o de la pena." Con base en ese 'artilugio' metódico de la analogía, el socratismo platónico hace gala de su profundo compromiso con una idea radicalmente humanista del Estado. En claro contraste con formaciones políticas disociadas, divididas, donde "ante las mismas afecciones del Estado o de los ciudadanos, unos se ponen muy afligidos y otros muy contentos",<sup>312</sup> Sócrates propugna la concordancia plena entre las expectativas, actitudes y estados de ánimo de la ciudadanía y las instancias que encauzan la dinámica regular del espacio público. Aun cuando no está contemplado —porque históricamente no puede estarlo— en los presupuestos y bases teóricas del proyecto *República*, puede advertirse que esa identificación plena entre individuo y Estado viene a resultar en una especie de *sui generis* superación de la lucha de clases: una de las obsesiones de los grandes programas político-sociales del siglo XIX que se pusieron en práctica, básicamente, en el XX. Claro está: los complicados y largos procesos de los que, según los marxismos y los anarquismos, habría de derivar la abolición o la extinción de las clases sociales, en el caso del socratismo platónico se diría que son suplidos por un poder público unitarista, esmerado en una praxis que satisfaga a todos, en un espacio público bien acotado, de dimensiones adecuadas y autosuficiente. El ideal socrático-platónico del Estado unitario no sólo contraviene todo lo que implique división y conflicto, sino que exige, en congruencia, ejercer un modo de la política entendida como estricto servicio público, comprometida de raíz con la felicidad, el bienestar y el sentimiento de satisfacción de todos los miembros de la comunidad, sin distingos ni privilegios.

La referida analogía persona-Estado se torna más específica, en cada uno de los términos en relación: la base óptico-antropológica del ciudadano es su alma tripartita y la del Estado, su constitución interna conforme con tres componentes (tres sectores sociales, que se señalarán más adelante). De ese modo, la identificación individuo-poder público expresa la conjunción de sendas unidades de diversidades paralelas: la del alma humana y la de la estructura inmanente del Estado. El alma de cada quien es una suerte de microestado que debe ser gobernado y adecuadamente encauzado, de manera análoga a como ocurre con el Estado comunitario. Cabe tener presente que esa homologación no se plantea como un capricho del filósofo, sino que obedece a la premisa socrático-platónica de la interdeterminación personas-poder

---

<sup>312</sup> *Ibid.* (*passim* 462b-d), pp. 264-265.

público: cada Estado son sus ciudadanos y dependerá de la calidad de éstos la de aquél. Así, la índole de cada Estado se genera "a partir de los individuos que hay en ellos".<sup>313</sup>

Sin examinar en todos sus detalles el proceso de deducción de la tesis anterior,<sup>314</sup> debe quedar sentado que al alma humana se le reconocen unas disposiciones y unas virtudes —unas virtualidades 'excelentes'— que habrán de coincidir con las del Estado. Por medio de una de esas partes del alma, conocemos y aprendemos: en razón de otra, somos 'fogosos', tendemos a atacar y defendernos, según el caso, y en virtud de una tercera, tenemos apetitos y deseos.<sup>315</sup> Se trata de tres 'facultades' sitas e interactuando en una sola alma: la de razonar (*logistikón*), la de desear (*epithymetikón*) y la de reaccionar adecuadamente ante situaciones de riesgo internas y externas (*thymós*): "...aquello por lo cual nos enardecemos".<sup>316</sup>

Se suele tender a considerar que la razón y el deseo son contrarias. El propio Sócrates da pie, en parte, a esa interpretación, como cuando, por caso, caracteriza al *epithymetikón* como la parte "irracional y apetitiva", aquélla por la que el alma "ama, tiene hambre y sed y es excitada por todos los demás apetitos".<sup>317</sup> Sin embargo, resulta teóricamente más fecundo fijarse en su complementariedad, aparte de su innegable diferencia —que no necesariamente, oposición. El último término, la razón y el deseo, cada una por su lado, realizan las funciones que les son inherentes. La distinción obvia de las operaciones que efectúan no autoriza a hablar, apodícticamente, de una relación de contrariedad: la razón no se opone al deseo ni viceversa. Otra cosa es que las apetencias y anhelos de la parte apetitiva pongan en peligro la unidad del alma o estorben inclinaciones y actuaciones de la razón. Si fueran facultades por completo contrarias, todas las operaciones del deseo se opondrían a las de la razón y viceversa. Pero no es lo que por fuerza sucede, pues hay momentos en que la razón contribuye a que los impulsos de la voluntad tomen el cauce adecuado y, a su turno, también ocurre que las expectativas del deseo coincidan, en lugar de colidir, con las del elemento racional. Con todo, la distinción entre estas dos regiones del alma humana tiene una importancia capital, en la antropología socrático-platónica, y es ella la que abre la puerta a la consideración del tercer componente, ya mencionado, el *thymós*, la fogosidad.

---

<sup>313</sup> *Ibid.* (435e-436a), p. 227.

<sup>314</sup> El núcleo metódico de la larga fundamentación de la tesis del alma y el Estado tripartitos está en 434d-436b, de *República* (pp. 225-228).

<sup>315</sup> *Cf. ibid.* (436a), p. 228.

<sup>316</sup> *Ibid.* (439e), p. 234.

<sup>317</sup> *Ibid.* (439d), pp. 233-234.

En el contexto teórico al que remite, al *thymós* le corresponde ser el siervo, el asistente de la razón, que es la parte que manda en el alma entera, por ser sabia y estar a cargo de ella.<sup>318</sup> Es por lo que Sócrates puede caracterizar a ese componente 'fogoso' como "aliado de la razón".<sup>319</sup> En aquello en que la fogosidad sirve a la razón es en el control de la parte desiderativa. El examen de la llamativa anécdota de Leoncio —"hijo de Aglayón"—, en la que se refiere cómo su deseo se batió en contradicciones y afecciones desafortunadas de diversa índole, ante el espectáculo del montón de cadáveres que apilaba el verdugo, un día en que aquél transitaba por el camino que unía a Atenas con el Pireo, le permite asentarse a Sócrates que "cuando los deseos violentan a un hombre contra su raciocinio, se insulta a sí mismo y se enardece contra lo que, dentro de sí mismo, hace violencia, de modo que, como en una lucha entre dos facciones", la fogosidad acude en apoyo de la razón de esa persona.<sup>320</sup> Acaso conviene pensar, por tanto, que mientras la razón y el deseo operan como facultades productivas de lo que corresponde a cada cual —representaciones y voliciones— el *thymós* actúa como una disposición para la negación y el control, no para generar fruto positivo alguno. Es esa virtualidad controladora la que le confiere, pues, una afinidad amplia y profunda con la razón. Y es esa "concordancia y amistad"<sup>321</sup> entre *logistikón* y *thymós* lo que permite entender que ambos tengan la mira puesta en el desenvolvimiento del deseo. Así, la razón y la fogosidad, de consuno, "gobernarán sobre lo apetitivo, que es lo que más abunda en cada alma y que es, por su naturaleza, insaciablemente ávido de riquezas".<sup>322</sup>

En concordancia con lo antedicho, se entiende que la alianza entre razón y coraje garantiza el equilibrio de la psiché incluso de cara a peligros externos; pues, de acuerdo con Sócrates, son esas dos "especies las que [ponen] en guardia al alma íntegra y al cuerpo contra los enemigos de fuera; una, deliberando, el otro, combatiendo en obediencia al que manda y cumpliendo con valentía con sus resoluciones."<sup>323</sup> Igualmente, la mancuerna razón-bravura está pendiente de que la parte apetitiva del alma realice lo que le corresponde —como toca a cualquier entidad que se mueva en la órbita de la Justicia— y no falle en esto, a consecuencia de excesos en los placeres., de modo tal que, en último término sea ella la que se imponga a las otras dos partes del alma e, indebidamente, las gobierne.<sup>324</sup>

---

<sup>318</sup> Cf. *ibid.* (441e), p. 237.

<sup>319</sup> *Ibid.* (440b), p. 234.

<sup>320</sup> *Ibid.* (440a-b), p. 234.

<sup>321</sup> *Ibid.* (442c), p. 238.

<sup>322</sup> *Ibid.* (442a), pp. 237-238.

<sup>323</sup> *Ibid.* (442b), p. 238.

<sup>324</sup> Cf. *ibid.* (442a-b), p. 238.

Conforme con las tesis de que el Estado socrático-platónico será justo "por el hecho de que las tres clases que existen en él hacen cada uno lo suyo" y de que "cada uno de nosotros será justo en tanto que cada una de las especies que hay en él haga lo suyo y en cuanto uno mismo haga lo suyo",<sup>325</sup> se impone considerar ahora en qué términos se da esa correspondencia entre los estamentos que integran el Estado y las referidas partes —o "especies"— de la psiché, así como la que ahora se supone entre las funciones de cada uno de los dos términos en relación. Esa formulación de la correspondencia entre alma del individuo y clase de Estado o régimen político tiene todavía un carácter abstracto: opera de forma análoga a un constructo estipulado sobre bases de conveniencia heurística —algo como el pleonástico 'tipo ideal' weberiano. El planteamiento adquiere un cariz más concreto, cuando apunta a la comprobación de la hipótesis de que "por cuantos modos de gobierno cuenten con formas específicas, probablemente haya tantos modos de alma". En fin, la idea de que hay "cinco modos de gobierno y cinco modos de alma" será desarrollada por Sócrates con meticulosidad, en los libros VIII y IX de *República*.<sup>326</sup>

La figuración socrático-platónica de las clases<sup>327</sup> que habrán de integrar la polis justa responde a los vaivenes del proceso dialéctico. De ahí que la exposición de ese movimiento heurístico ostenda momentos diversos en la representación de dichos sectores sociales. Podría decirse que, en lo tocante a la formulación de una tesis a ese respecto, el momento culminante —por lo que tiene de iluminación metafórica y por cuanto remite al orden de la Tierra, como figuración simbólica de la fisis, por ende, de máxima fuerza legitimadora de la propuesta de estratificación social en referencia— es el pasaje del libro III de *República*, en el que se presenta el 'mito fenicio' sobre el origen y naturaleza de los tres tipos de agentes sociales que Sócrates propugna. De acuerdo con el mencionado relato, la madre Tierra moldeó y formó en su seno y, llegado el momento, dio a luz "completamente formados" y con las correspondientes armas y utensilios, tanto a los gobernantes como a los "militares" y "a los demás ciudadanos". Además de dar cuenta del origen de las diferencias de características y disposiciones naturales evidenciables en los seres humanos, esta 'historia' mítica tiene la virtud de sustentar, también, la confraternidad comunitaria, puesto que por ella cada quien puede "considerar

<sup>325</sup> *Ibid.* (441d-e), p. 237.

<sup>326</sup> *Cf. ibid.* (*passim* 445c-d), p. 243.

<sup>327</sup> El vocablo 'clase' opera aquí de manera muy flexible. Refiere a determinada agrupación humana diferenciada por la función que desempeña en la sociedad, por los intereses y expectativas que la motivan, por las prácticas que regularmente despliega en el orden de relaciones en que existe. En este discurso, por razones de carácter formal, puede ser sustituido por sinónimos como 'estamento', 'grupo social', 'sector social', 'estrato social' y otros.

a los demás ciudadanos como hermanos y como hijos de la misma tierra." La diferencia natural —no necesariamente social o económica— y la sociabilidad, postuladas con base en un fundamento sagrado, tornan superfluo todo argumento racional sobre el particular. En concreto, de acuerdo con el mito en cuestión, la Tierra dotó de oro a quienes tendrán como destino ser gobernantes, de plata a quienes se sientan vocados por el control del orden público interno y la defensa ante enemigos externos y de hierro y bronce a los labradores y los artesanos.<sup>328</sup> A la hora de interpretar esta relación mítica debe tenerse presente su fondo simbólico: el oro, aquí, no tiene que ver con otra riqueza que la de la razón, la inteligencia, el pensamiento —que, en el caso del socratismo platónico, no justifica privilegios de índole social, económica o política—; la plata, a su turno, simboliza virtudes como la valentía y la capacidad de distinguir con tino al verdadero enemigo; mientras que, por su parte, el hierro y el bronce, alegorizan disposiciones y habilidades destinadas a garantizar la subsistencia material de la sociedad, haciendo producir o, en su caso, tomando de la tierra, los mares, los ríos... los frutos del caso, así como transformando materias primas en utensilios y mercancías.

Ahí está, en lo esencial, la idea de la estratificación social que Sócrates propone —en verdad: de manera zigzagueante, por medio de avances y retrocesos, sin mucho rigor en el uso de los sustantivos en juego— en *República*. En el fondo, la síntesis expuesta en el párrafo anterior deriva de un complejo e incierto proceso que finalmente desemboca en una claridad teórica suficiente. Quienes en los libros primeros del diálogo aparecen nombrados como 'guardianes', terminan aceptando la designación —igual de funcionalista, pero de extensión semántica más amplia y correcta— de 'gobernantes', entendida como sinónimo de filósofo y aun de rey. Dado que éstos también tienen que dominar las artes de la guerra,<sup>329</sup> a lo largo del diálogo menudean los momentos en que pueden confundirse con quienes tendrán que asumir específicamente responsabilidades de índole bélica y de vigilancia interna, sin dedicarse a ninguna otra función, sin interesarse en ninguna otra destreza y técnica: los 'hombres de plata', los que se distinguen más por su coraje, ardor guerrero, entrega a la integridad y unidad del Estado comunitario y dotes estratégicas que por alguna eventual vocación especulativa o de carácter agropecuario o fabril. Por su parte, el trazado teórico del 'tercer estado' que también incluye la polis justa tampoco es inmediato, en las líneas con las que está tejido el proyecto *República*. Es claro que incluye a los trabajadores del campo, del mar y de las minas, así como a todos los que posean una *techné* —un arte, un oficio— una habilidad

<sup>328</sup> Platón, *República* (*passim* 414c-415a), pp. 196-197.

<sup>329</sup> Cf. e.g. *ibid.* (374b-d), p. 130.

calificada en la producción de mercancías a partir de materias primas o en la oferta de un servicio, como el pilotaje de una nave marítima. No puede decirse lo mismo sobre un sector muy importante: el de los mercaderes, el de quienes practican cualquier variante del comercio. Platón rara vez lo nombra explícitamente y de forma nítidamente diferenciada. Uno de esos momentos, es aquel donde Sócrates explica el origen de los mercaderes como una especie de substrato específico, tanto de dentro como de fuera de la ciudad.<sup>330</sup> Acaso la reticencia socrático-platónica para considerarla como un agente social aparte se deba a la condición no necesariamente fija en el seno de la polis. Ciertamente, se trata de quienes "comercian viajando de un Estado a otro";<sup>331</sup> por lo que no ocupan un lugar claro en la estructura comunitaria. La evidencia de una relativa omisión aparece, cuando se tiene presente que también hay comerciantes estables en la ciudad compleja. En general, este segmento tiende a ser englobado en un conjunto al que Sócrates nombra con vocablos bastante imprecisos como el de *epíkouros* que puede traducirse como 'servidor' o 'auxiliar' y refiere a quienes dinamizan la actividad productiva y mercantil, lo mismo que —según parece— al estamento militar-coercitivo, según el contexto. La extensión semántica de dicho sustantivo abarca, tanto a quienes se dedican a mercar como a aquellos que el filósofo presenta con trazos que recuerdan de inmediato a K. Marx: "ponen en venta el uso de su fuerza y denominan 'salario' a su precio".<sup>332</sup> Este es el estamento de los hombres de hierro y bronce, reforzado implícitamente por el subsector de los mercaderes, que también participa en la satisfacción de las necesidades materiales operantes en todo Estado con un mínimo de complejidad y que, como bien observa el filósofo, son muchos más, en términos cuantitativos que las demás clases, en especial, los gobernantes.

La libertad con que, a veces, el Sócrates platónico usa las palabras puede dar pábulo a confusiones, a la hora de entender su idea de la estratificación social. Por ejemplo, en el libro cuarto, reflexionando sobre el muy importante asunto de la división del trabajo, el filósofo habla así: "...convengamos en que la realización de la propia labor por parte de la clase de los negociantes, de los auxiliares y de los guardianes [...] es la justicia."<sup>333</sup> El original griego habla de *génoi* (razas) de los *chrematistikoi* (negociantes, comerciantes, mercaderes, traficantes), los *epíkouroi* (auxiliares) y los *phylakikoi* (guardianes). Para evitar equívocos, como los que puede generar esta frase, donde el 'tercer estado', el de los 'hombres de bronce' aparece

---

<sup>330</sup> Cf. *ibid.* (371d), pp. 125-126.

<sup>331</sup> *Ibid.* (371d), p. 126.

<sup>332</sup> *Ibid.* (371e), p. 126.

<sup>333</sup> *Ibid.* (434c), p. 234.



etiquetado como "los negociantes", así como el lexema "auxiliares" da la impresión de que está nombrando al cuerpo militar-coercitivo y se mantiene el no muy preciso de "guardianes", para denominar a los conductores de la comunidad. A partir de esas pistas, es necesario exponer de manera más clara la estipulación de la teoría de la estratificación ofrecida por el socratismo platónico. En concreto, lo que éste plantea son los siguientes estratos: 1. el de los filósofos auténticos, especializados en un saber hacer teórico, político y estratégico ad hoc y consagrados a ponerlo en práctica, sin privilegios económicos ni sociales ni políticos, según las necesidades de la comunidad (por momentos, el filósofo puede referirse a ellos como 'gobernantes' y 'reyes', y puede tratarse de mujeres), 2. el cuerpo militar-coercitivo, igualmente poseedor del saber técnico para garantizar el orden público interno y la defensa adecuada del Estado y 3. el más plural y numeroso de la gente 'de bronce' (motores de los sectores primario y secundario de la economía) más su adherencia mercantil, en suma: el conjunto de "los servidores". El Estado y el régimen político "buenos" y "rectos" son los que logran una cohesión plena y firme en las relaciones entre esas tres clases, dedicadas a cumplir adecuadamente las funciones que les competen; los Estados y formas de gobierno que no logran eso son "malos", tanto en lo que hace a las estructuras administrativas como a la "organización del carácter del alma individual".<sup>334</sup>

Sin el propósito de profundizar en el tema, debe registrarse la ausencia de consideraciones relativas a los esclavos y los metecos, en la estratificación de la nueva politeia socrático-platónica. Cabría pensar que son vistos como adherencias del Estado, algo que no halla un lugar preciso en sus estructuras, sino como conglomerados humanos marginales, poco consistentes, demasiado sujetos a contingencias. Sin negar la importancia que puedan llegar a tener estos dos grandes sectores en la economía imperial-esclavista ateniense, se diría que, en general, la cohesión política y las necesidades económicas de la polis justa propuesta en el proyecto *República* se avienen más con la autosuficiencia; de ahí que acaso los esclavos heredados en la transición del viejo Estado ateniense al Estado comunitario de justicia plena aparezcan como una presencia de destino indefinible y se dé paso a la situación en la que la mano de obra esclava pierda significación. No de ha extrañar, entonces, que en los planes socrático-platónicos, de cara a su vínculo con la organización concreta del nuevo Estado, parecería que los esclavos se sitúan en el mismo nivel que el caso de los animales.<sup>335</sup> Por su parte, como ya se ha adelantado, un sector social como el de las mujeres es objeto de atención del Sócrates platónico, aunque limitada básicamente al muy importante aspecto de la

---

<sup>334</sup> Cf. *ibid.* (449a), p. 244.

<sup>335</sup> Cf. *ibid.* (430b), p. 218.

igualdad política con los hombres. En este punto, el filósofo introduce una distinción clara entre mujeres filósofas, gobernantes, y el resto, las 'gobernadas', sin ahondar en la suerte social de éstas. *República* no olvida del todo la existencia de sectores que cruzan horizontalmente la comunidad, como los ancianos y los jóvenes. Lo que argumenta sobre ellos, sin embargo, aun cuando bastante sustancioso, es muy escaso, como cuando, por ejemplo, dice que "al hombre más anciano se le prescribirá mandar y castigar a todos los más jóvenes."<sup>336</sup> En general, podría pensarse que se trata de sectores cuya existencia está sujeta a fundamentos naturales y cuyo desenvolvimiento no ha sido objeto de la impugnación del socratismo platónico, por ende, tampoco lo ha sido de la creatividad programática con que ha sido forjado el proyecto *República*.<sup>337</sup>

Vistas sendas composiciones del alma personal y del Estado, sólo resta precisar sus correspondencias. La parte o 'especie' racional del alma humana tiene su correlato en el gobernante-filósofo; la timótica, en el cuerpo militar-coercitivo; la desiderativa, en el amplio estrato de los servidores. Es correcto afirmar que el núcleo del proyecto *República* radica en la esperanza de lograr una total y sólida trabazón de esas correlaciones. Los filósofos auténticos, encarnaciones de la racionalidad más perfecta concebible en este mundo, bien dotados del ethos y de los saberes del caso, desempeñando apropiadamente sus tareas, garantizan un gobierno inobjetable del Estado. Los 'guardias' guerreros, formados en el equilibrio entre arrojo, capacidad de distinguir a los genuinos enemigos, dotes estratégicas y sentido de servicio a la comunidad propia, mirarán por el orden interno y por la defensa de la comunidad-Estado, ante amenazas externas. Asimismo, la realización puntual y disciplinada de las labores propias de la variada capa de trabajadores agropecuarios, artesanos y comerciantes generará bienes y servicios suficientes para satisfacer los deseos de los integrantes de la nueva polis.

Este "Estado de bienaventurados"<sup>338</sup> ("*eudaimónon polei*") puede ser visto como la expresión superada o la ampliación sublime de las sencillas virtudes, según los alcances de una complejidad social y política en notorio aumento, del primitivo "Estado de cerdos". Pero, también ha de ser vista como una respuesta efectiva al desasosiego arraigado en la conciencia desesperanzada ante las verdades incómodas de la política. La catadura existencial del proyecto *República* pone de relieve su compromiso con lo

---

<sup>336</sup> *Ibid.* (465a), p. 269.

<sup>337</sup> Para un seguimiento detallado de la idea socrático-platónica de las 'clases' o sectores sociales que habrán de integrar la nueva polis, resulta útil el puntual examen del asunto presentado por C.D.C. Rewe en *The Philosopher-King. The argument of Plato's*.

<sup>338</sup> *Ibid.* (458e), p. 259.

humano, más allá de fórmulas estructurales que, en su inevitable abstracción, desprenden cierto halo de frialdad. Al respecto, resulta irresistible reproducir *in extenso* las palabras que Sócrates dirige a Adimanto, en un instante de lucidez crítica extrema, tanto en lo que respecta a sus experiencias personales con la realpolitik cuanto a las de otros filósofos, como el casi olvidado Téages. Veamos: los pocos que ejercen la filosofía de un modo digno o han sido vocados de veras por ella, algún "alma grande" con la desdicha de haber nacido en un "Estado pequeño" —no cuantitativa sino cualitativamente— y el muy exiguo grupo de quienes son poseídos por un dáimon "pueden percibir [...] la locura de la muchedumbre, así como que no hay nada sano [...] en la política y que no cuentan con ningún aliado con el cual puedan acudir en socorro de las causas justas y conservar la vida, sino que, como un hombre que ha caído entre fieras, no están dispuestos a unírseles en el daño ni son capaces de hacer frente a su furia salvaje y que, antes de presentar algún servicio al Estado o a los amigos, han de perecer sin resultar de provecho para sí mismos o para los demás. Quien reflexiona sobre todas estas cosas se queda quieto y se ocupa tan sólo de sus propias cosas, como alguien que se coloca junto a un muro en medio de una tormenta para protegerse del polvo y de la lluvia que trae el viento, y mirando a los demás desbordados por la inmoralidad se da por contento con que de algún modo él pueda estar limpio de injusticia y sacrilegios, a través de su vida aquí abajo y abandonarla favorablemente dispuesto y alegre con una bella esperanza." Adimanto, con actitud que se diría aquiescente, pasa a justipreciar esa suerte de 'conciencia desventurada', diciendo que, si de esa forma ese personaje atormentado supera una vida tan aciaga, "no será insignificante lo que ha logrado". Sócrates no acepta esa respuesta conformista, pues a su criterio Adimanto pierde de vista que el proceder de esa especie de espectador del naufragio moral de la política, el Estado y el mundo mismo carece del relieve ético apropiado, "al no hallar la organización política adecuada, pues [en ella] crecerá más y se pondrá a salvo a sí mismo [...] y al Estado en común."<sup>339</sup> El proyecto *República* es, pues, la respuesta a la necesidad de dar con un espacio social, comunitario, adecuado para el desarrollo de la insoslayable dimensión política de la vida filosófica:<sup>340</sup> un ámbito en el que ejercicio regular de la filosofía auténtica contribuya a la realización —salvación— de sí mismo y de la comunidad. Nadie va a emprender esa búsqueda en lugar del filósofo; deberá

---

<sup>339</sup> *Ibid.* (*passim* 496b-497a), pp. 313-314.

<sup>340</sup> Como se verá en su momento, al exponer la Alegoría de la Caverna lleva esa necesidad de un espacio vital para la política filosófica al plano de las responsabilidades del filósofo: éste debe habilitar dicho espacio, no esperar que lo halle en algún lugar del mundo.

ser éste quien la efectúe, de forma tal que se garantice que su compromiso con causas justas no le cueste la vida.

La semejanza estructural entre alma y Estado tripartitos, comporta también una profunda afinidad y una estrecha correspondencia entre las virtudes de ambos. De hecho, en la estrategia argumental de Sócrates, la proyección de las virtudes a escala personal sobre las dimensiones del Estado, ha desempeñado un papel decisivo en la justificación teórica de la condición justa de éste. De esa operación heurística deriva la idea de que el nuevo Estado es "sabio, valiente, moderado y justo".<sup>341</sup> Dicho Estado es, en verdad, sabio —y, con ello, también prudente— en razón de que alberga en su seno un modo específico del conocimiento: el que resulta capaz de examinar los asuntos relativos a la política desde una perspectiva de totalidad —que también es propio del auténtico filósofo. Se trata de la clase de saber apropiado para "la vigilancia" —esto es, para el manejo esmerado de todo los asuntos concernientes a la polis— y es el que distingue a los "guardianes perfectos" —que, en último término, son filósofos de verdad.<sup>342</sup> Así, al margen de la cantidad de personas sabias que contenga en su seno, debido a ellas, "un Estado conforme a la naturaleza ha de ser sabio en su totalidad".<sup>343</sup> Este planteamiento está a tono con la afirmación de que la valentía de los gobernantes —que siempre será un grupo más reducido que el de los 'hombres de bronce'— también le insufla al Estado la virtud de la valentía. De acuerdo con el alegato de Sócrates, "un Estado es valiente gracias a una parte de sí mismo, porque con esta parte tiene la posibilidad de conservar, en toda circunstancia, la opinión acerca de las cosas temibles..."<sup>344</sup>

El mismo esquema de correspondencia —no exento de rigidez, como puede advertirse— opera en lo atingente a la moderación. Sócrates expone una argumentación que sería excesivo detallar aquí, en razón de la cual el Estado puede ostender la virtud de la moderación: una disposición que se halla en los pocos seres humanos "que son mejores por naturaleza y también por la forma en que han sido educados".<sup>345</sup> En concreto, cuando Sócrates habla de 'moderación', se refiere a una situación en la que los gobernantes y los gobernados coinciden "en la opinión acerca de quiénes deben gobernar".<sup>346</sup> Esto es posible y deseable, debido a que, de manera análoga a como sucede con los individuos, el Estado moderado "es dueño tanto de sus placeres y

<sup>341</sup> Platón, *República* (427e), p. 214.

<sup>342</sup> Cf. *ibid.* (*passim* 428c-d), pp. 215-216.

<sup>343</sup> *Ibid.* (428e), p. 216.

<sup>344</sup> *Ibid.* (429c-d), p. 217.

<sup>345</sup> *Ibid.* (431d), p. 220.

<sup>346</sup> Cf. *ibid.* (431d-e), p. 221.

apetitos cuanto de sí mismo",<sup>347</sup> Todo indica que la moderación es un atributo ético positivo de la persona que el socratismo platónico debe proyectar en el Estado, con lo que se advierte que éste adquiere dicha virtud, en la medida en que sus ciudadanos la posean. Esto significa que, contra lo que sucedía con la sabiduría y la valentía, cuya exigua extensión cuantitativa no era óbice para la condición sabia y valiente del Estado, en el caso de la moderación, éste se extiende en toda la comunidad, generando una consonancia entre "los más débiles, los más fuertes y los intermedios". De ese modo, a fin de cuentas, la moderación del Estado viene a ser una "concordancia [...] natural entre lo mejor y lo peor".<sup>348</sup> Es en el contexto de la reflexión sobre esas virtudes donde Sócrates precisa cierta caracterización de la justicia que se examinará más de cerca unos párrafos más adelante. Por el momento, baste con recordar que, para el filósofo, la justicia "rivaliza" con la sabiduría, la valentía y la moderación en sustentar la excelencia, la virtud, del Estado.<sup>349</sup>

La relación de almas tripartitas, debidamente gobernadas por su 'especie' racional, con un Estado igualmente tripartito, adecuadamente conducido por los filósofos —'encarnaciones' de la razón— asegura la índole justa de dicha formación política. Pero la racionalidad del Estado y la de la actuación de sus gobernantes se nutre de la racionalidad de la realidad absoluta a la que, en último término, remiten aquellos modos de lo racional, así como de los demás componentes de la realidad comunitaria. En este mundo, todo acto o proceso o estructura justos vienen a ser avatares de la Justicia absoluta, asociada a la idea de Bien. Para llegar a esa idea 'total' de la justicia y ceñirla a las necesidades de la actividad política cotidiana, Sócrates ha debido refutar dos de las ideas más influyentes sobre el tema, en su tiempo, así como ofrecer tesis propias sobre cómo entenderla.

En líneas generales, las dos tesis de la justicia que impugna Sócrates son la del poeta Simónides, defendida por el anciano Céfalo en el libro I de *República*, y la del sofista Trasímaco, expuesta por él mismo y por sus 'aliados circunstanciales', Glaucón y Adimanto, en dicho libro y en el siguiente. La refutación socrático-platónica de la primera de las teorías referidas es expuesta por Sócrates en el propio libro I, mientras que el ajuste de cuentas con la idea trasimaquea de la justicia ocupa prácticamente todo el diálogo.

Pese a esa notoria desventaja en el espacio dedicado a rebatir las tesis en referencia, la que asume Céfalo —y también su hijo Polemarco, cuando su anciano padre permite que éste entre al quite en el debate con Sócrates—<sup>350</sup> se

<sup>347</sup> *Ibid.* (431d), p. 220.

<sup>348</sup> *Cf. ibid.* (*passim* 431e-432a), p. 231.

<sup>349</sup> *Cf. ibid.* (433d-e), p. 224.

<sup>350</sup> *Cf. ibid.* (331d), p. 64.

presenta con una doble legitimación: la que le confiere la circunstancia de que es defendida por un sabio anciano —alguien que, al acercarse tanto a la muerte, capta mejor el sentido de los mitos: un discurso de permanente carácter sacro— y, sobre todo, la que le viene del hecho de que se le adjudica a un poeta de gran relieve: Simónides de Ceos. La conciencia de lo que significa enfrentarse a este hombre se hace patente, cuando Sócrates reconoce que "no es fácil dudar de lo que dice Simónides, pues es un varón sabio y divino".<sup>351</sup> Como se sabe, Sócrates afronta con entereza ese fuerte halo de respeto que desprende la idea simonídea de justicia y, remontando el principio de autoridad, la invalida por completo. La etapa decisiva de ese proceso impugnador es la que arranca en el momento en que Sócrates denuncia que "Simónides habló poéticamente con enigmas"<sup>352</sup>, hasta el instante en que el filósofo establece, de manera concluyente, la imposibilidad de admitir que el justo perjudique a nadie en ningún caso —sea bueno o malo, amigo o enemigo—, como resultado de la reflexión dirigida a averiguar si "es propio del hombre justo perjudicar a algún hombre".<sup>353</sup> La pregunta a ese respecto es motivada por el débil argumento simonídeo, esgrimido por Polemarco, en el sentido de que podría ser justo beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos. De paso, junto a la anulación de este planteamiento, también se suma a los 'damnificados teóricos' de los ataques de Sócrates, la seductora tesis simonídea de que la justicia sería "decir la verdad y devolver lo que se ha recibido".<sup>354</sup>

Como ya se ha sugerido, no es tan fácil para Sócrates rebatir la concepción trasimaquea de la justicia. *República*, en su conjunto, es el registro de la complejísima manera en que el socratismo platónico afronta ese reto y el consiguiente requerimiento de exponer una teoría de la justicia en positivo. En términos generales, la red de contrargumentos y de propuestas que teje el socratismo platónico a ese respecto remite a una suerte de 'fondo de garantía' teórico, constituido por la premisa de una Justicia absoluta: la resignificación de grandes intuiciones acaecidas en la tradición de la fisis (Heráclito, Anaximandro, Empédocles...) y en el seno del pitagorismo, además de lo aportado por los grandes poetas de la paideía griega —Homero y Hesíodo— aparte de otros no tan relevantes —como el referido Simónides—, en el crisol del esquema de los dos mundos, conforme con el cual el ámbito inteligible viene a ser el reino del Uno rebosante del poder absoluto del que deriva todo lo justo, lo bueno, lo bello y lo verdadero, como por lo demás ya se señaló en

<sup>351</sup> Platón, *República*. (331e), p. 64.

<sup>352</sup> *Ibid.* (332b), p. 65.

<sup>353</sup> *Ibid.* (335b), p. 70.

<sup>354</sup> Cf. *ibid.* (*passim* 331b-d), p. 63.

la sección anterior.<sup>355</sup> A ese presupuesto responde la figuración socrático-platónica de la justicia como algo que se adscribe a "la clase más bella, la de los bienes que anhelamos tanto por sí mismos como por lo que de ella se genera [...] para quien se proponga ser feliz."<sup>356</sup>

Pero la compleja teoría de la justicia forjada por el socratismo platónico no deriva sólo de una congruente deducción de un postulado ontológico, sino también del examen más o menos preciso de las determinaciones que los principales exponentes de esa corriente filosófica detectan en formaciones políticas modélicas de su tiempo. Sin menoscabo de la especulación pura, dialéctica, el socratismo platónico recurre al análisis concreto de su realidad social y política de referencia. En un momento del despliegue dialéctico del que da cuenta *República*, en el que se toma la célebre previsión metódica de pasar de andar mirando desde lejos "letras pequeñas" —las que hablan de lo humano personal— a observarlas allí donde aparecen con un tamaño más grande —a escala de una concreción estatal— Sócrates sintetiza así su puntual proyecto heurístico: "...indagaremos primeramente cómo es [la justicia] 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."<sup>357</sup> Resulta admirable que el primer paso en esa andadura teórica ostenda una similitud tan marcada con los procederes del llamado 'materialismo histórico' marxista, en tanto que recurre al examen de los orígenes del Estado, bajo el supuesto —por lo demás, congruente— de que esa indagación habrá de desatar luces sobre las fuentes de la justicia.<sup>358</sup> Cualquier sociología respetable del siglo XIX podría haber empezado la exposición de una teoría del Estado diciendo, como dice Sócrates: "...el Estado nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas. ¿O piensas [Adimanto] que es otro el origen de la fundación del Estado?"<sup>359</sup> No es exagerado afirmar que, a partir de ese momento del proceder heurístico registrado por Platón, en el libro II de *República*, la proyectada indagación sobre la justicia se da en estrecha conexión con la vida concreta de formaciones comunitarias y estructuras político-sociales signadas por la complejidad, donde operan abigarradas redes de relaciones políticas, sociales, religiosas, culturales, militares, comerciales, dinamizadas por clases diversas que de por sí dan cuenta implícita de cierto grado de división del trabajo, de las funciones, de las responsabilidades.

---

<sup>355</sup> Cf. p. 119 y ss.

<sup>356</sup> Platón, *República* (358a), p. 105.

<sup>357</sup> *Ibid.* (368d-369a), p. 121.

<sup>358</sup> Cf. *ibid.* (369a), p. 121.

<sup>359</sup> Cf. *ibid.* (369b), p. 121.

Desde luego, el Sócrates platónico no puede ser un posthegeliano, y aun con el relieve que le otorga a las determinaciones sociales y políticas históricas, pondrá en primer plano las de raigambre ontológico-antropológica, para dar razón de las bases de la justicia concreta, la que se despliega —o debe hacerlo— en los procesos comunitarios y las estructuras que realizan la Justicia. Ésta acontece, cuando cada una de las partes del alma de cada ciudadano de la polis justa actúa como debe ser, desempeñando las funciones que les son propias, según el sabio gobierno de la sección racional; también cuando cada una de las tres clases que integran el Estado realizan lo que les toca, de acuerdo con la conducción, igual de acertada, teórica y técnicamente sustentada, de los auténticos filósofos. El socratismo platónico propugna, así, una idea ontogénica de la praxis justa, tanto a escala individual como estatal. En consecuencia, Sócrates podrá afirmar, ante Glaucón, que "el obrar justamente produce la justicia";<sup>360</sup> de modo análogo a como un poco antes le ha hecho ver que la justicia es lo que provee a los "varones" y al Estado justos la capacidad de encarnar o materializar esa índole justa.<sup>361</sup> En ese contexto, la justicia aparece como la virtud —cabe hacer énfasis en su connotación de excelencia— propiamente humana, al menos en el mundo sensible.<sup>362</sup> Lo justo expresa lo más radicalmente humano y una actuación regular, con base en la justicia, constituye al ser humano como realización de aquélla. Estas apreciaciones —que se adelantan un tanto modestamente, en el libro I de *República*, en pleno forcejeo de Sócrates con Trasímaco— conectan con la idea de que la verdadera garantía de un gobierno justo radica necesariamente en las acciones de un "alma buena".<sup>363</sup> De ahí se desprenderá —como se verá más adelante, en detalle— la conciencia de la necesidad de conformar una 'clase' integrada por mujeres y hombres, sobre la base de la adecuada estimación de sus dotes naturales para la filosofía y de su consiguiente fortalecimiento por medio de su adecuada educación.

Con todas las referencias anteriores como fondo, el socratismo platónico forja con cautela y rigor teóricos una pragmática de la justicia, expuesta de manera notoriamente irregular, zigzagueante, como corresponde a los vaivenes del propio proceso dialéctico. De ese crisol teórico brota la tesis insistentemente formulada, de que la justicia consiste en que cada quien, en su comunidad, realice la tarea que le corresponde, la que le toca por vocación —es decir, por determinación natural insoslayable— y por formación educativa. Esta formulación pragmática de la justicia conecta con la exigencia de una

---

<sup>360</sup> *Ibid.* (444c), p. 241.

<sup>361</sup> *Cf. ibid.* (443b), p. 239.

<sup>362</sup> *Cf. ibid.* (335c), p. 71.

<sup>363</sup> *Ibid.* (553e), p. 102.



rigurosa división del trabajo, a todos los niveles, por lo que resulta de capital importancia que nadie realice ninguna labor ajena a sus saberes y responsabilidades, así como que nadie ambicione una posición distinta a la que le corresponda.<sup>364</sup>

Ahora bien, cuando los gobernantes realicen sus funciones —entre las que se cuenta la de juzgar, como se verá líneas abajo— además de la referida noción de justicia, deberán tener en cuenta otra dimensión de esa virtud-valor: "...que cada uno no se apodere de lo ajeno ni sea privado de lo propio".<sup>365</sup> He aquí un elemento adicional de cara a la anterior definición de lo justo: el de la propiedad personal; aspecto éste que implícitamente arrima a la noción socrático-platónica de la justicia al coto de la justicia distributiva. Con ese agregado, en primera instancia, la definición de justicia que ofrece el socratismo platónico se redondea de esta manera: "La justicia consiste, tanto en tener cada uno lo propio como en hacer lo suyo."<sup>366</sup> La principal razón, para explicar la notoria obsesión socrático-platónica en torno a la conformidad con la vocación (un modo del destino), con el oficio y con el futuro probable, por parte de cada quien, así como la división del trabajo, estriba en la urgencia de erradicar prácticas y procesos del 'antiguo régimen', como por ejemplo la asignación de cargos por sorteo y por elecciones, la asunción de responsabilidades públicas sin estar dotado de los saberes necesarios, las alteraciones en las formas de vivir por no tener oficios estables y/o por ambicionar sin fundamento las de otros etcétera. Esa clase de proceder y movimientos estarían en la raíz de las tendencias al desorden, al conflicto, a los atentados contra la unidad de la polis; en definitiva, se trata de avatares de la injusticia en los más diversos grados y modos; por ende: de causas potenciales de violencia, excesos, destrucción... en suma: de la temida y aborrecida *stasis*.

A la exigencia de que, en el nuevo Estado, cada quien ocupe su lugar en la comunidad y contribuya con su labor a la vida y el desarrollo de ésta, al tiempo que se conforma con lo que posee y no ambiciona ni los bienes ni el *modus vivendi* de los demás, se agrega la prudencia en las expectativas económico-sociales y la consiguiente contención en las apetencias, aunque siempre sobre una base irrenunciable de suficiencia material. A fin de cuentas,

---

<sup>364</sup> La idea de que, básicamente, la justicia "ha de consistir en hacer lo que corresponde a cada uno de modo adecuado", de que 'justicia' significa que "cada uno haga sólo lo suyo, sin mezclarse en los asuntos de los demás" o que "consiste en hacer lo que es propio de uno, sin dispersarse en muchas tareas", en una serie de variadas formulaciones, aparece en diversos lugares de *República*. Por ejemplo en 423c-d y 433a y ss., 434c...

<sup>365</sup> Platón, *República* (433e), p. 224.

<sup>366</sup> *Ibid.* (433e-434a), p. 224.

la situación idónea para el socratismo platónico es la un justo medio económico-social entre la pobreza y la riqueza.

Desde la conversación que, a comienzos de *República*, sostiene Sócrates con Céfalo, el anciano rico en cuya casa sucede el diálogo que dicha obra refiere, el filósofo deja deslizar sus reservas sobre los potenciales beneficios éticos de la riqueza por sí sola. Desde ese momento, el vetusto anfitrión de quienes se proponen deliberar sobre la nueva (buena) política deja sentado que, incluso en la vejez, será un ethos bien constituido el que sustente una buena relación con la sobreabundancia de bienes materiales y que yerra quien piense que, por el hecho de ser un poseedor privilegiado de éstos, tendrá garantizada una vida virtuosa.<sup>367</sup> Pero, en determinados pasajes del diálogo, Sócrates rebasa los límites de esa consideración deontológica de Céfalo, para disponerse a cuestionar la pertinencia de la riqueza y la pobreza de cara a la nueva estructura social que trata de inventar e impulsar. Concretamente, en el libro IV, el filósofo repara en el hecho de que el ocasional enriquecimiento de un artesano —en concreto, un alfarero— hará que éste se torne "más perezoso y negligente de lo que era", es decir, en un "peor alfarero".<sup>368</sup> En el fondo, esto comporta no sólo un perjuicio ético personal, sino consecuencias negativas para la estructura económica que posibilita la existencia misma de la comunidad, es decir: para la totalidad de la formación política en la que ese fenómeno acontezca. Justo uno de los valores sociales más socorridos del presente, como es la movilidad social individual con base en una ampliación de los ingresos, es visto por el socratismo platónico como un factor de inestabilidad en la economía, así como de agitación arriesgada de ambiciones que a la postre generan hechos y situaciones de injusticia. La ambición por enriquecerse, que pueda agujijonear a un artesano o a un trabajador calificado vulnera claramente la justicia, tal como se la ha definido. Así, en el Estado justo, no cabe la riqueza personal, privada.

Pero lo antedicho no comporta una reivindicación de la pobreza, pues tampoco ésta conviene a la persona del trabajador ni a la estructura económica y social de la polis. En efecto, según el breve pero enjundioso alegato de Sócrates, "si a raíz de ser pobre [dicho alfarero] no puede procurarse las herramientas y cualquier otra cosa necesaria para su oficio, fabricará obras de mala calidad, de modo que, si enseña a sus hijos y a otros, formará malos artesanos."<sup>369</sup> De manera análoga a como sucede con la riqueza, la precariedad de las labores y de la existencia de quienes están sumidos en la pobreza, más allá de lo indeseable que resulta a escala personal y familiar, interviene en la

---

<sup>367</sup> Cf. *ibid.* (331a-b), p. 63.

<sup>368</sup> *Ibid.* (421d), p. 204.

<sup>369</sup> *Ibid.* (421d-e), p. 204.

causación de disfunciones y desajustes a escala comunitaria: se deteriora la existencia personal del trabajador, se frustran sus capacidades artesanales —en gran medida, potencialmente artísticas—, desmejora la situación familiar, se dificulta y aun se torna inviable la superación cualitativa del artesanado, debido a que la mala praxis determinada por tal estado de carencias, deriva en una deficiente formación de generaciones de relevo. Se observa, entonces, que la condena socrático-platónica de la pobreza no obedece a actitudes como la piedad o la solidaridad humana, sino a los estragos económicos, sociales y políticos a los que inevitablemente se asocia. Por lo demás, llama a atención que el socratismo platónico —al menos, cuando se afana en proyectar y concretar un nuevo orden de relaciones sociales y políticas— no reivindique la pobreza como opción de realización ético-política. Una cosa es propugnar la autarquía, la abolición de necesidades superfluas, la capacidad de satisfacción con lo estricta y sencillamente necesario y otra pensar en construir un orden político-social sustentado en la justicia. En el Estado justo, tampoco cabe la pobreza.

Desde la perspectiva ético-sociológica y ético-política desde la que se el socratismo platónico examina la riqueza y la pobreza, ambas deben ser rechazadas por igual y será tarea permanente de los gobernantes-filósofos evitar que prosperen en la nueva *politeia*. No se debe admitir que la riqueza eche raíces, porque "produce el libertinaje, la pereza y el afán de novedades". Lo mismo vale decir de la pobreza, pues, "genera el servilismo y la vileza, además del afán de cambios",<sup>370</sup> sin menoscabo de las secuelas ya referidas en el plano de la calidad de los productos elaborados en condiciones precarias y en el de la conformación de un artesanado de alta cualificación. Esa postura ante esos dos modos de relación con la escasez y la abundancia presupone la reivindicación de un justo medio, tanto a escala individual y familiar como estatal: ni gente sumida en la precariedad que se reproduce a sí misma, al tiempo que contramina a la comunidad, ni ricos que potencien efectos comunitarios análogos, desde la disolución moral; en definitiva: gente que se mantenga en el cumplimiento eficiente, a diario, de las funciones que la vocación natural y la educación adquirida le permiten desempeñar, en beneficio propio y de sus congéneres, en la totalidad político-social.

Desde luego, si se asume la noción de pobreza como un estado de necesidad permanente —una situación de constante hacerse cargo de algún modo de la escasez—, no en los términos de precariedad lesiva y miserable a que remite la imagen del alfarero pobre que se acaba de examinar, la comunidad que sostiene y articula el proyecto *República* es un conglomerado

---

<sup>370</sup> *Ibid.* (422a), p. 204.

de necesitados y, en ese sentido, de pobres, de no-ricos, pero tampoco indigentes, miserables. Podría decirse, pues, que en general los/las ciudadanos/as de la polis justa no son ricos ni están sumidos en la miseria: viven al día. Esta idea se desprende de una rara parábola sita en el libro III de *República*. En resumen, lo que Sócrates refiere en ella es la situación imaginaria de un carpintero que enferma, acude al médico, sigue las prescripciones de éste, pero no prospera con la celeridad esperada y deseada en su combate contra la enfermedad. Dado que es un hombre necesitado, que depende de su fuerza de trabajo para granjearse el sustento necesario para él y su familia, no puede darse el lujo de convalecer por muchos días. "Pronto dirá que no tiene tiempo para estar enfermo ni le es provechoso vivir así", según imagina el filósofo, y optará por regresar al trabajo. Tras esa decisión, asegura Sócrates, el carpintero "se sanará y vivirá ejerciendo su oficio". Aparte de lo extraño que resulte esta terapia laboral sugerida por el pensador, lo que importa destacar en el cuadro hipotético trazado por él es que el trabajador en referencia "tiene una función tal que, si no la realiza, no le resulta provechoso vivir". En contrapartida, "el rico [...] podemos decir que no tiene una función propia que, si fuera a abandonarla, su vida carecería de sentido".<sup>371</sup> De estas palabras, puede inferirse que el trabajador, en cualesquiera de sus variantes, ocupa un lugar imprescindible incluso en la estructura comunitaria nueva del Estado justo, mientras que el rico parecería —aquí sólo se puede hablar de manera conjetural— una presencia heredada del *ancien régime*, a la que cabría tolerar hasta que la propia evolución de la nueva polis ocasionara su extinción silente. Ello, porque no se le ve ningún caso a la permanencia de los ricos en el orden de cosas regido por la Justicia a todos los niveles.

Las consideraciones anteriores se avienen con las concernientes a la adecuada dotación material de la propia polis justa a edificar. El proyecto *República* se sustenta en un estado complejo, pero al mismo tiempo capaz de mantener la cohesión interna. Es claro que no se trata de lo que Glaucón llama un 'Estado de cerdos', pero tampoco es un orden político y social cimentado en el lujo y la exagerada sobreabundancia. La referencia adecuada, para el socratismo platónico, en lo que hace al soporte material de su *politeia*, es un crecimiento suficiente "como para ser perfecto".<sup>372</sup> Esto comporta unas condiciones objetivas: la integración adecuada de estructuras de gobierno con estructuras de producción, distribución y comercialización de bienes y servicios, así como de defensa y seguridad pública y de desarrollo cultural y religioso.

---

<sup>371</sup> Cf. *ibid.* (*passim* 406d-407a), pp. 183-184.

<sup>372</sup> *Ibid.* (371e), p. 126.

Ahora bien, la clave de la viabilidad y la permanencia del nuevo Estado no está en la acumulación de una fortuna, algo como un gran fondo de reservas pecuniarias como los que requieren las formaciones estatales del presente. Lo que garantiza la dinámica interna y las actividades diplomáticas y militares estables del nuevo orden político es la calidad física y moral de los gobernantes-filósofos —siempre bien dotados de destrezas y saberes estratégicos— y la de los integrantes del cuerpo militar. La cantidad de las huestes y de instrumental bélico, con ser importante, tiene un carácter secundario, a ojos del socratismo platónico. Para sostener esta postura —por decir lo menos, bastante audaz— Sócrates recurre al símil del púgil bien dispuesto y capacitado, que por ello mismo es capaz de derrotar a "dos hombres ricos y gordos que no saben boxear". De ello deduce el filósofo que un Estado a un tiempo complejo y austero, como el que se propone instaurar, no debe envidiar nada a Estados dotados de ingentes riquezas, pues, al contar con "hombres entrenados para la guerra [puede combatir con éxito] contra enemigos que sean el doble o el triple que ellos en número". No sería impertinente pensar que, al decidirse por un Estado signado por la austeridad y por la buena disposición y dotación física, ética y estratégica de sus fuerzas, el socratismo platónico ha procesado crítica y creativamente experiencias militares relevantes de la historia de la Hélade —cabe pensar en lo acontecido en la batalla de las Termópilas, por caso— al tiempo que propugna cambios sustanciales en el ramo, como la profesionalización de la estrategia y la milicia. De ese modo, la conformación de un estamento militar profesional, especializado, en constante dedicación a sus funciones, así como en actualización permanente, en las coordinadas políticas y geopolíticas del siglo IV a. C., representa una novedad tan extraordinaria que puede anunciar, con sólida probabilidad, resultados como los que se acaban de referir, ante los ejércitos de corte tradicional, por muy armados que estén y muy numerosos que sean.

En último término, el criterio para determinar los límites adecuados para el crecimiento demográfico, espacial y económico del Estado, para el socratismo platónico, es la persistencia de su unidad. Como se lee en el texto platónico, se trata de que "el Estado esté en condiciones de crecer en tanto conserve su unidad".<sup>373</sup> Si la expansión, en cualesquiera de los ámbitos mencionados, vistos por separado o en conjunto, pone en riesgo la unión interna de la nueva polis, debe renunciarse a ella. Ya se estableció en la sección anterior que la unidad es el valor fundamental de la política socrático-platónica. En concordancia con ello, Sócrates piensa en un nuevo Estado que

---

<sup>373</sup> *Ibid.* (423b), p. 206.

no sea ni pequeño ni grande —conforme con un patrón comparatista— sino "uno y suficiente".<sup>374</sup> Es decir: la referencia relativa a la dimensión adecuada de la polis proyectada no es el tamaño de los demás Estados ni los usos tradicionales a este respecto ni algún presumible afán de grandeza ni la consabida tendencia 'geofágica' de las potencias imperiales —como la Atenas democrática, sin ir más lejos— sino el mantenimiento de la unidad. Hay una magnitud 'áurea' del Estado —cabría decir— que no puede ser cuantitativamente determinada y que se sustenta cualitativamente en el referente de la unión comunitaria. Esto congruye con la idea de que "no puede haber para un Estado un mal mayor que aquel que lo despedaza y lo convierte en múltiple en lugar de uno".<sup>375</sup> La manera como Sócrates asume esta convicción no puede ser más firme: para el filósofo, la formación política que no logre constituir una unidad ni siquiera merece el nombre de Estado. En consecuencia con esa certidumbre dogmática —en el sentido técnico, no peyorativo ni religioso, del adjetivo— no puede haber otro Estado que el programado por el socratismo platónico. Según la explicación que el filósofo da a Adimanto, "a los demás hay que denominarlos de un modo más amplio, pues cada uno de esos Estados no es un Estado sino muchos [...] Son dos como mínimo, con una enemistad mutua: el Estado de los pobres y el de los ricos. Y, en cada Estado, hay muchos Estados; si los tratas como a uno solo, te equivocarás de cabo a rabo."<sup>376</sup>

No parece impropio interpretar esa obsesión socrático-platónica por la unidad como expresión de tres intereses teórico-políticos: por una parte, la inquebrantable adhesión al postulado ontológico del Uno absoluto; por la otra, la necesidad de superar, en términos estructurales, la lucha de clases; por último, la obligación pragmática de que los tres sectores que componen la comunidad-Estado propuesta en *República* actúen de manera eficaz en la satisfacción de las necesidades materiales y de todo tipo de aquélla. Como bien apunta Rewe, la unidad de la polis justa no sólo se sustenta en una comunión ético-política, sino también en el hecho de que los tres segmentos sociales integrantes de la nueva formación política se satisfacen sus deseos unos a otros.<sup>377</sup> Ahora bien, la unión comunitaria de la que habla Sócrates no se limita a aspectos como la concordancia entre gobernantes y gobernados o la coincidencia en intereses pragmáticos entre los estratos sociales que integran la formación política a la que se caracterice, con propiedad, como 'Estado'. Con ser muy relevantes esos puntos de unificación comunitaria, deben con-

<sup>374</sup> Platón, *República* (423c), p. 207.

<sup>375</sup> *Ibid.* (462a-b), p. 264.

<sup>376</sup> *Ibid.* (422e-423a), p. 206.

<sup>377</sup> Cf. C. D. C., Rewe, *op. cit.*, p. 204.

formarse con la acción política justa a todos los niveles. Lo que el proyecto *República* procura, entonces, es la conformación de un sólido cuerpo unitario, en el que todos sus integrantes —desempeñándose donde y como les toque— entren en armonía, en el entendido de que esa unidad es un avatar de la Justicia absoluta y se concreta con una praxis regular y una forma de vida adecuada. No es, por tanto, una afortunada —y también difícil, en términos de acción política— yuxtaposición de expectativas e intereses diversos, cimentada sobre la base de algún pacto o convención. Lo que Sócrates piensa, tal como se lo comunica a Glaucón, es 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 la persuasión o por la fuerza, haciendo que unos a otros se presten los beneficios que cada uno sea capaz de prestar a la comunidad."<sup>378</sup> El valor político-ontológico supremo de la Unidad conecta, así, con el valor ético-ontológico —no por ello menos político— de la Justicia, para superar de manera dinámica las confrontaciones de clase y, con ello, el 'sentido de clase' mismo.

Como se observa, para el socratismo platónico, ese equilibrio interno, esa armonía comunitaria es un imperativo categórico de la política, que debe ser asumido por todo ciudadano de veras interesado en edificar un Estado alterno al 'enfermo' y siempre dado a la autodestrucción. Quien no acepte eso será forzado a hacerlo o, en caso de resistencia contumaz o rebeldía, obligado a optar por determinada medida en que no arriesgue la integridad del todo comunitario. Es esta totalidad, esa unidad armónica, la que se coloca por encima de todo interés personal y/o grupal. La radicalidad con que el socratismo platónico asume ese desiderátum o meta ético-política no puede ser más notoria. Lo que se plantea es una verdadera *comuni6n*, la unificaci6n de todos los miembros de la sociedad —con independencia de responsabilidades, funciones y posiciones en su estructura— en torno a la realizaci6n cotidiana de una existencia humana justa, una forma de vida —a la vez com6n y razonablemente diversa— regida en todo por la Justicia. La concreci6n m6s vivaz —al tiempo que criterio de realizaci6n— de ese unitarismo extremo radica en la conformaci6n de una mancomunidad —por no decir que una identidad— de sentimientos. De ese modo, el Estado justo, cuando "a uno solo de sus ciudadanos [...] le afecta algo bueno o malo [...] dir6, con el m6ximo de intensidad, que es suyo lo que [aquel] padece y, en su totalidad, participar6 del regocijo o de la pena."<sup>379</sup>

<sup>378</sup> Plat6n, *Rep6blica* (519e-520a), pp. 345-346.

<sup>379</sup> *Ibid.* (462d-e), p. 265.

He ahí una manera de entender la política, claramente opuesta a la de estirpe liberal, pero también a los socialismos y los comunismos modernos. La postura socrático-platónica no puede ser reducida a lo que connotan voces como 'totalitarismo' y 'clasismo'. Por ejemplo, todas las secciones de que consta el capítulo "La justicia totalitaria", de *La sociedad abierta y sus enemigos*<sup>380</sup> responden a un prejuicio anacrónico, pues el socratismo platónico no está pensando en un foco centralista de poder que anula la individualidad, la ciudadanía y aun la humanidad de los integrantes del orden comunitario, en aras de intereses a los que son ajenas las expectativas de la gente. El socratismo platónico no reivindica un Estado como una superestructura ajena a la comunidad y situada por encima de ella; al contrario, piensa en un Estado idéntico a la comunidad, un Estado que es la comunidad, a la par de que la comunidad también es la persona. Sólo puede hablarse de 'totalitarismo', cuando un aparato institucional-burocrático supraestructural opera a modo de 'hoyo negro' político, que absorbe todas las energías civiles de la comunidad, para anularla, en beneficio de la burocracia que controla dicha estructura. No es ésa la política proyectada en *República*. Como tampoco lo es la que antepone intereses supuestamente colectivos, 'de clase', a la dignidad y entidad de las personas y sus *ethé*, en nombre de programas modernos de cariz socialista o comunista. El totalitarismo y modelos afines suponen una distancia y distinción entre individuo y estructuras de poder, así como entre individuo y sociedad, que están explícitamente descartadas por el socratismo platónico.

Lo que se acaba de afirmar concuerda con la idea que, en la *politeia* justa socrático-platónica, las responsabilidades públicas que derivan del hecho de ser 'gobernante' comportan una dedicación plena al servicio comunitario. Quien accede a cargos político-administrativos lo hace por designación de la comunidad, no en razón de campañas de autopromoción, y asume compromisos de entrega total a las exigencias del Estado comunitario, sin derecho a privilegio alguno. Ahí, la política no es una profesión o una carrera, sino una renuncia a todo interés material personal, así como a toda expectativa vinculada a vanidades y a pasiones vacuas. Sócrates lo deja sentado de manera insistente y contundente: los gobernantes-filósofos "no tendrán nada en privado, sino todo en común";<sup>381</sup> los gobernantes "no deberán poseer nada de lo que poseen hasta ahora los demás gobernantes, sino que, como atletas de la guerra y guardianes, recibirán de los demás, a modo de salario por su servicio como guardianes, el alimento que para ello requieren anualmente, debiendo

<sup>380</sup> Cf. Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 101 y ss.

<sup>381</sup> Platón, *República* (543b), p. 378.



ocuparse de sí mismos y del resto del Estado."<sup>382</sup> La razón de tan drástica disposición se aviene con las tesis socrático-platónicas acerca de la división técnica del trabajo y del necesario fundamento teórico de la praxis política. La política es un saber específico, una ciencia-arte, una *techné* equiparable a la que da sustento a cualquier artesanía o cualificación. Su ejercicio comporta entrega —literal ab-negación ante la comunidad— no privilegios ni ventajas para el ejercicio de alguna clase de dominación, puesto que, en este caso, gobernar, decidir, mandar no implica beneficiarse personalmente. Una diferencia relevante entre el gobernante justo y el injusto, estriba en que aquél "no posee nada", siendo el caso de que puede "poseer todo lo de los ciudadanos".<sup>383</sup> Ese modo de gobernar exige atención plena, impone dejar de lado todo interés que desvíe los esfuerzos y energía en pro del mejor ejercicio de la labores de gobierno. Si se le permitiera a los gobernantes poseer bienes, tendrían que desviar esfuerzos hacia algo distinto a la política que, cabe insistir, requiere dedicación literalmente exclusiva.

Ese grado tan radical de compromiso con el servicio público, por parte de los gobernantes justos, no comporta su renuncia a la felicidad, como se empeñan en afirmar los partidarios de la prepotencia pragmática y 'amoral', con Trasímaco y Calicles a la cabeza. En principio, el Estado justo —dado su fuerte sentido comunitario— está obligado a garantizar la felicidad de todos sus miembros, sin distinciones de ninguna índole: "No fundamos el Estado —asegura Sócrates— con la mirada puesta en que una sola clase fuera excepcionalmente feliz, sino en que lo fuera al máximo toda la sociedad."<sup>384</sup> La advertencia no sólo da cuenta del desiderátum de una suerte de 'democracia eudemónica', asumido poco menos que como un imperativo. También pone de relieve la típica conjunción socrático-platónica entre beneficios de alcance personal y provechos que atañen al conjunto de la comunidad: esmerarse por que las personas se sientan felices comporta lo propio, de cara a la comunidad, es decir: el Estado. Como se lo recuerda Sócrates a Glaucón, en el libro V, se trata de hacer "al Estado como tal lo más feliz posible, plasmándolo sin dirigir la mirada hacia la felicidad de una sola clase."<sup>385</sup> La felicidad individual está en la raíz de la colectiva; la pequeñas conquistas eudemónicas que logren los individuos por separado, deben proyectarse en una felicidad comunitaria —de todos los miembros de los estratos de que consta el Estado justo—, que es lo mismo que decir una 'felicidad de todos': una felicidad del Estado en su totalidad.

---

<sup>382</sup> *Ibid.* (543b-c), p. 378.

<sup>383</sup> *Ibid.* (465e-466a), p. 270.

<sup>384</sup> *Ibid.* (420b), p. 202.

<sup>385</sup> *Ibid.* (466a), pp. 270-271.

La cuestión de la felicidad adquiere especial relieve en el caso concreto de los gobernantes justos, increíblemente estigmatizados por los 'fuertes' de talante tiránico por estar, supuestamente, privados de la posibilidad de ser felices, como consecuencia de sus procederces ceñidos a la justicia. Ante el desafío trasimaqueo, el socratismo platónico se ve urgido de mostrar que la justicia no está reñida con la felicidad y, como se verá líneas abajo, llegará a la evidencia de que la verdadera justicia está por completo casada con los más sólidas y gratificantes avatares de la vida feliz. Se impone precisar el significado de 'felicidad', en ese contexto. No se trata de un estado de bienestar, sustentado en la satisfacción de las necesidades materiales o en el cumplimiento de expectativas pragmáticas, en cualesquiera de sus posibilidades. Resulta en verdad fecunda la observación de Julia Annas, en el sentido de que la felicidad de que aquí se habla tiene como fuente la Justicia en sí, no algún derivado de alguna situación o acto tipificable como justo.<sup>386</sup>

No es exagerado afirmar que, en general, en el discurso socrático-platónico, el vocablo 'felicidad' —como lo sugiere la palabra griega con la que se nombra ese estado del alma: *eudaimonía*— comporta algo como una conexión profunda con lo real absoluto y divino. Se trata, pues, de la circunstancia en la que el alma de la persona es habitada por un 'buen dáimon'. Tener en cuenta esto implica trascender los límites de la idea común y materialista de felicidad, que es la que, en todo caso, importa a los practicantes sistemáticos de la injusticia. Puede percibirse, pues, que el socratismo platónico coloca el asunto de la felicidad en un plano ajeno y superior al que ocupan las representaciones vulgares de lo feliz.

Vista desde esa elevada atalaya ética, la palabra felicidad designa un temple basado en y caracterizado por una delectación sublime, pura, serena, armónica, ajena a toda agitación, inquietud y pasión. Ser feliz, ahí, equivale a una conciliación con todo lo que exprese al Uno, el Bien, la Justicia, en sus caracterizaciones absolutas. El talante eudemónico se concreta en un placentero y atemperado dominio de sí, en el contento y satisfacción de quien no apetece cosas superfluas y no se mueve por falsas necesidades ni trivialidades ni placeres del cuerpo y alma que sólo pueden explicarse por disfunciones y disturbios anímicos. Es esa clase de felicidad trascendente la que motiva y distingue a los gobernantes. De ahí que Sócrates aclare a Adimanto lo inconveniente que ha de resultar que los guardianes intenten ser felices de modo tal que ello los lleve a dejar de ser guardianes,<sup>387</sup> idea que cabe interpretar en el sentido de que el modo específico de ser feliz que implica el hecho de ser guardián-gobernante-filósofo está completamente

<sup>386</sup> J. Annas, *An Introduction to Platon's Republic*, p. 317.

<sup>387</sup> Cf. Platon, *República* (466b), p. 271.

disociado de atractivos vacuos. En fin: dado que una felicidad como la aquí resaltada es experimentable, cae de suyo que existen personas que la experimentan. La catadura ética que tal eudemonía comporta no es la que ostenden los injustos; de lo que se desprende, a su vez, que es la clase de experiencia y de vida feliz propia de los justos.

La preocupación socrático-platónica por una concordancia entre las labores del gobernante y una felicidad a tono con ellas y con el modo de ser y de vivir de aquél ya aparece en el libro IV de *República*, como cuando, por caso, Sócrates exhorta igualmente a Adimanto a que se abstenga de obligar al filósofo a "otorgar a los guardianes una felicidad de tal índole que haga de ellos cualquier cosa menos guardianes".<sup>388</sup> La base de esa inquietud está en las potencialidades corruptoras que trae aparejadas la confusión en torno a la clase de satisfacciones materiales y compensaciones espirituales que debe mover a los gobernantes. En realidad, todo equívoco en ese plano afecta a todos los sectores que integran la comunidad, pero es más grave en el caso de quienes tienen la responsabilidad estricta de conducir racionalmente la dinámica de la república comunitaria. Según Sócrates, "si los fabricantes de calzado se pervierten, se corrompen y pretenden ser lo que no son, no es nada terrible para el Estado. Pero, si los guardianes del Estado y de sus leyes parecen guardianes sin serlo, ves bien claro que corrompen todo el Estado."<sup>389</sup>

Como se habrá ido advirtiendo, al margen de la teoría sobre la felicidad que se prefiera defender, es claro que ésta tiene algún vínculo con la delectación, el placer, la satisfacción, el contento de la persona. Una adecuada relación de la justicia con los estados de la subjetividad que nombran palabras como las que se acaban de mencionar resulta decisiva, para terminar de oponer un argumento de alta solidez ante las posturas esgrimidas por Trasímaco y sus adeptos al respecto. El socratismo platónico postula, como ya se ha podido ir constatando, la idea de que hay modalidades diversos de la felicidad y de que su diferencia viene dada por el género de vida y la condición de las personas que las experimentan. Ya hacia el final de *República* —esto es: cuando se impone la necesidad de cerrar el círculo de teorizaciones acerca de la justicia— Sócrates procede a precisar diversas clases de felicidad correlativos a tipos determinados de ser humano. El filósofo, el ambicioso (de poder, honor, gloria y valores afines) y el amante del lucro implican, cada uno, cierto modo de "placer"<sup>390</sup> —en la inteligencia de que, aquí, 'placer' designa los estados de cariz eudemónico que se han enumerado hace unas líneas.

---

<sup>388</sup> *Ibid.* (420d), p. 202.

<sup>389</sup> *Ibid.* (421a), p. 203.

<sup>390</sup> *Ibid.* (581c), p. 437.

Las satisfacciones por las que se mueve el ambicioso son las que derivan del ejercicio de su voluntad de dominio y de las vacuidades del afán de gloria: la preservación de su memoria personal, el loor de las multitudes y todo lo que se le asemeje. Desde la perspectiva socrático-platónica, al estar sumido en una pasión tan fuerte como la que los latinos denominaban *libido dominandi*, el tirano no sólo esclaviza a los demás, sino que lo hace porque él mismo es un esclavo. De acuerdo con Sócrates, el cuadro que presenta la interioridad del tirano, en lo que hace a este punto, puede sintetizarse así: tiene su alma ahíta de esclavitud y vacía de libertad; las mejores partes de su alma están esclavizadas, "mientras que una parte pequeña, la peor y más enloquecida, ejerce el señorío".<sup>391</sup> Las pasiones que hierven en el fondo de esa alma, mantienen a ésta tiranizada y siempre necesitada e insatisfecha,<sup>392</sup> como corresponde al género de hombre que encabeza el Estado tiránico, "el más desdichado de los Estados".<sup>393</sup> Por su parte, la situación es bastante parecida en el caso de quienes se dejan guiar por la pasión del lucro: las ansias de obtener y acumular riquezas. En último término, para el socratismo platónico los placeres que no son gobernados por la razón y, por el contrario, logran imponerse a ésta, así como las satisfacciones que se ven acompañadas por fuertes dosis de dolor e insatisfacción, son los que se asocian con un *modus vivendi* marcado por las desmesuras inherentes a la injusticia.<sup>394</sup> Esto último es lo que garantiza una superioridad eudemonológica de quien vive en la observancia de la justicia: en grado sumo, el filósofo-gobernante.

Más que una exposición prolija de la compleja argumentación con que Sócrates establece que el justo puede ser feliz y que la felicidad que lo embarga es superior a cualquier otra —con lo que refuta las tesis trasimaqueas sobre el particular— pueden resultar suficientes las consideraciones que siguen. En primer término, para el pensador ateniense, se da una identidad entre político justo, gobernante y filósofo. Importa tener presente esto, porque permite entender que la felicidad del filósofo lo es, asimismo, de quien conduce con justicia la dinámica de la comunidad. Esa felicidad —o también 'placer'— es la que procede del amor al saber y a las mejores expresiones de la razón, la que suscita el afán de aprender. En el criterio de Sócrates, "necesariamente, las cosas más verdaderas son las que elogia el filósofo y amante del razonamiento."<sup>395</sup> Esta idea se sustenta en una identidad entre acceso a la verdad y placer. Quien no sabe realmente lo que es la verdad,

---

<sup>391</sup> *Ibid.* (577d), p. 431.

<sup>392</sup> *Cf. ibid.* (578a), p. 432.

<sup>393</sup> *Ibid.* (578b), p. 432.

<sup>394</sup> *Cf. ibid.* (*passim* 586b-e), pp. 446-447.

<sup>395</sup> *Ibid.* (582e), p. 440.

tampoco puede experimentar una genuina delectación. Aquellos que no tienen "experiencia de la verdad", tampoco poseen "opiniones sensatas acerca de muchas otras cosas, de modo que están en la misma disposición respecto del placer, el dolor y lo intermedio entre éstos."<sup>396</sup> Quienes "carecen de experiencia de la sabiduría y de la excelencia" están condenados a vivir con placeres que están "mezclados con penas", con deleites que a lo sumo operan como "imágenes y pinturas sombreadas del verdadero placer".<sup>397</sup> Esta afirmación refrenda otra que Sócrates ha hecho poco antes, en su 'juego' dialéctico con Glaucón en el libro IX de *República*: "El placer de cualquier otro que no sea el sabio no es absolutamente real ni puro, sino como una pintura sombreada..."<sup>398</sup>

En definitiva, "los placeres que la sabiduría dicta"<sup>399</sup> a cada quien son aquellos a los que Sócrates les reconoce la primera categoría. Ese criterio —el de la afinidad o ligazón con la sabiduría— resulta válido para ponderar la felicidad que alcance quienquiera en el ejercicio de cualquier género de vida. Un buen político o un comerciante honrado pueden gozar de un nivel respetable de satisfacción moral y felicidad. Ahora bien, una más acendrada y pura conjunción entre ambos términos en relación —placer y experiencia y dominio de la verdadero— sustentará una felicidad más sólida, intensa, pura y duradera. Ésta es la cumbre que alcanza el genuino filósofo. En opinión de Sócrates, "cuando el alma íntegra sigue a la parte filosófica sin disensiones internas, sucede que cada una de las partes hace en todo sentido lo que le corresponde y que es justo y también que cada una recoge como frutos los placeres que le son propios, que son los mejores y, en cuanto es posible, los más verdaderos."<sup>400</sup> En estas breves líneas, que condensan las tesis socrático-platónicas, expuestas en el libro IV de *República*, acerca de la justicia y del alma tripartita, con las que asienta al final de ese diálogo, sobre las compensaciones morales y espirituales que de su estrecha coordinación resultan, Platón da cuenta de la victoria definitiva de los justos sobre los injustos, en el terreno del ethos y de la política con ética. El socratismo platónico puede proclamar, en consecuencia, que la vida del tirano se halla en extremo lejos del verdadero placer<sup>401</sup> y que, el "hombre real" —y también la 'mujer real', cabría asentar, en congruencia con ese sistema de pensamiento— el rey-filósofo y la presumible 'reina filósofa' pueden ufanarse del pitagórico

---

<sup>396</sup> *Ibid.* (584e-585a), p. 443.

<sup>397</sup> *Ibid.* (passim 586a-586c), pp. 445-446.

<sup>398</sup> *Ibid.* (583b), p. 440.

<sup>399</sup> *Ibid.* (586d), p. 447.

<sup>400</sup> *Ibid.* (586e-587a), p. 447.

<sup>401</sup> *Cf. ibid.* (587d), p. 448.

privilegio existencial de vivir 729 veces más feliz y satisfecho que el tirano.<sup>402</sup> En consonancia con todo ello y en oposición frontal a las provocadoras afirmaciones de Trasímaco, el socratismo platónico puede dejar firmemente sentado que el ser humano "más real", aquel que "reina sobre sí mismo" —y, por ello mismo, puede reinar sobre los demás—, en fin... aquel que tiene las prendas éticas y teóricas para merecer la calificación de 'el más justo', más allá de las confusiones y las apariencias, es el más feliz de todos.<sup>403</sup>

Otra dimensión implicada en el Estado justo propuesto por el socratismo platónico es su relación con diversas formas humanas de vivir. No es frecuente hallar interpretaciones de *República* como la que ofrece el estudioso V. H. Méndez Aguirre, para quien "todo el diálogo sobre la justicia se aboca a solucionar [el problema planteado por Sócrates de 'la norma con arreglo a la cual hemos de vivir'], a determinar cómo ha de vivir un ser humano tal y como debe ser, esto es, un hombre 'bello y bueno' de acuerdo al ideal clásico."<sup>404</sup> El de las formas de vida es un asunto que, en general, no ha sido objeto de una atención proporcional a su importancia en el proyecto *República*. Se tiende a perder de vista que el Estado comunitario socrático-platónico pretende ser el espacio en el que convivan armónicamente diversos modelos de existencia humana, asumidos y encarnados por los integrantes de los tres sectores que conforman la nueva *politeia*. Hay cierta proclividad a preterir el hecho de que articular y ordenar adecuadamente el alma tripartita, por medio del despliegue adecuado de cada vocación y de los procedimientos educativos apropiados, es algo que no puede disociarse de una manera específica de estar en el mundo y de que en ello está la garantía de las virtudes del Estado comunitario mismo. Con ello, también se propende a olvidar que la nueva república comporta una toma de partido ante opciones de vida —como la del tirano, la del timócrata, la demócrata etcétera— que no pueden tener cabida en ella y que, por ello, se deberán erradicar. En suma, en la historia de la exégesis del pensamiento platónico —y ese vacío resulta más llamativo en el caso concreto de *República*, donde la atención a los *modi vivendi* es una constante— no se percibe un equilibrio entre el interés puesto en tantos otros aspectos y el que apunta hacia los vínculos entre política, filosofía y manera de vivir.

La importancia ética y teórica que, para el socratismo platónico, tiene el hecho de fijarse en las formas de vida se hace en extremo patente, tanto al comienzo como al final de *República*. En el libro I, Sócrates advierte a Trasímaco que es necesario examinar de la mejor manera el nexo entre

<sup>402</sup> Cf. *ibid.* (passim 587d-588a), pp. 448-449.

<sup>403</sup> Cf. *ibid.* (580b-c), p. 435.

<sup>404</sup> V. H. Méndez Aguirre, *El modo de vida idóneo en la República de Platón*, p.10.

'calidad ética de vida' y justicia y felicidad, puesto que "no es un tema cualquiera". Al contrario, para el filósofo, es un asunto que "concierna a cuál es el modo en que se debe vivir".<sup>405</sup> Por su parte, en el libro X, se da cuenta del momento en el que el 'profeta-administrador' referido en el mito de Er ordena en la consabida fila a las almas que han de dirigirse hacia la virgen Láquesis y, acto seguido, conmina a cada uno a que elija "un modo de vida, al cual quedará necesariamente asociado."<sup>406</sup> Para facilitarles la opción, el profeta coloca ante quienes deberán regresar a la Tierra, a cumplir "otro ciclo anudado a la muerte", una gran variedad de modelos de vida. Según se lee en el relato, "había toda clase de vidas animales y humanas: tiranías de por vida o bien interrumpidas por la mitad y que terminaban en pobreza, exilio o mendicidad; había vidas de hombres célebres por la hermosura de su cuerpo o por su fuerza en la lucha o bien por su cuna y por las virtudes de sus antepasados; también las había de hombres oscuros y, análogamente, de mujeres. Pero no había en estas vidas ningún rasgo del alma, porque ésta se volvía inexorablemente distinta según el modo de vida que elegía; mas todo lo demás estaba mezclado entre sí y con la riqueza o con la pobreza, con la enfermedad o con la salud o con estados intermedios entre éstas."<sup>407</sup>

No es éste el lugar para incoar un examen detallado del mito de Er. Si aquí se hace referencia a él es porque, como se acaba de comprobar, ofrece pasajes como el citado, donde se postulan de una manera muy plástica los vínculos que el socratismo platónico establece entre la forma en que se despliega la existencia personal de cada quien y el carácter y el estado del alma de quien ejerce esa determinada manera de vivir. El eslabón decisivo de esas conexiones es el alma, que en el relato mismo se reconoce como una potencialidad abierta a las posibilidades que le depara el devenir, entre las que la formación educativa ha de ocupar un sitio de primer orden y, por esa vía, la de las reformas éticas y la vida filosófica. Por lo demás, no es impropio considerar que la tematización socrático-platónica de la forma de vida, especialmente en *República*, viene aparejada a un fuerte interés por hacer destacar el modelo de existencia del filósofo con respecto a todos los demás. A este respecto, resulta sugerente el planteo de Robert Spaermann, en cuanto a que la necesidad de dejar atrás o superar las confusiones y las ambivalencias que, para el pueblo implicaba la figura del filósofo, Platón delineó un modo de vida del filósofo bien diferenciado: el del pensador dialéctico.<sup>408</sup> Opinión que,

---

<sup>405</sup> Platón, *República* (352d), p. 99.

<sup>406</sup> Cf. *ibid.* (617e), p. 492.

<sup>407</sup> *Ibid.* (618a-b), p. 492.

<sup>408</sup> Cf. R. Spaermann, "Die Philosophenkönige", p. 175.

en su fondo, concuerda con la observación de Cornford, en cuanto a que también en *Sofista* la dialéctica "es presentada como la ciencia del filósofo".<sup>409</sup>

Tan vivaz referencia a la forma de vida, como la plasmada en el mito de Er, en sus conexiones con la filosofía y la política, implícita o expresamente reconocidas, no es excepcional en el discurso de *Republica*. También, por ejemplo, en el libro II del referido diálogo, Glaucón se hace eco de quienes "dicen que es mucho mejor el modo de vivir del injusto que el del justo."<sup>410</sup> Por su parte, una vez que concluye la exposición del mito de Giges, Sócrates propone una operación heurística en estos términos: "En cuanto al juicio sobre el modo de vida de los dos hombres que hemos descrito, pondremos aparte al más justo del más injusto."<sup>411</sup> En estas palabras, se advierte una conexión tácita entre ser justo o injusto y determinada forma de vivir. Ser justo viene a ser encarnar un modo de vida, lo mismo que ser injusto, aunque el signo de ese vínculo entre ambas posibilidades se presente como una obvia oposición. En otro momento del mismo libro II, cuando el filósofo también juzga necesario hacer ajustes metódicos en el desarrollo del proceso dialéctico en el que le acompaña directamente Adimanto, a partir de la conclusión de que "nuestro Estado ha crecido ya como para ser perfecto", Sócrates plantea la necesidad de seguir dando cauce a la reflexión, observando ahora "de qué modo viven" los integrantes de ese Estado, en el entendido de que conviene determinar "con cuál de los hombres que hemos considerado sobrevienen" la justicia y la injusticia.<sup>412</sup>

Ése es el contexto en el que Sócrates empieza a mostrar los primeros perfiles de una vida digna, en la que se concreten los valores de mayor estimación ética, en concordancia con la 'encarnación' y consiguiente ejercicio de las más elevadas virtudes. A juicio del filósofo, de lo que se trata es de conformar un Estado comunitario, con la suficiente dotación de bienes materiales, en el que sus habitantes "pasarán la vida en paz y con salud y será natural que lleguen a la vejez y transmitan a su descendencia una manera de vivir semejante."<sup>413</sup> Esas consideraciones del filósofo son las que anticipan y encuadran la airada reacción de Glaucón, en el sentido de que Sócrates está pensando en "festines de pan seco", como los que tendrían lugar en el tantas veces mencionado "Estado de cerdos". El arrebató del hermano de Platón resulta decisivo en el curso de examen dialéctico sobre el Estado justo, pues, obliga a tener en cuenta el factor complejidad y a alejarse de cualquier riesgo

<sup>409</sup> F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 328.

<sup>410</sup> Platón, *República* (358c), p. 106.

<sup>411</sup> *Ibid.* (360e), p. 109.

<sup>412</sup> *Cf. ibid.* (371e-372a), p. 126.

<sup>413</sup> *Ibid.* (372d), p. 127.



de utopismos idílicos y, a su modo, se diría que 'subdesarrollados'. Pero ése no es el punto aquí, sino la alta ponderación teórica que para Sócrates tiene siempre el asunto de la forma de vida,<sup>414</sup> como expresión de que no es un tema accesorio sino por completo vinculante con respecto a todo lo que concierne al *ethos* que deberá definir la nueva *politeia* que trama el socratismo platónico.

No sería exagerado asegurar que el sentido concreto del Estado justo es la generación de condiciones estables para el despliegue de una vida feliz, de una manera de vivir acorde con la virtud, con el Bien y con todos los valores-virtudes que sustentan y orientan tan radical proyecto político. La reivindicación de la idea de una identidad entre política justa, filosofía y forma de vida supone una opción filosófica en la que se supera por completo toda posible disociación de fondo entre teoría y praxis. No se trata, por ejemplo, de la asunción de un proyecto ético 'prefabricado' o de máximas morales extraídas de la tradición filosófica o propuestas por alguna corriente de pensamiento, que puedan desempeñar la función de orientaciones hipotéticas para la conducta o de cualquier otra expresión de alguna incidencia heterónoma en la praxis de determinada persona. De lo que se habla es de una interpenetración entre las dimensiones éticas, políticas y teóricas de una biografía sustentada en una ideal radical de la filosofía, lo que el socratismo platónico denomina "filosofía auténtica". Y es esa dinámica conjunción, con las consecuencias que ello supone en su despliegue, lo que Estado comunitario socrático-platónico pretende garantizar.

La misión primordial del Estado justo consiste en nutrirse de la buena praxis-buena vida de sus ciudadanos, al tiempo que potencia, estimula y sustenta, de manera estable ese buen vivir. El Sócrates platónico muestra una conciencia casi trágica de la profundidad de ese cometido: "Grande, en efecto, es la contienda [...] mucho más grande de lo que parece, entre llegar a ser bueno o malo..."<sup>415</sup> La nueva *politeia* habrá de surgir del fragor de esa confrontación de la que da cuenta el filósofo, pero también habrá de impulsar la gradual etización del todo comunitario. En eso, el Estado proyectado en

---

<sup>414</sup> Llegados a este punto, conviene dejar sentado que, en general, la constante enunciación, en estas páginas, de la expresión 'forma de vida' remite a todo aquello que, en la existencia concreta de una persona, se endereza a responder la pregunta sobre cómo vivir bien y, por ello, a atender las necesidades y compromisos y responsabilidades de orden práctico —es decir, ético y político— que tal estrategia-del-vivir comporta. Por 'forma de vida' se entiende aquí, entonces, un *modus operandi* estable, una sapiencia congruente con unos valores sustentados en un *ethos* autónomo, autoconsciente y comprometido con una idea de 'sentido pleno de la vida' (un anhelo de redención), que se expresan como cierto 'estilo de vida'. La expresión regular de un *ethos* concreto en un talante —una presencia exterior— y en un consecuente tipo de prácticas. Lo decisivo, en esta idea de 'forma de vida', es la autonomía y autoconciencia ética que implica, junto con sus necesarias (congruentes) implicaciones solidarias en el plano de la praxis y la catadura personal. A fin de cuentas, en lo que hace específicamente al proyecto *República*, la noción de forma de vida connota la 'encarnación', por el filósofo y por el ciudadano de la polis idónea, del proyecto ético-político y sotérico que ofrece en sus páginas.

<sup>415</sup> *Ibid.* (608b), p. 478.

*República* garantiza una identidad plena entre la política y el bien y se sostiene en ella. Así, esa formación comunitaria se coloca frontalmente contra lo malo y adopta sin ambages lo bueno, en el entendido de que "todo lo que corrompe y destruye es lo malo, lo que preserva y beneficia es lo bueno."<sup>416</sup> En términos concretos, dada la idea de la filosofía que ha forjado el socratismo platónico, el Estado comunitario justo es la sede de la genuina vida filosófica, donde finalmente la pugna entre lo malo y lo bueno derivará siempre en esta segunda opción.

Ahora bien, la compenetración entre bien y filosofía se traduce en un concreto *modus vivendi*, que no es otro sino la 'vida filosófica': la manera de vivir que asume el genuino filósofo. Esa opción vital consiste en un vivir en la filosofía, por la filosofía y para la filosofía; expresión que puede traducirse en términos de un continuo existencial en el que las fronteras entre lo teórico y práctico, lo científico y técnico se difuminan. Ahí, la especulación filosófica es un modo de la praxis y la acción ética y política está raigalmente predeterminada por las ideas regulativas que proceden inevitablemente de la reflexión, pero que también se nutren de la experiencia emanada de la vida práctica. Ahí es donde yace la clave de la identificación socrático-platónica entre ser filósofo, vivir como filósofo —esto es: según el modelo de vida designado por una radical acepción de la voz 'filosofía'— y disponibilidad incondicional para la praxis política, que a fin de cuentas puede equivaler a 'gobernar', a contribuir de manera adecuada a la dinámica del Estado comunitario que se proyecta en *República*, no porque se pertenezca a una clase socialmente privilegiada del antiguo régimen o se disponga de algún poder predeterminado, sino porque se ejerce en verdad y de manera permanente la vida filosófica. De ahí que, para Sócrates, el "Estado bien gobernado" es aquel donde actúan de manera prominente "lo que son realmente ricos, pero no en oro, sino en la riqueza que hace la felicidad: una vida virtuosa y sabia."<sup>417</sup>

Esa idea de una política con sustento ético y de una ética que sólo puede desplegarse en el amplio campo de la política se identifica con un modelo de vida. Esa sólida conjunción de vida, política y ethos permea todo el pensamiento platónico, con mayor o menor notoriedad, como puede evidenciarse cuando en el *Gorgias* se lee que "el mejor género de vida consiste en vivir y morir practicando la justicia y todas las demás virtudes."<sup>418</sup> En líneas generales expresa una concepción de la vida, la política y la filosofía que ya se atisba en corrientes de la etapa 'fisicista' como la heraclíteica y la

---

<sup>416</sup> *Ibid.* (608e), p. 479.

<sup>417</sup> *Ibid.* (521a), p. 347.

<sup>418</sup> Platón, *Gorgias* (527e), p. 145.

democrítea, por ejemplo, y se actualizará y resignificará en todas las escuelas colindantes con el socratismo platónico y sus respectivas proyecciones en el tiempo, pero es justo señalar el inusual relieve que ostende en el discurso de *República*. A fin de cuentas, prácticamente en todas las escuelas filosóficas con una mínima vocación sistemática se incluyen propuestas relativas a formas de vida sustentadas en el gobierno de sí, el control del deseo, la sindéresis, la capacidad de elegir placeres y satisfacciones adecuados —de cariz catastemático, por recurrir a un vocablo caro al epicureísmo— y alcanzar, así, una felicidad duradera firme y estable. En el caso concreto de Sócrates, en *República*, a la hora de escrutar las diversas opciones de existencia humana en que se cimientan los más importantes regímenes políticos, "nuestro examen corresponde a lo más importante: el modo de vivir bien y de vivir mal".<sup>419</sup>

Como se ha comprobado en el pasaje de *Gorgias* reproducido hace unas pocas líneas, el socratismo platónico tiene en mente una forma de vida centrada en el ethos —en el potencial de praxis virtuosa que ha de distinguir al filósofo— pero este último referente no está reñido con la labor especulativa; al contrario: la reflexión, efectuada en los términos apropiados es parte constitutiva del ethos del filósofo. De ahí que el desiderátum existencial del genuino filósofo sea, a criterio de Sócrates, el de "conocer lo verdadero y [...] vivir en ello aprendiendo siempre."<sup>420</sup> Desde luego, ese básico modus vivendi filosófico admite muchas variaciones. Por eso, el filósofo puede dejar sentado que "el hombre provisto de inteligencia [...] vivirá intensificando todos sus esfuerzos hacia [el propósito de recomponer el alma erosionada por ejercitarse en el mal], estimando, en primer lugar, los estudios que logren que su alma sea de tal índole y despreciando lo demás."<sup>421</sup> Se trata, como puede observarse, de un ascético 'ethos del filósofo auténtico', cuyos cimientos permiten a éste sostenerse en la virtud, en cualquier circunstancia en que resulte 'tentado' o encarado a un desafío mundano. Así, por caso, al vivir todo el tiempo pendiente de "la organización política que tiene dentro de sí", el filósofo de verdad, "en lo concerniente a honores [...] participará y gustará de aquellos que considere que pueden mejorarlo, pero en cuanto a aquellos que disuelvan el estado habitual de su alma, los rehuirá en público y en privado."<sup>422</sup> De manera similar, el genuino filósofo se colocará en los antípodas de quienes "pasan toda su vida en festines y cosas de esa índole" en un proceso de disolución moral, por el que "deambulan toda su vida hacia uno y otro lado" y

<sup>419</sup> Platón, , *República*, (578c), p. 433.

<sup>420</sup> *Ibid.* (581e), p. 438.

<sup>421</sup> *Ibid.* (591c), p. 454.

<sup>422</sup> *Ibid.* (592a), p. 455.

pueden descender hasta el nivel de animales deleznable, que "inclinándose sobre la tierra [...] devoran sobre las mesas, comiendo y copulando, y en su codicia por estas cosas se patean y cornean unos a otros con cuernos y pezuñas de hierro y, debido a su voracidad insaciable, se matan, dado que no satisfacen con cosas reales la irreal parte de sí mismos que las recibe."<sup>423</sup>

Como sucede con frecuencia en toda reflexión crítica y dejan advertir las líneas precedentes, la vida filosófica y el consiguiente ethos del filósofo definen sus bordes en función de la mejor disposición del alma y en contraste con las opciones opuestas. El filósofo de veras concebido por el socratismo platónico y encarnado por sus principales exponentes se distingue por poseer un alma en el que se equilibra su "parte bestial" y su "porción mansa"; es decir, por lograr que la razón controle y dirija, en todo lo que concierne a sus potencialidades, al *thymós* y al componente apetitivo, desiderativo. Así, el filósofo no debe incurrir en prepotencia ni en irritabilidad ni en nada que intensifique "lo que en el hombre hay de la índole del león y de la serpiente". También le está vedado "el lujo y la molicie", por cuanto la flojedad y el relajamiento de esa misma parte", dan pábulo a la cobardía. Lo mismo sucede con la adulación y el servilismo, en razón de que pueden abrir cauce a la conversión de su potencial anímico "en mono, en lugar de león". No se diga, cuando se trata de actos como "apoderarse injustamente de oro", por los que el comitente "esclaviza lo mejor de sí mismo a lo más deleznable".<sup>424</sup>

En ese tándem de referencias que perfilan lo bueno por la vía negativa —es decir, destacando lo malo, lo que no se debe practicar— resalta vivamente el reproche que hace Sócrates a "la artesanía y el trabajo manual". Es el tipo de reparo que puede generar graves confusiones, por lo que requiere ser examinado con la máxima precisión posible. Se trata de una observación vinculada con la clara reivindicación que el socratismo platónico ha hecho de la división de las funciones y responsabilidades, así como del cumplimiento de éstas en el lugar y en el modo en que una posición comunitaria y una vocación en proceso permanente de realización lo exigen. En síntesis: un planteamiento apegado a la idea de justicia que el personaje Sócrates ha ido perfilando en el diálogo *República*. De acuerdo con dicha concepción, quien carezca de las prendas para ser filósofo, no podrá serlo, al menos en el grado de exigencia que plantea el socratismo platónico.

A reserva de desarrollar este punto en el capítulo subsiguiente de este discurso, cabe dejar sentado que el hecho de estar destinado al trabajo manual comporta un importante obstáculo para la asunción correcta de los difíciles requisitos que exige la condición de filósofo. El propio Sócrates aduce que, en

<sup>423</sup> *Ibid.* (586a-b), p. 446.

<sup>424</sup> *Ibid.* (*passim* 589c-590d), pp. 452-453.

el caso de los trabajadores manuales, "la parte mejor del alma debilitada por naturaleza" no cuenta con la fuerza ni los medios ético-antropológicos necesarios para "gobernar las fieras que hay en ella" —expresión que evidencia, por su insistencia, una especie de exacerbación monstruosa o, cuando menos, zoológica (en un sentido peyorativo, negativo) de las debilidades del alma, que apenas se atisban en las consideraciones socrático-platónicas sobre el alma tripartita, en el libro IV de *República*. En consecuencia, "para que semejante hombre sea gobernado por algo semejante [*sic*] a aquello que gobierna al mejor", será necesario admitir que deberá ser "esclavo de ese mejor, que posee en su interior lo divino que gobierna".<sup>425</sup> No es necesario ser muy perspicaz para notar en esta aseveración la postulación de una superioridad onto-antropológica de un hombre sobre otro, —el gobernante-filósofo sobre el trabajador artesano. Pero esta evidencia no debe ser juzgada sin referirla a su contexto ni desde alguna perspectiva anacrónica. No se debe exagerar la connotación de la palabra 'esclavo' en su propio medio textual: denota la situación de subordinación de lo onto-antropológicamente inferior a lo superior, pero no la anulación de uno por el otro; no el sometimiento aniquilador de la esclavitud literal que se practicaba en los tiempos de Platón y que llegó a sufrir, por un momento, en carne propia.

En un sentido amplio, se puede hablar —como hace Sócrates aquí— de 'gobernar' dando a entender, de un modo lato, que el gobernado es 'esclavizado'. Pero el quid está en que no se pueden negar las diferencias de vocaciones y aptitudes: hay un sector de integrantes de la nueva *politeia* que no cuenta con las disposiciones ni el interés para ejercer la filosofía, a la manera radical en que el socratismo platónico entiende ésta (lo que no obsta para que, aun así, pueda surgir alguien del sector de los artesanos, como el propio escultor o picapedrero Sócrates) y experimente una 'conversión' auténtica e irreversible a la filosofía; de ahí la importancia de la división del trabajo a todos los niveles y el consiguiente cumplimiento estricto de los roles correspondientes.

Tampoco se puede preterir que el Sócrates platónico ha venido asentando una teoría de la justicia, de carácter onto-antropológico y, que en ese orden discursivo, el gobernar es expresión de dicha división del trabajo y de un *modus vivendi* conformado radicalmente con la justicia, por lo que no implica dominar. En verdad, para el socratismo platónico, gobernar no es someter, no es ejercer un poderío, un dominio anulador de quienes, como los artesanos, desempeñan tareas igual de importantes para el Estado comunitario proyectado en *República* que quien tiene la responsabilidad —no deseada ni,

---

<sup>425</sup> *Ibid.* (*passim* 590c-d), p. 453.

por ende, buscada, procurada— de ser filósofo-gobernante irreprochablemente justo. Es esta clase de consideraciones la que, acaso, permitirá una comprensión más rápida de lo que Sócrates dice, cuando cierra ese momento de su argumentación: ciertamente, el hombre divinizado que es el filósofo auténtico, en el cumplimiento de sus responsabilidades, sin privilegios económicos ni políticos, 'esclaviza' al artesano que debe ocuparse de producir lo que le corresponde, desde el momento en que aquél gobierna, pero esto no va en perjuicio del gobernado, como pensaba Trasímaco, sino que responde a la idea de que "para cualquiera es mejor ser gobernado por lo sabio y lo divino, sobre todo conteniéndolo en su interior como propio; pero, si no, dándole órdenes desde fuera. De este modo, todos, bajo el mismo gobierno, seremos semejantes y amigos en lo posible."<sup>426</sup>

Lo antedicho comporta una relación política desconocida y quizá inconcebible en contextos diferentes a los que dan sentido a la república socrático-platónica: quien gobierna —el filósofo auténtico— lo hace sin dominar, tratando de conducir la vida comunitaria, con visión de totalidad, por vías que procuren la satisfacción general, el bien común, y quien obedece lo hace a conciencia, con la idea de pertenecer a un proyecto que le concierne por completo, tras reconocer de antemano que sólo así operará la justicia y será posible el bien común. En un orden comunitario así, gobernar no implica más libertad que 'obedecer', es decir, cooperar de buena gana en las tareas que convienen al todo social y político, porque se asume que se sustentan en la razón y en el Bien. Así, se es igual de libre gobernando que 'obedeciendo' y el acto de gobernar no deja de tener un componente de obediencia a lo que se aviene con la comunidad justa.

Por extraño que parezca a los ojos de quienes nos hemos formado, básicamente, según las variantes al uso de la idea agustiniana y justiniana de la libertad, el proyecto *República* se sustenta en mujeres y hombres libres. El punto de disonancia está en lo que el socratismo platónico entiende por 'libertad', considerado a la luz de lo que comúnmente entendemos nosotros a ese respecto. Para dicha corriente filosófica, no es en verdad libre el acto que obedece a un estado anímico desbordado y no encuentra obstáculo legal y/o moral, para su despliegue. No es libre quien hace 'lo que le da la gana' sin cortapisas, puesto que puede estar sucediendo que esa 'gana' sea la expresión de una descomedida pasión: algo opuesto a la razón, que en su concreción humana, como avatar del Logos universal, es lo único que puede ser libre en determinado grado.

---

<sup>426</sup> *Ibid.* (590d), p. 453.

Se pueden aducir, al menos dos criterios para determinar la idea socrático-platónica de libertad: 1. la relación de determinada alma personal con la realidad absoluta y divina y 2. el contraste con todo lo que implique esclavitud, especialmente en el plano moral. Alguien es tan libre cuanto se lo permite su cercanía y afinidad con el Uno, el Bien, la Justicia, el Logos. Se es igualmente libre, cuando el *modus vivendi* con el que se es-en-el-mundo, se opone a la servidumbre y la esclavitud, en cualesquiera de sus expresiones. Quienes han logrado salir de la caverna son tan libres como se lo permite el grado de acercamiento a lo que es. Conforme con ese criterio, los filósofos genuinos encarnan la máxima libertad posible en este mundo de ilusión y apariencia. Los demás, en la medida de lo hacedero, alcanzarán la cota de libertad correspondiente a su cercanía o distancia con respecto a la realidad en sí. Esta libertad no es un don del que todos estamos dotados de igual manera y en el mismo grado, desde que venimos al mundo y por el hecho de ser humanos, sino que es una conquista determinada por las dotes naturales y por la educación ética. De acuerdo con las referencias presentes en el propio discurso platónico aquí examinado, libre es quien no es esclavo de nada; sobremanera, de las pasiones; por eso, como aclara Sócrates a Glaucón, "los verdaderos filósofos" desdeñan "los honores actuales, por tenerlos por indignos de hombres libres y de ningún valor."<sup>427</sup> En lo que hace al elemento educativo en la conquista de la libertad, Sócrates deja nítidamente asentado que "el hombre libre no debe aprender ninguna disciplina como esclavo; pues, los trabajos corporales que se practican bajo coerción no producen daño al cuerpo, en tanto que en el alma no permanece nada que se aprende coercitivamente."<sup>428</sup> En consonancia con lo que se ha venido viendo, Sócrates rechaza el trabajo 'esclavo' —entendiendo por tal todo aquel que se ejecuta bajo coacción— en virtud de que no resulta realmente formativo. En contrapartida, da por hecho que existe una clase de trabajo corporal que puede ser educativo, en virtud de que se efectúa espontáneamente, guiado por cierto impulso que no halla obstáculos de ninguna índole para su realización. Se advierte, entonces, que el trabajo manual 'libre' puede ser positivo en la formación de la persona libre. A esas consideraciones se agregan las prescripciones socrático-platónicas en relación con el momento adecuado para educar a alguien en la libertad: "[a los niños] no les permitimos ser libres hasta haber implantado en ellos una organización política tal como en el Estado."<sup>429</sup> Esta precaución es congruente con todo lo que se ha expuesto a propósito de este asunto: la 'visión' del Estado justo es la máxima experiencia de la verdad

---

<sup>427</sup> *Ibid.* (540d), p. 376.

<sup>428</sup> *Ibid.* (536e), p. 370.

<sup>429</sup> *Ibid.* (590e-591a), p. 454.

y la justicia de la buena política, el hecho de vivirla está en la raíz del ethos que signa al más radical ciudadano del Estado comunitario proyectado en *República*: el filósofo, el que está dotado de la máxima libertad posible en este mundo. La 'instalación' de esa visión —que es como el arraigo del modelo eidético de Estado— en el alma es la garantía más sólida de una genuina libertad. Además, tal experiencia actúa como criterio de la nueva ciudadanía: si se interioriza el paradigma de la nueva *politeia*, se es miembro de la misma, al margen de cualquier consideración secundaria; si todavía no se alcanza tal nivel, la solidez de la ciudadanía también está demediada o determinada por ese límite. Para el Sócrates platónico, no viene al caso jugar con la ilusión de que el educando, el ciudadano comunitario en ciernes, sea realmente libre antes de que pase por todo lo dicho.

Lo antedicho confirma la radical eticidad del Estado comunitario socrático-platónico. Su constitución —'perfecta' hasta donde lo permiten los límites del mundo— y su consiguiente carácter justo se sustentan en la conformación de un ethos igualmente justo de todos sus habitantes, con lo que, en último término, sus intereses personales coinciden en lo esencial con los de la comunidad. En principio, esa concordancia está destinada a la permanencia: tiene una solidez onto-ética tan firme que induce a pensar en una negación al cambio social-político. Visto el asunto desde la perspectiva pragmática, una formación política de esa naturaleza es refractaria a la alteración de sus estructuras. A esa causa de resistencia al cambio se agrega la que para el socratismo platónico tiene más importancia: la de las razones teóricas. Cabe recordar que, para Sócrates, "las cosas mejores son las que menos pueden ser alteradas o modificadas."<sup>430</sup> El filósofo no quiere dejar brecha alguna a dudas en este punto: "Todo lo que es excelente, sea por naturaleza, sea por arte o por ambas a la vez, es lo que menor modificación admite por obra de otro."<sup>431</sup> De estas afirmaciones se desprende que: 1. para el socratismo platónico, la integridad ontológica de "las cosas mejores" comporta, en verdad, una tendencia a la continuidad, pero al 'estar en el tiempo', al ser entidades mundanas, tampoco esas 'cosas' pueden ser ajenas a las determinaciones del devenir, por lo que admiten necesariamente una apertura al cambio, y 2. esa brecha abierta hacia la posibilidad de una alteración de 'lo excelente' concierne más a factores estructurales internos que a la acción de algo ajeno a ellas. De lo anterior se infiere que, incluso en la nueva *politeia* cuasi perfecta, el cambio político es posible, aun cuando, para que alcance a derivar en una transformación adecuada, debe ser obra de sus potencialidades internas. Por lo demás, se diría que esa concepción

---

<sup>430</sup> *Ibid.* (380e), p. 141.

<sup>431</sup> *Ibid.* (381b), p. 142.



implícitamente 'histórica' de la permanencia-con-transformación del Estado justo congruye con la contravención espetada por Sócrates, en detrimento de "los Estados que aun funcionando mal como tales, prohíben a sus ciudadanos cambiar algo en su constitución política".<sup>432</sup>

Pese a su alto grado de perfección, el Estado idóneo forjado en la fragua del socratismo platónico —"nuestro Estado"—<sup>433</sup> también es histórico. De ahí que, en su célebre discurso profético recogido en el libro VIII de *República*, las Musas dejen sentado que, aun cuando "es difícil que un Estado así constituido sea perturbado", en razón de que "todo lo generado es corruptible, esta constitución no durará la totalidad del tiempo, sino que se disolverá".<sup>434</sup> A la hora de abocarse a caracterizar esa formación política, la consideración anterior induce a pensar en la paradoja de una 'perfección viva', en movimiento: algo que es y permanece en su integridad ontológica, en la medida en que es siempre algo diferente. Lo que se justifica que permanezca —dada su perfección ético-política— son las estructuras, los sistemas y redes de relaciones interhumanas —sujetas al principio Justicia—; en último término: las *ethé* de quienes humanamente constituyen el Estado justo. Lo demás, no es sólo que puede cambiar, sino que inexorablemente cambiará. En consecuencia, las prácticas convenientes a la buena política, en el seno del Estado justo, habrán de incidir de manera preponderante en el mantenimiento de las referidas estructuras: lo que propende a permanecer más que cualquier otro elemento y lo que, desde el punto de vista de un interés ético-político radical, debe perseverar en su ser. Eso es lo que puede evitar el destino que, en caso contrario, auguran las Musas a la nueva *politeia*, por muy bien articulada que esté y por mucho que se avenga con los poderes ontogenéticos del Uno. En concreto, lo que los filósofos-gobernantes, en tanto que agentes políticos cargados de la máxima responsabilidad comunitaria, deben procurar en todo momento es mantener a toda costa el cumplimiento de las funciones inherentes a las estructuras de formación de la nueva ciudadanía en las mejores virtudes. Según las Musas, "aquellos que habéis educado como conductores del Estado, aun cuando sean sabios, tampoco lograrán controlar la fecundidad y la esterilidad, por medio del cálculo acompañado de percepción sensible, sino que les pasarán inadvertidas y procrearán en momentos no propicios...", lo cual ocasionará una serie de distorsiones, cuyos alcances matemáticamente determinados y puntualmente presentados en el texto platónico no viene al caso detallar aquí. Esa deriva disolvente es lo que los filósofos en responsabilidades de manejo adecuado del espacio público deben

---

<sup>432</sup> *Ibid.* (426b-c), p. 211.

<sup>433</sup> *Ibid.* (545d), p. 381.

<sup>434</sup> *Ibid.* (546a), pp. 382-383.

combatir. Una tendencia inconsciente a ignorar "este número geométrico", abrirá cauce a que "vuestrós guardianes casarán a las doncellas con mancebos en momentos no propicios y nacerán niños no favorecidos por la naturaleza ni por la fortuna". En la mala praxis que ocasionalmente puedan realizar los propios filósofos, en un momento en el que 'bajen la guardia', está la fuente de una disrupción en el curso normal del despliegue de la buena política y, con ello, de un proceso decadente, por el que "vuestrós jóvenes se volverán más incultos y los hombres que sean designados gobernantes no serán muy apropiados para la condición de guardianes, respecto de la discriminación de las razas de Hesíodo y las que hay entre vosotros: la de oro, la de plata, la de bronce y la de hierro."<sup>435</sup> Las Musas, con su autoridad incuestionable, con la legitimidad que confiere a su discurso su condición divina,<sup>436</sup> colocan el Estado socrático-platónico en los dominios de la historia, aunque sería pecar de anacronismo considerar que esa manera de asumir el despliegue de la realidad política en la república justa concuerde con los historicismos paridos por la Modernidad. Tal historicidad significa que dicha formación política habrá de ser, por siempre —sin la opción que ofrece la dialéctica hegeliana, especialmente en su avatar marxista— un campo de lucha y contradicción entre lo justo y lo injusto, lo racional y lo irracional, lo atemperado y lo pasional, lo comunitario y lo individualista... en definitiva: entre las expresiones siempre dinámicas y mutables del bien y del mal.

Nada de lo antedicho resulta ajeno al pensamiento ético-político del socratismo platónico. Por mucho que la nueva polis se acerque al modelo eidético de Estado nunca alcanzará el grado de perfección que signa a éste. En este mundo, no se pueden eludir los límites temporales y espaciales ni las determinaciones del ethos humano, amenazado siempre por el desequilibrio, la desmesura y otras formas de la irracionalidad. En el ámbito del ser que nos concierne, es obligante reconocer la necesaria presencia e incidencia de la imperfección y otros avatares del déficit ontológico que limita nuestra existencia y la de nuestras obras. Lo deja bien asentado Sócrates, cuando en *Teeteto*, alecciona a Teodoro en estos términos: "...los males no pueden desaparecer, pues es necesario que exista siempre algo contrario al bien. Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí."<sup>437</sup> De acuerdo con esto, la política justa socrático-platónica no tendrá una pervivencia ilimitada, no tiene patente de eternidad: su innegable carácter divino no alcanza al grado de la

<sup>435</sup> *Ibid.* (passim 546a-547a), pp. 384-385.

<sup>436</sup> Platón tiene buen cuidado de poner a Sócrates a recordar que la Musas hablan por fuerza con corrección, "puesto que Musas son" [*Ibid.* (547a), p. 385].

<sup>437</sup> Platón, *Teeteto* (176a), p. 244.

inmortalidad, por lo que no podrá dejar de ser el escenario de algún modo de la dialéctica de la historia —para decirlo con tonos hegelianos— y habrá de ser la praxis política filosófica lo que evite que todo lo que de terrible puede tener ese modo de la dinámica del tiempo no dé al traste con las estructuras que garantizan todo lo que de bueno promete y ofrece el proyecto *República*.

Con todo, la polis proyectada por el socratismo platónico es, en buena medida, sobrehumana: su concreción supone unas dificultades, exige tal cantidad de esfuerzos que, en los hechos, nunca ha podido desprenderse de una coloratura que, a partir del Renacimiento, es calificada de 'utópica', aunque ya Aristóteles y otros en el entorno de Platón dudaban seriamente de su factibilidad. Un cotejo entre las metas que se propone el proyecto *República* y su viabilidad, por lo general, ha revelado una evidente desproporción, al punto de que los logros ético-políticos planteados se antojan marcadamente ilusorios, imposibles de realizar dentro de los límites del mundo. Pero la detección, en *República*, de un vivo regusto 'utópico', equiparando implícitamente el significado de ese adjetivo con la idea de algo ilusorio, inviable, desconectado de la realidad y expresión de un 'no lugar', una ausencia de concreción corpórea, sustancial, tangible, positivamente experimentable, no ha sido un fenómeno registrado sólo en el milenario proceso de la recepción del diálogo, sino que ya aparece tematizado y problematizado en su propio seno, desde el momento de su elaboración por parte de Platón.

Lo que está en cuestión, a la hora de fijarse en este asunto, son los términos de la correspondencia entre los grandes fines que motivan al proyecto *República* y los medios y potencialidades necesarios para su concreción. En ningún momento se pone en duda o se discute la conveniencia de todo lo que implica la dimensión teleológica de dicho programa. El socratismo platónico da por hecho que las metas a alcanzar son incuestionables, si se quiere superar la vieja política y todos los males con los que se le vincula. El Estado justo, la más estimable realización de la forma pura y prístina de lo político en el mundo del devenir, es deseable por sí mismo, según la visión socrático-platónica. Las dudas y las apreciaciones discordantes se dan en torno a la pregunta sobre su viabilidad. De hecho, el propio texto de *República* registra diversas expresiones de esa inquietud, que por momentos parece adquirir ribetes de obsesión. Es comprensible la intensidad y persistencia de ese interés por la factibilidad del nuevo Estado: una postura negativa a este respecto equivaldría a reconocer que la justicia no es posible en este mundo y esa perspectiva ciega haría de la filosofía misma un absurdo impracticable e insostenible.

Ya en el libro V de *República*, cuando Sócrates se afana en incoar una argumentación efectiva en favor de sus propuesta sobre la igualdad de los géneros y la comunidad de mujeres, hombre e hijos se hace explícita la preocupación del filósofo por las dudas que pueda despertar su viabilidad. El filósofo está consciente de que "se dudará de que lo dicho sea posible".<sup>438</sup> Cuando, en el curso de ese proceso, se adelanta la conclusión de que "no es contra la naturaleza asignar a las mujeres de los guardianes la música y la gimnasia", Sócrates se siente en la libertad de señalar que "no hicimos leyes imposibles o que fueran meras expresiones de deseos".<sup>439</sup> Sin embargo, dado que todo ese curso de reflexión comporta consecuencias y derivaciones teóricas y prácticas diversas, los avances anteriores no obstan para que el filósofo reafirme su exigencia de que se aclare el asunto de su factibilidad: "...lo que queda por decidir es si es posible que se genere esta comunidad entre los hombres, como entre los animales, y de qué modo es posible."<sup>440</sup> A pesar de haber concluido esto, Sócrates no se detiene a dirimir el problema de la posibilidad de realizar el proyecto *República* y, más bien, continúa trazando las líneas de su conformación práctica, con la mayor precisión posible. Cuando el filósofo avanza por esa senda y parece dar muestras de seguir haciéndolo, su interlocutor, Glaucón, le advierte: "Sócrates, [...] si se te permite seguir hablando de estas cosas, jamás te acordarás de lo que anteriormente hiciste a un lado [...]: si es posible que llegue a existir tal organización política y de qué modo es posible".<sup>441</sup> La reticencia del filósofo a abordar ese tema, por cuyo examen tanto clama un Glaucón siempre desconfiado, rayando en la incredulidad, se explica por la magnitud de la sustancia teórica que implica. Después de reprocharle a Glaucón el haberle "asaltado" su exposición, Sócrates le hace ver que lo coloca ante el duro desafío de tener que esquivar una ola "más grande y peligrosa" que las que ha debido afrontar a instancias de sus exigentes interlocutores. Al cabo de los circunloquios inherentes a la dinámica del diálogo, el filósofo saca a la luz el núcleo de su tesis a este respecto: es que —le aclarará a Glaucón, con palabras y referencias que, en lo esencial, se reafirmarán al final del libro IX y buena parte del X— "con miras a un paradigma [...] buscamos la justicia misma y el hombre perfectamente justo, si podía existir [...] No con miras a demostrar que es posible que lleguen a existir". Sócrates continúa su intervención, aduciendo que el hecho de que un pintor que haya "retratado como paradigma al hombre más hermoso" no da pie a que se cuestione la calidad de su oficio, por el

---

<sup>438</sup> *Ibid.* (450c), p. 246.

<sup>439</sup> *Ibid.* (456b-c), pp. 255-256.

<sup>440</sup> *Ibid.* (466d), p. 272.

<sup>441</sup> *Ibid.* (471c), p. 279.

hecho de que no pueda "demostrar que semejante hombre pueda existir". El filósofo echa mano de ese símil, para dejar sentado que "nosotros hemos producido con palabras un paradigma del buen Estado". El proceso dialéctico ha permitido 'retratar' los rasgos esenciales de una formación política modélica, eidética. Una vez que se acepta esto, alegará Sócrates, cabe preguntar si, al poner en práctica tal Estado ideal e idóneo, coincidirá plenamente con las líneas contempladas en su concepción teórica. La respuesta del filósofo es contundente, aunque aparezca flanqueada por los signos de interrogación imprescindibles en el juego de preguntas y respuestas que es la dialéctica en proceso: "...la praxis, por naturaleza, alcanza la verdad menos que las palabras".<sup>442</sup> Expresión que puede traducirse en estos términos: la especulación desemboca en una imagen verdadera —en ese sentido, 'existente'— del Estado justo a erigir en este mundo, pero siempre habrá una distancia imposible de eliminar entre lo concebido y lo ejercido bajo su guía: nunca coincidirá el modelo elaborado con la obra concreta que se construya, por mucho que el artesano del caso se esmere en procurar un ajuste pleno entre ambos elementos en relación.

Como podrá observarse, ese primer alegato de Sócrates sobre la posibilidad de que exista el Estado alternativo que ha venido perfilando en sus trazos esenciales se articula en la sucesión de tres 'actos': 1. el proceso dialéctico alcanza a representar el modelo eidético de Estado justo, 2. la obtención de ese fruto no demuestra, *per se*, la existencia 'material' de dicha formación política, pero menos aún la desdice y, sobre todo, ello no cuestiona la validez y pertinencia del esquema o plan concebido y 3. el modelo en referencia opera como orientación de la praxis política concreta, pero será inevitable un desajuste entre lo representado y lo ejercido, debido a que la acción nunca alcanza el grado de realización de los hechos potenciales previstos en la idealidad del paradigma. Tras ese raciocinio, el filósofo cierra su argumentación de esta manera: "...si llegamos a ser capaces de descubrir cómo se podría fundar el Estado más próximo a lo que hemos dicho, debes decir [Glaucón] que hemos descubierto lo que demandas: que tales cosas pueden llegar a existir."<sup>443</sup> En último término —y para plantearlo de manera sintética— esta primera respuesta a las exigencias de una especie de 'prueba de posibilidad' del Estado justo, planteadas por Glaucón, da cuenta de que el socratismo platónico se cimienta en el 'poder de la dialéctica', para atisbar —cuando no intuir en firme— el verdadero Estado justo, así como en la conciencia de que hay una suerte de 'límite ontológico' que impide una coincidencia total entre la realidad política ideal y su concreción en el reino

<sup>442</sup> *Ibid.* (*passim* 472a-473a), pp. 280-281.

<sup>443</sup> *Ibid.* (473a-b), p. 282.

del devenir; sin embargo, el hecho de que los contenidos del modelo eidético sean practicables del modo más apegado a éste demostraría que las cosas a las que remiten tales contenidos pueden existir. La existencia de tales elementos de concreción política —que son los del Estado ideal y se registran en el proyecto *República*—, derivada de su existencia formal, equivale a la existencia del Estado concreto que Glaucón quisiera ver erigido en un tiempo y lugar dados.

En un contexto discursivo diferente, concretamente en el libro VI de *República*, vuelve a brotar cierta inquietud sobre la posibilidad de que llegue a darse la buena política que el socratismo platónico proyecta. Ahora, las dudas se relacionan con las disonancias previsibles entre una sociedad habituada a ciertas tradiciones político-sociales y las novedades que en ese terreno habrá de introducir el Estado justo.

En el momento en que Sócrates ostende un vivo entusiasmo, a propósito de sus pregnantes figuraciones sobre el proceso de 'construcción' del filósofo auténtico y de sus consecuencias en la comunidad, Adimanto se admira de que su interlocutor "habla con ardor", pero también le advierte a éste que "serán más ardorosos" que él, todavía, quienes se opondrán a su programa. En ese nuevo 'instante crítico' en la reflexión sobre la factibilidad de la política socrático-platónica, el obstáculo avistado es el estado ético de los ciudadanos potenciales de la nueva formación política, en especial, sus prejuicios en torno a la filosofía y los filósofos.

Sócrates tiene claro que el programa que propulsa generará un fuerte rechazo en la gente que se conforma con lo que conoce y en aquellos que aborrecen una alteración significativa en sus consolidados regímenes de vida, máxime si aquél se debe a iniciativas de alguien de tan dudosos crédito y fiabilidad como lo que comúnmente se conoce como 'filósofo'. Por eso, "...que la multitud no se deje persuadir por lo que decimos no es nada sorprendente", admite el filósofo, y atribuye el hecho a que aquélla "jamás ha visto que se haya generado lo que ahora hemos expresado", a que no le ha sido dado "ver algún hombre que se halle en equilibrio y consonancia con la excelencia, de palabra y acto [...] gobernando un Estado de la misma índole." Tal vez por esa convicción, Sócrates no se arredra ante la evidencia de una adversidad tan importante para su programa y sostiene con determinación que "ningún Estado, ninguna constitución política [...] pueden alguna vez llegar a ser perfectos, antes de que [los] filósofos [...] por un golpe de fortuna sean obligados, quieranlo o no, a encargarse del Estado y el Estado obligado a obedecerles..." Nuestro filósofo evidencia, así, su confianza en que una comprobación empírica, de bulto, por parte del común, de lo que es gobernar conforme con el ethos y la techné del filósofo genuino, bastará para que quienes por ignorancia se opondrán al nuevo Estado cambien de actitud y de

convicciones y se pliegan a la nueva *politeia*. Al cabo —reafirma Sócrates, reconviniendo amablemente a Adimanto— la muchedumbre "cambiará de opinión si, en lugar de discutirle con argucias, la exhortas a deponer su falsa imagen respecto del amor al saber, mostrándole cómo son los que dices que son filósofos..." Pero, para Sócrates, habría lugar a otra posibilidad de que el Estado justo eche raíces en la realidad política y social que se propone transformar: "...que un verdadero amor por la verdadera filosofía se encienda, por alguna inspiración divina, en los hijos de los que ahora gobiernan o en estos mismos". Puede notarse que ambas opciones tienen en común por lo menos estos aspectos: 1. su base de cimentación es la filosofía auténtica, 2. ésta no podrá concretar el Estado justo, sin que se conforme una comunidad sustentada en el reconocimiento consciente y sincero de la filosofía y el filósofo verdaderos y 3. esto es tan difícil de lograr que los filósofos-gobernantes, en su papel de co-constructores de la nueva república, necesitarán el respaldo de la divinidad, bien al modo de un "golpe de fortuna", bien en forma de "inspiración" colectiva, que abra los corazones de la gente, por el momento recelosos ante el pequeño gremio de los filósofos. Con todo, esto último no es algo que parezca desanimar a Sócrates, quien concluye que "no hay razón para suponer" que "la realización de una de estas dos [opciones] sea imposible".<sup>444</sup>

El registro de las dudas que los interlocutores de Sócrates albergan sobre la factibilidad del proyecto *República*, se nutre de una considerable ristra de pasajes, prácticamente a lo largo de toda la segunda mitad del diálogo. Puede pensarse que se trata de una estratagema discursiva de Platón, para dar ocasión a que el filósofo reafirme su confianza en sentido contrario y exponga sus razones en positivo. De esa manera se va haciendo por completo evidente que el socratismo platónico cree en su programa transformador y apuesta con todo por él. No se trata de un ocioso juego de inútiles sofistoides empeñados en dar rienda suelta a su imaginación y desconectados de su entorno político. Eso explica que, hacia el final del muy influyente libro VII, a pocas líneas de terminar de asentar las bases de algo como la 'educación superior' del filósofo verdadero —piedra angular de la propuesta política socrático-platónica—, en medio de un momento de alborozo, porque según Glaucón, Sócrates ha "esculpido" a los y a las gobernantes de la nueva polis de manera "completamente hermosa", éste les dirija una exhortación en estos términos: "convenid, entonces, en que lo dicho sobre el Estado y su constitución política no son en absoluto castillos en el aire, sino cosas difíciles pero posibles de un modo que no es otro que el mencionado..."<sup>445</sup> Pese a lo

<sup>444</sup> *Ibid.* (*passim* 498c-499c), pp. 317-318.

<sup>445</sup> *Ibid.* (540d), p. 376.

expuesto, la incredulidad de quienes dialogan con el filósofo parece mantenerse incólume, a juzgar por lo que, de este modo que acaso pretende ser irónico, dice Glaucón: "Me parece, Sócrates, que has dicho muy bien cómo se generará tal Estado, si es que alguna vez ha de generarse."<sup>446</sup>

El desenlace de esa tensión constante entre confianza e incredulidad, frente al proyecto *República*, está en el célebre final del libro IX, pasaje hacia el que se hace un acercamiento, desde otro punto de vista, en la sección anterior. No hace falta, pues, fijarnos en detalles: Glaucón advierte que el programa socrático-platónico "se halla sólo en las palabras" y carece de entidad fáctica, ante lo cual Sócrates recurre al postulado de los dos mundos, para conjeturar que alguien será capaz de intuir el modelo eidético de Estado justo y, al hacerlo, podrá fundar un Estado en su propia alma, de manera que le sea imposible ejercer otra política que la conveniente a dicha forma de lo político.<sup>447</sup> No debe pasarse por alto la afirmación de Sócrates reproducida en el párrafo anterior: el programa político del socratismo platónico es difícil, ciertamente, pero no imposible. Se diría que entre esta observación y el cierre del libro IX está la tesis socrático-platónica acerca de la viabilidad de la nueva *politeia*. Transformar el *ancien régime* y trasuntarlo en un orden político casi por entero justo, que opere en este mundo —en una Atenas por completo revolucionada, por caso— es una posibilidad real, aunque requiere esfuerzos de magnitudes colosales. El Sócrates platónico parece justipreciar los alcances de esos obstáculos potenciales, lo que implicaría plazos excesivamente largos para su superación satisfactoria y el esperable retraso en la producción de los cambios estructurales necesarios. Con ser relevante en extremo, esta limitación no basta para anular el proyecto socrático-platónico en bloque. Sería del todo incongruente con la idea de la filosofía propugnada y ejercida por el socratismo platónico permitir que el devenir y toda otra determinación terrenal anulara un programa cimentado en bases ontológicas absolutas. En consecuencia, si el mundo se resiste a la facticidad de una política radicalmente comprometida con la Justicia absoluta, ello no obsta para que los filósofos auténticos encarnen el Estado, con su consagración plena y sin fisuras a un *modus vivendi* adecuado a tal fin. En todo caso, estas encarnaciones vivas de la buena política podrán intentar, en cuanto hallen las condiciones para ello, la construcción fáctica de la nueva *politeia*, puesto que son la raíz, la base y la fuerza potencial de tal clase de tentativas. El hecho de que lo logren o no tiene su importancia, pero no es un dato determinante ante su condición de portadores vivos de la política justa, condenados a irradiar el *ethos* que, como tales, les es propio.

---

<sup>446</sup> *Ibid.* (514a-b), p. 377.

<sup>447</sup> *Cf. ibid.* (592a-b), pp. 455-456.



Las consideraciones anteriores impelen a hacer algunas precisiones finales sobre el proyecto político socrático-platónico y lo utópico. Conforme con las referencias a la mano, dicha propuesta no es utópica, si por tal se entiende, como se ha señalado más arriba, un desiderátum ilusorio, no sólo imposible de realizar a escala comunitaria, sino incluso de conveniencia ética y política más que dudosa, cuando no completamente inaceptable. Pero, si la palabra 'utopía' nombra un escenario futurible cuya potencial concreción, en general, impulsa a los mejores hombres y mujeres a procurar una vida mejor, un mundo habitable y amoldado a las estrictas exigencias del *modus vivendi* filosófico, así como a la justicia comunitaria y a los valores y virtudes más estimables, es válido concluir que *República* es una utopía: una buena y positiva utopía. Además, dado que traza un horizonte de lo deseable con justicia y expresa una tendencia en pro de lo mejor, dicho programa es realizable, no sólo porque es albergable por las mejores almas, sino porque nada impide pensar que sus dificultades prácticas no sean superables en algún momento histórico. Esa doble condición utópica es la que se hace nueva humanidad en la humanidad de los filósofos y las filósofas. Por lo demás, la instauración del orden político —el orden de vida— más justo posible en este mundo implica un modo de redención del género humano, una opción de salvación a escala colectiva, que hallará su complemento en la que también opera a nivel individual, como se verá en la sección siguiente.

#### IV. *Quién impulsa y dirige el proyecto República*

En el capítulo anterior, se examinó la estratificación político-social de la nueva república comunitaria que trama el socratismo platónico. Llega el momento de dejar en claro cuál de los 'sectores' o 'clases' allí referidos tiene la mayor responsabilidad en la conformación y manejo de la nueva polis, así como sus características esenciales.

Con lo expuesto hasta aquí, resulta obvio que el agente político principal —lo que el historicismo revolucionario decimonónico definía como "sujeto histórico"— es esa figura humana —lo mismo hombre que mujer, no se olvide— que el discurso platónico designa con locuciones como "guardián", "gobernante", "filósofo", "filósofo-rey", "hombre real" y otras.

¿Cómo llega el socratismo platónico a esa tesis? Por dos vías: la negativa y la positiva: descartando lo que no debe ser y proponiendo lo que debe ser, en congruencia con la idea de que la política debe ejercerse conforme con una *techné* —un arte— específica, en las coordenadas de una rigurosa división del trabajo, bajo el supuesto de que ese saber es idéntico al de la filosofía y de que practicar la política es lo mismo que vivir como filósofo verdadero: no es que se llegue a la filosofía, procurando dotarse de conocimientos que iluminen una praxis en el espacio público, sino que, en tanto que se es filósofo auténtico, el *modus vivendi* que ello implica incluye el estar capacitado para conducir los asuntos del Estado comunitario y en disponibilidad plena para demostrarlo toda vez que sea necesario.

En *República* menudean las alusiones a las personas que no deben ejercer la política. Sin que el orden de presentación comporte una jerarquía, pueden mencionarse, en primer lugar, los políticos 'tradicionales', 'convencionales': los principales agentes de los regímenes políticos conocidos y a ser sustituidos. Los hombres que hacen posible y sostienen las formas de gobierno sobre las que, en general, versan los libros VIII y IX del mencionado diálogo están por completo descartados para conducir —e incluso integrar como ciudadanos, podría decirse— la nueva *politeia* socrático-platónica. Se trata del timócrata, el oligarca, el demócrata y el tirano. A estos se suma toda clase de sofistas y demagogos, que ejercen su voluntad de dominio sobre las comunidades donde actúan, echando mano de 'malas artes' —para el socratismo platónico— como la retórica, o haciendo uso indebido de buenas artes, como las que proceden de las diversas ciencias. En último término, se trata de gente que no ha alcanzado la estatura ética necesaria para una buena praxis política. De hecho, ni por naturaleza ni por educación están dotados de la pasta ético-antropológica apta para la buena política, que es la encarnada por los filósofos/as, por lo que se les debe cerrar el paso, de cara a la nueva

*politeia*. Por cierto, a los abundantes argumentos presentados por Sócrates, en esa dirección, se suma la inobjetable voz del dios, quien en un oráculo ha dejado sentado que "el Estado sucumbirá, cuando lo custodie un hombre de hierro o bronce",<sup>448</sup> que son los metales de que, en último análisis, están hechos los políticos al uso, en los regímenes a ser suplantados. En un plano más concreto, están vedados a la buena política, porque no son capaces de gobernarse a sí mismos, de superar las pasiones a las que responden sus deseos y acciones. Ello los inhabilita por entero para tener responsabilidades en el nuevo espacio público que se proyecta en *República*. No están dispuestos a consagrar sus vidas a la justicia, la verdad, la belleza y el bien —en general y en la modalidad que éste toma en el plano comunitario: el bien común. Se mueven por intereses grupales o personales: los demócratas tratan de satisfacer las expectativas y anhelos de los *demoi*, en contra de los que mueven a los oligarcas eupátridas, que a su vez dirigen sus esfuerzos al sometimiento de quienes consideran 'plebe' y a favorecer a sus congéneres. Los timócratas y los tiranos tampoco están interesados en procurar la felicidad de todos los ciudadanos —acaso el desiderátum supremo de la política verdaderamente justa—, sino en dejarse llevar por sus desmesuradas apetencias. Dado que el socratismo platónico aspira a establecer el orden de la vida más justo y a superar los conflictos generados por los intereses disonantes —por la lucha de clases, se dirá desde el siglo XIX—, típicos de los regímenes injustos, esa clase de políticos es vista como un serio obstáculo y, en realidad, como expresión de la anti-política.

Por supuesto, los 'idiotas' —del griego *idiotes*: el que rehuye todo compromiso con los asuntos concernientes a la polis: el que 'pasa' de la política— se descartan solos, en los regímenes conocidos y no tienen cabida en el programa socrático-platónico. Los que sí cuentan y a quienes la nueva política debe asignar un lugar bien acotado son los poetas. En las tradiciones políticas de la Hélade, los poetas se presentan asociados a unos saberes y unas artes que también comportan efectos de poder. La poesía tradicional y sus cultores y promotores son un factor de poder. La nueva *politeia* admite y aun requiere la presencia de la poesía y los poetas, pero estrictamente circunscritos a su acción artística, sin incidencia positiva en ningún proceso y hecho de poder. La necesidad de esa redefinición de la labor de los poetas y de los alcances de la poesía, de modo que nada de ello sea un obstáculo para la praxis política de los filósofos-gobernantes, es lo que explica la amplitud y la intensidad de los afanes de Sócrates por poner a aquellos 'en su lugar'. Eso que por momentos se antoja una persecución sañuda y persistente de lo poético, en

---

<sup>448</sup> Platón, *República* (415c), p. 198.

*República*, halla su sentido en la necesidad de garantizar un campo libre a las acciones de gobierno, de conducción de la polis, que sólo competen a los filósofos/as.

El problema que deben afrontar los constructores y conductores de la polis es el de la existencia de un sector, el de los poetas, cuyo saber concreto no es el que normalmente se le reconoce. Por lo general, se piensa que los poetas —los artistas, en general, en la visión griega de este asunto— saben de aquello que sus obras refieren y, en el caso de quienes cultivan la épica, la tragedia y opciones afines, mediante el uso artístico de la palabra, producen un "poderoso hechizo"<sup>449</sup> y participan de manera decisiva en la educación de niños y adolescentes. Consciente de esa situación, Platón dedica buena parte del libro X de *República* a desmontar lo que, para el socratismo platónico, sería la verdadera función de la manera tradicional de manejar los asuntos relativos a la poesía, sobre todo a partir de la reiterada reivindicación de una implacable división del trabajo y la asunción, cada vez más firme, del postulado de 'los dos mundos'. El principal punto a este respecto es dejar sentado que los poetas, cuando hablan de guerra —como, por caso, lo hace Homero— no saben en realidad de qué hablan, porque en principio no dominan el arte de la estrategia o pueden hablar de materias bélicas, sin conocerlas como las conoce alguien bien versado en temas de estrategia. De acuerdo con Sócrates, el único saber o arte propio del poeta es el de la mimesis: el de 'imitar' los objetos representados en sus obras: el poeta "sólo está versado en el imitar"<sup>450</sup> Así que, aun cuando "encantador es el imitador poético en cuanto a sabiduría de las cosas que hace" y, con ello y por ello, influye —tiene poder, por ende— en la "multitud ignorante",<sup>451</sup> lo cierto es que su dominio epistemológico específico es muy restringido y remite a referencias ontológicas de muy baja estofa.

Aparte de lo antedicho, es archiconocida la tesis socrático-platónica sobre el estatuto ontológico de la poesía —para la generalidad de los griegos, el arte en su conjunto. Se reduce a ser una imitación de segundo grado. Los objetos del mundo, tanto los de conformación natural como los confeccionados por mano humana— ostenden ya un primer nivel de imitación, en virtud de que 'participan' miméticamente del modelo formal arquetípico, ajeno al ámbito del devenir. Luego viene el artista e imita esas cosas que ya son imitación. Resulta obvia la acerba descalificación ontológica de la obra de arte que perpetra el socratismo platónico y, de ese modo, también de la labor del artista. Sócrates no escatima claridad cuando siente la

---

<sup>449</sup> *Ibid.* (601b), p. 466.

<sup>450</sup> *Ibid.* (601a), p. 466.

<sup>451</sup> *Ibid.* (*passim* 602a-b), p. 468.

necesidad de establecer esa drástica postura: "El arte mimético es algo inferior que, conviviendo con algo inferior, engendra algo inferior."<sup>452</sup> Lo que sigue a esa invalidación, en lo que respecta al lugar de la poesía en los dominios del ser y al del poeta en el terreno de los saberes, es la estricta delimitación del ámbito de actuación e influjo político de los artistas. El corolario de lo expuesto también se presenta como refractario a toda posible confusión: "...en cuanto a poesía —establece Sócrates— sólo deben admitirse en nuestro Estado los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos."<sup>453</sup> No es propiamente la expulsión de los poetas y el destierro de la vida política en detrimento de éstos —como suelen repetir quienes no han leído *República* con un mínimo de competencia— pero es, con toda claridad, la reducción de las funciones del arte a un territorio restringido, especializado, de acuerdo con las exigencias y necesidades de la división técnica de las tareas en el seno de la nueva polis. En esto, el décimo de los libros de *República* conecta con el segundo y el tercero y, aporta a lo establecido en ellos, en cuanto a prescripciones relativas al cultivo del arte y a su empleo en la educación y sustentación ideológica de la nueva comunidad, una precisa idea del estatuto ontológico de lo que para el socratismo platónico es lo poético, lo artístico: una derivación demediada del ser y del saber. Con ello, la poesía y los poetas —el arte y los artistas— dejan el campo libre a la praxis de los únicos que sí saben de la buena política: los/las filósofos/as.

Dado que la poesía mantiene una relación en extremo deficiente con el ser y con la verdad, sus cultores entran en el territorio de los que deben ser alejados de todo lo que tenga algún vínculo con el ejercicio del poder político. Para el socratismo platónico, por cierto, "los hombres sin educación ni experiencia de la verdad [no pueden] gobernar adecuadamente alguna vez el Estado."<sup>454</sup> Es claro que los poetas, en razón de la distancia que sus obras tienen ante lo verdadero, a criterio del Sócrates platónico, son pasibles de la exclusión referida con respecto a la buena política. Además, a esa 'razón epistémica' de exclusión, el filósofo antepone la de carácter ético: el poeta tampoco ostende la pasta moral que le permita una función relevante en la dinámica de los poderes fácticos. Según el filósofo, la catadura ética del gobernante de la nueva polis implica, por ejemplo, que "participará y gustará voluntariamente de [los honores] que consideren pueden mejorarlo, pero en cuando a aquellos que disuelvan el estado habitual de su alma, los rehuirá en público y en privado."<sup>455</sup> Exigencia ética que difícilmente podrá asociarse a la

---

<sup>452</sup> *Ibid.* (603b), p. 470.

<sup>453</sup> *Ibid.* (607a), p. 476.

<sup>454</sup> *Ibid.* (519b-c), pp. 344-345.

<sup>455</sup> *Ibid.* (592a), p. 455.

figura del poeta genuino en cualesquiera de sus avatares. No es forzado aseverar que el rechazo con que el socratismo platónico enfrenta ciertas derivaciones posibles de la poesía se emparenta con la condena contra todo lo posible de ser caracterizado como 'irracional'. Nada de lo que entre en esta categoría debe 'contaminar' la dinámica política. Por sí misma la poesía ocupa un lugar marginal en el orden del sentido y hay algunas de sus concreciones que se oponen frontalmente a lo bueno, justo y verdadero. A esos avatares de lo poético, por extensión, se les puede aplicar la misma prescripción condenatoria que Sócrates opone a determinados agentes políticos potenciales: "No permitirás que los gobernantes del Estado y las autoridades en las cosas supremas sean irracionales..."<sup>456</sup>(534d)

Por último, de cara al nuevo Estado comunitario planeado por el socratismo platónico, se debe impedir que los ambiciosos, quienes anhelan el ejercicio del poder, aquellos que ansían ocupar un lugar prominente en el espacio público, para el ejercicio de su *libido dominandi*, accedan a cargos públicos: puedan ser 'gobernantes' en algún grado y modo. Esta postura, que en el discurso socrático-platónico se presenta con la contundencia de una prescripción, no necesita ser explicada; puede leerse con toda claridad en el corpus textual de *República*: "Es necesario —pontifica, una vez más, Sócrates— que no tengan acceso al gobierno los que están enamorados de éste..."<sup>457</sup> Como ya se ha adelantado y como se volverá a considerar más adelante, a la opción antropológica, ética y política que encarna esa clase de personas, el socratismo político antepone la figura del/la filósofo/a, que jamás debe aspirar a posiciones de poder, pero debe permanecer en perpetua disponibilidad de las encomiendas políticas que la comunidad le asigne, sin posibilidad de negarse, sin recibir ningún bien material superfluo a cambio y sin límite preestablecido de duración a su mandato.

Una vez que se el socratismo platónico cierra el acceso a todos aquellos avatares de lo humano que mantienen una relación éticamente inadmisibles con el poder y una visión errónea de su participación en el espacio público, cae de suyo la obligación de determinar en positivo quién, qué clase de persona, es la indicada para realizar el proyecto *República*. La respuesta a esa necesidad teórica —y, desde luego, también ético-política— debe venir de la consideración de varios aspectos. Lo que está en juego es la entidad, la naturaleza y las características de quien se constituye como agente y motor de la construcción y la dinámica de la nueva polis socrático-platónica. Un primer movimiento en esa dirección puede consistir en tener presente el ya referido 'Mito Fenicio' sobre el 'metal' ético-político que distingue a los tres sectores

---

<sup>456</sup> *Ibid.* (534d), p. 367.

<sup>457</sup> *Ibid.* (521b), p. 347.

sociales que integrarán el Estado comunitario propuesto en el mencionado diálogo. Colocados en ese plano, la respuesta por quién es el sujeto que emprenda, establezca, consolide, continúe, conduzca, defienda... dicho Estado no representa mayor dificultad: el hombre de oro. No sobra recordar que, según una clara expresión de Sócrates, uno de los modos en que se efectúa la justicia es "la realización de la propia labor por parte de los negociantes, de los auxiliares y de los guardianes, de modo que cada uno haga lo suyo en el Estado..."<sup>458</sup> Lo propio de quienes están 'hechos de oro' es ejercer el saber específico de que están dotados, para conducir adecuadamente la marcha cotidiana del Estado cuasi perfecto del que habla Sócrates.

Todo indica que las maneras de nombrar a esa figura de lo humano, en el discurso platónico, varían según los progresos que Platón va haciendo en el largo proceso de elaboración de *República*. Las distintas denominaciones del agente político principal, desde 'guardián' a 'hombre real', pasando por las que ya se han referido líneas atrás, evidencian cambios de cariz semántico, sin afectar lo esencia de lo que nombran. No hay diferencia de significado entre 'gobernante', 'filósofo-rey' y 'hombre real': todos estos términos nombran una misma realidad y, por ello, son perfectamente intercambiables. Lo que en verdad importa es que la conducción del nuevo Estado comunitario sea obra de filósofos: que los verdaderos filósofos lleguen a ser gobernantes.,<sup>459</sup> "que la raza de los filósofos obtenga el control del Estado".<sup>460</sup> En los primeros libros del diálogo predomina la tendencia a hablar de *phylakhé* ('guardián'). Luego, aparecen con más frecuencia derivaciones del lexema *archós* ('guía', 'jefe', 'poderoso', 'gobernante', 'el primero'). En el libro V, se perfila el filósofo-rey, cuando Sócrates sostiene la tesis de que la buena política sólo será posible, en el momento en que "los filósofos reinen en los Estados o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado y coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía."<sup>461</sup> A su vez, en el libro IX, en contraste con los tipos de hombre que se deben rechazar, junto con las formas de gobiernos que les son correlativas —en especial, el tirano— Sócrates remarca la figura del actor político principal, en términos de una suerte de encarnación de la justicia y la felicidad, en razón de una cercanía mayor a lo absolutamente real o de una superior dotación de ser: el 'rey' (*basileýs*) y todo lo 'regio' (*basilikê*), como claros antípodas de toda figura de lo humano que encarne la injusticia.<sup>462</sup> Se reivindica así, lo que podría

<sup>458</sup> *Ibid.* (434c), p. 225.

<sup>459</sup> *Ibid.* (540d), p. 376.

<sup>460</sup> *Ibid.* (501e), p. 322.

<sup>461</sup> *Ibid.* (473d), p. 282.

<sup>462</sup> Cf. *ibid.* (473d), p. 191 de la versión de A. Gómez Robledo. ("Ean mé, oí phylósophoi basileýsosin en tais pólosin he oi basilés te nyn legomenoi, kai dynástai philosophésosi gnesíos te kai ixanós, kai touto eís tautón

denominarse 'hombre real': encarnación tanto de lo que más se apega a lo que es absolutamente cuanto de lo de lo que representa la política éticamente más estimable.<sup>463</sup> Nada que ver, pues, con la monarquía como régimen político, en el flujo del devenir. Podría decirse que se trata de un tipo humano que es 'real', tanto por su máxima dignidad ontológica cuanto por el hecho de 'reinar', en los muy singulares términos políticos que ya se han señalado —no al modo de los monarcas tradicionales.

Conviene insistir en la condición masculina y femenina de ese tipo humano: aunque —con toda seguridad, a causa de una simple tendencia al acomodo en los usos lingüísticos dominantes— Sócrates habla siempre de 'filósofos', es decir, de agentes masculinos, no deja de ser consecuente con sus sólidas convicciones sobre la igualdad intergenérica de la que se habló en la sección anterior. Por eso, cuando surge la ocasión y lo considera necesario, el filósofo reasienta esa conciencia igualitaria, resaltando sin ambages que las mujeres también han de gobernar, cuando sea el caso. Ciertamente, tras de que Glaucón exclama alborozado: "¡Has hecho completamente hermosos a los gobernantes, Sócrates, como si fueras escultor!", después de escuchar una síntesis de las abnegaciones y compensaciones que comporta la condición de filósofo-guardián, su interlocutor precisa: "Y a las gobernantes, Glaucón, pues no pienses que lo que he dicho vale para los hombres más que las para las mujeres, al menos cuantas de ellas surjan como capaces por su naturaleza."<sup>464</sup> Esta precisión del filósofo refuerza una disposición igual de equitativa que ya Sócrates contemplaba, a la hora de idear el gobierno de los niños resultantes de los 'matrimonios sacros' o apareamientos planeados ad hoc entre 'los' y 'las mejores': "...cada vez que nazcan hijos, de ellos se encargarán los magistrados asignados, sean hombres o mujeres o ambos a la vez; pues, las magistraturas son sin duda comunes a las mujeres y a los hombres."<sup>465</sup> No sería impropio, en consecuencia, puntualizar que junto al filósofo-rey está la filósofa-reina, como agente principal del proyecto *República*.

El 'Mito Fenicio' ya referido es útil al discurso socrático-platónico como tropo por el que se hace entender de una manera más viva y plástica: los guardianes, los filósofos-gobernantes, los filósofos/as reyes-reinas, contienen más 'oro' que ningún otro mortal en su ser y eso justifica que tengan preferencia a la hora de encargarse de los asuntos de la polis, al tiempo que explica que posea el saber adecuado para tal poder. Ya ese dato óntico, esa

---

*ximpése, dýnamis te politiké kai philosophía...*" / "A menos 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...")

<sup>463</sup> Cf. *ibid.* (587b), p. 447.

<sup>464</sup> *Ibid.* (540c), p. 376.

<sup>465</sup> *Ibid.* (460b), p. 262.



dotación áurea, confiere una dignidad muy superior a ese tipo humano. A eso se le suma su procedencia divina: el hecho de estar 'tocado' por lo sacro, pues, se trata de quienes ocupan la posición más elevada entre los "hijos de la tierra".<sup>466</sup> Esta imaginación coloca a los filósofos-gobernantes en el pináculo del ser-en-el-mundo, debido a su intensa cercanía con la fisis: el orden de la realidad absoluta. Por eso, "ha de llamarse filósofos a los que dan la bienvenida a cada una de las cosas que son en sí".<sup>467</sup> Se observa, entonces, que el agente político principal de la nueva *politeia* está destinado, por naturaleza, a los más elevados designios en la dinámica del espacio público y se sitúa en los antípodas con respecto a quien "tiene por sabiduría la aprehensión y gustos de la abigarrada multitud reunida".<sup>468</sup> Nada puede legitimar más el lugar que el socratismo platónico asigna a este avatar de lo humano que su condición 'física', absolutamente 'natural'. Esto autoriza al Sócrates platónico a proponer una analogía entre los guardianes-filósofos y los perros de raza, tanto por la solidez ontológica afín, que les viene del hecho de estar dotados de la mejor fisis, como por la semejanza estructural de sus funciones. En efecto, los perros de raza, de acuerdo con el filósofo, "son mansísimos con los que conocen y con aquellos a los que están habituados",<sup>469</sup> pero se comportan de forma completamente opuesta con quienes desconocen. Aparece ahí la doble condición de fogoso y atemperado, que para el socratismo platónico debe distinguir a quienes tengan responsabilidades públicas, con el filósofo a la cabeza: un equilibrio de lo tímótico y lo racional que Platón, como ya se ha visto, expone con amplitud y precisión, en la parte de *República* destinada a exponer su teoría del alma tripartita. Por el sustrato ontológico que alberga, ese cotejo e identificación funcional del gobernante con unos perros es mucho más que un recurso alegórico ensayado, como cualquier otro, por Platón. Por eso, en otro contexto discursivo —concretamente, cuando se trata de dejar claro que los servidores públicos no pueden atentar contra sus conciudadanos— Sócrates podrá echar mano de la misma imagen, para asentar: "La cosa más vergonzosa y terrible de todas, para un pastor, sería alimentar a perros guardianes de rebaño de modo tal que, por obra del desenfreno, del hambre o de malos hábitos, atacaran y dañaran a las ovejas y se asemejaran a lobos en lugar de a perros."<sup>470</sup> De múltiples maneras, la referencia 'fisicista' general y su concreción canina, permiten a Sócrates trazar la figura del agente político primordial del nuevo orden comunitario que

---

<sup>466</sup> *Ibid.* (415d), p. 198.

<sup>467</sup> *Ibid.* (480a), p. 294.

<sup>468</sup> *Ibid.* (493d), p. 309.

<sup>469</sup> *Ibid.* (375e), p. 132.

<sup>470</sup> *Ibid.* (416a), p. 198.

defiende y promueve: alguien que es "filósofo, fogoso, rápido y fuerte [...] ha de ser por naturaleza el que pueda llegar a ser el guardián señorial de nuestro Estado."<sup>471</sup>

El monismo de fondo que también signa al socratismo platónico<sup>472</sup> implica que: 1. no existe una diferencia ontológica entre lo matérico y lo anímico, en el orden de la realidad absoluta y 2. las manifestaciones inmateriales, inteligibles, de lo Uno se hallan en un nivel superior a las matéricas, por eso dan razón de una manera más efectiva de lo radicalmente natural, contra lo que piensan naturalistas burdos como los sofistas al estilo de Trasímaco y Calicles. Conforme con esta idea, el socratismo platónico recurre a una amplia y sólida gama de argumentos en pro de: 1. la superioridad óptica del alma con respecto al cuerpo y 2. la primacía de aquello que de más racional hay en el seno del alma humana, que como se recordará es una unidad de partes. Conviene tener presentes estas precisiones, para entender la tesis platónica de que, en último término, desde el punto de vista óptico-antropológico, el agente político primordial de la nueva *politeia* es la dotación de logos, la racionalidad, que da consistencia y efectividad teórico-práctica al alma del filósofo gobernante. Según el discurso socrático-platónico, el 'sujeto histórico' principal de la república proyectada es "un hombre razonable", capaz de mantenerse "de acuerdo consigo mismo" en cualquier situación —no importa cuán dura y arriesgada sea—, porque en su alma impera "la parte que confía en la medición y en el cálculo", porque se conduce conforme con "la mejor parte de nosotros [:] la que está dispuesta a obedecer" a la reflexión, al raciocinio, y no a "la parte irracional, perezosa y amiga de la cobardía".<sup>473</sup> La potencia antropológica literalmente fundamental del Estado comunitario que figura el socratismo platónico es "el alma razonada", siempre dispuesta a "el medir, el contar y el pesar" —símiles de las operaciones de la razón— en el orden de las relaciones interhumanas.<sup>474</sup> Puede considerarse que, al hablar así del alma, Sócrates está pensando en una entidad en la que la razón logra desechar todo aquello que contravenga su unidad —resultante, siempre, de una síntesis de la originaria diversidad tripartita. Para el filósofo, el alma, "en su naturaleza verdadera", existe como unidad sintética de una multiplicidad —almas racional, timótica y desiderativa, así como el componente racional en pugna con los de carácter irracional— derivada de la superación, por obra de la razón, de toda "variedad, desemejanza y diferencia."<sup>475</sup> En suma: el

<sup>471</sup> *Ibid.* (376c), p. 134.

<sup>472</sup> Recuérdese, a este respecto, lo señalado en las pp. 133 y ss.

<sup>473</sup> *Ibid.* (*passim* 603a-604d), pp. 470-473.

<sup>474</sup> *Ibid.* (*passim* 602d-e), p. 469.

<sup>475</sup> *Ibid.* (611b), p. 482.

verdadero agente histórico-político de la república socrático-platónica es "el hombre interior": el que prevalece sobre "el hombre total", el que vigila y controla a la "criatura polifacética" que es toda persona.<sup>476</sup>

La idea del agente político principal como alma racional unitaria y éticamente purificada se sobredimensiona, cuando el socratismo platónico introduce el postulado de la inmortalidad del alma. Sin que venga al caso profundizar, aquí, sobre las complejas ideas socrático-platónicas en torno el alma y su inmortalidad, se requiere esclarecer, cuando menos, lo esencial que sobre el particular se expone en *República* y, sobre todo, lo relativo a sus implicaciones políticas.

En primer término, debe asumirse que la idea de la inmortalidad del alma se maneja como un postulado, al menos, en *República*. Después de argumentar en favor de ese carácter de la *psiché* humana, Sócrates continúa el diálogo dialéctico con Platón, con la siguiente precaución heurística (que alguien podría estar tentado a pensar que fue emulada por Kant): "Tengamos esto como siendo así..."<sup>477</sup> La posibilidad de proponer la colocación de este asunto en esa perspectiva condicional le viene a Sócrates de las dos momentos en que se ordena la deducción de la inmortalidad del alma. El primero se fija en la brevedad de la vida con respecto, no sólo a la escala del tiempo en general, sino de cara a la magnitud de la obra transformadora de los filósofos-gobernantes, en pro de la transformación y adecuada organización y dinámica del Estado comunitario proyectado.<sup>478</sup> El segundo se centra en la distinción entre el cuerpo y el alma frente a sus respectivas 'enfermedades' o amenazas de destrucción. De acuerdo con Sócrates, la enfermedad es "la perversión del cuerpo"; la acción de aquélla, con base en la "maldad" que es propia de los seres que afecta, "corrompe y destruye a éste y lo conduce a no ser siquiera cuerpo". Para el filósofo, no es "la perversión que se halla en los alimentos" ingeridos por el enfermo lo que causa la enfermedad; en todo caso, esa morbidez ínsita en comidas y bebidas "engendra en el cuerpo la maldad propia de éste". Ahora: así como el cuerpo no sucumbe en verdad ante factores de perversión ajenos a los que le son inmanentes, cabe suponer que algo análogo ha de suceder con el alma: tampoco ésta es destruida por un "mal ajeno". Esto significa que, en caso de morir, el alma no fenecerá por obra de la fiebre o de un asesinato o de que "se cortara todo el cuerpo en pedacitos". En definitiva, también el alma posee su específica pervertibilidad interna, pero contra lo que sucede con el cuerpo, aquélla no deviene muerte del alma. Si bien la injusticia es mortal, ésta opera como tal para los cuerpos, incluyendo en esto los cuerpos

---

<sup>476</sup> Cf. *ibid.* (589b), p. 451.

<sup>477</sup> *Ibid.* (611a), p. 482.

<sup>478</sup> Cf. *ibid.* (608c), p. 478.

de los injustos —los cuerpos que albergan almas injustas. Pero en el caso de que muera un injusto por mor de una injusticia, ésta ha de provenir de otros. Así que "cuando algo no perece a causa de un mal propio ni ajeno, es evidente que forzosamente ha de existir siempre y, si existe siempre, que es inmortal."<sup>479</sup> Aplicado este raciocinio al alma, cae de suyo que ésta debe de ser refractaria a la muerte.

Una vez asentado con notable firmeza el postulado de la inmortalidad del alma, se torna obligante la pregunta por su sentido en el contexto de la reflexión sobre la política justa. El primero de los libros de *República* y el último tienen en común, entre otros elementos, el de ciertos modos de asunción de ese postulado. El viejo Céfalo da cuenta de su experiencia, en el sentido de que su senectud lo impele a considerar como una posibilidad cierta una continuación de la vida después de la muerte, con la expectativa de que quienes han pasado por la Tierra practicando la justicia podrán ser compensados por ello, al igual que quienes optaron por lo contrario habrán de ser castigados. Así, para el justo, la perpetuación de la *psiché* propia opera como motivo de esperanza, disposición que Píndaro ha descrito como "nodriza de la vejez".<sup>480</sup> Pese a las carencias de solidez teórica de esta idea, no se puede negar que tiene una consecuencia política, al presentarse como una recompensa moral para quienes han vivido en la Tierra, siguiendo la luz de la justicia. No carecería de justificación el supuesto de que, al término de *República*, Sócrates valida ese anhelo y lo refuerza por medio de una argumentación rigurosa, conforme con los vaivenes del proceso dialéctico y echando mano del maravillante mito de Er.

No se puede desligar el tema de la inmortalidad del alma del de las compensaciones del justo; en especial, del más consistentemente justo, que es el filósofo verdadero. Por ello, éste será un punto que se abordará con más extensión y precisión, más adelante, en este mismo capítulo. Por el momento, bastará con dirigir la atención a la idea de la continuidad de la vida del alma, tras la muerte del cuerpo, en términos de un cumplimiento terrenal más efectivo del desiderátum ético-político irrenunciable: la justicia entre los hombres y las mujeres de este mundo. La aceptación del postulado de la inmortalidad del alma tiene una inicial consecuencia ético-política: actúa como fuente de reforzamiento del sentido de la actuación política de quien ha consagrado su vida al bien común y la felicidad de todos en el Estado comunitario socrático-platónico. Es dable ponderar que ese modo de la esperanza deriva en consecuencia prácticas en el ejercicio de la buena política terrenal. A ese beneficio, la posibilidad de continuar viviendo, según las

<sup>479</sup> *Ibid* (*passim* 609c-611a), pp. 480-482.

<sup>480</sup> *Cf. ibid.* (330d-331a), pp. 62-63.

opciones que el relato de Er permite observar, dentro de las lindes de un universo inmodificable de almas —pues, "existen siempre las mismas almas"—<sup>481</sup> se agrega la consideración de que la posible perpetuación de las almas justas que habrán de practicar la política filosófica y la filosofía política sea una garantía de continuidad de la polis buena y bella. El supuesto de poder seguir viviendo tras el último aliento y la consabida libertad de elegir un régimen de vida específico a tal fin, deja abierta la vía de la organización de la nueva polis o, en su caso, la de contribuir a su consolidación y permanencia. Es así como, tras dar cuenta de lo sucedido a Er, después de haber conocido la muerte y la vida ulterior a ésta, Sócrates puede cerrar *República* con esta promesa, en extremo bella y esperanzadora: "Si me creéis a mí teniendo al alma por inmortal y capaz de mantenerse firme ante todos los males y todos los bienes [...] practicaremos en todo sentido la justicia acompañada de la sabiduría, para que seamos amigos entre nosotros y con los dioses, mientras permanezcamos aquí y cuando nos llevemos los premios de la justicia, tal como los recogen los vencedores."<sup>482</sup> Un mensaje en el que las palabras rezuman una tonalidad soteriológica: la Justicia es posible y necesaria, su observancia nos hace justos, buenos, libres, inmortales: nos hermana con lo divino: nos salva. Un programa existencial en el que la política con ética —el autoconstuirse el ser humano como filósofo, como persona justa, para consagrarse, sin intereses ni privilegios, al bien y la felicidad de todos, en el orden comunitario adecuado a tal fin— ocupa el centro de todas las expresiones de la vida.

Las consideraciones anteriores se han centrado en el fondo onto-antropológico del agente político primordial: la fisis en su avatar más excelente: el alma racional. Para el socratismo platónico, las potencialidades de humanidad justa que la naturaleza desata en el mundo, cada vez que arroja las almas "hacia arriba, como estrellas fugaces, para su nacimiento", desde la planicie del Olvido ("*tes lethés pedíon*") y tras beber de las aguas del río de la Desatención ("*ton haméletha potamón*"),<sup>483</sup> deben hallar su complemento en la educación. La virtualidades de una vida justa que cada persona pueda encarnar por naturaleza no se concretan en existencias realmente sustentadas en la justicia, mientras no se modulen a base de una disciplinada y persistente actividad formativa. La clave de un comportamiento social y político adecuado, por parte de quienes han sido dotados de las mejores virtudes por la fisis está en "una buena educación".<sup>484</sup> La filosofía sólo la ejercen y la 'viven'

---

<sup>481</sup> *Ibid.* (611a), p. 482.

<sup>482</sup> *Ibid.* (621c-d), pp. 496-497.

<sup>483</sup> *Cf. ibid.* (621a-b), p. 496.

<sup>484</sup> *Ibid.* (416b), p. 199.

los "bien nacidos"<sup>485</sup> capaces de encauzar sus ventajas naturales, por medio de una muy exigente y persistente labor de autoformación. Así pues, a reserva de examinar puntualmente, en el capítulo subsiguiente, las ideas y estratagemas educativas que ha concebido el socratismo platónico, puede concluirse que el agente político primordial de la nueva *politeia* es la persona —hombre y mujer, por igual— que, por medio de la educación adecuada, fortalece y encauza sus virtudes naturales en el despliegue de la vida político-filosófica: el/la filósofo/a-político/a, en su condición de ser que conjuga "lo mejor natural" con "lo mejor cultural". Junto a esa tesis general, *República* registra ciertas ideas que evidencian el peso de la historia y la vida política concreta. A la par de que piensa en el referido sujeto histórico 'teórico', el socratismo platónico da muestras de alguna esperanza en que agentes políticos realmente existentes —reyes conocidos o los descendientes de éstos— abracen la filosofía auténtica y desempeñen un papel clave en la fundación y consolidación de la nueva comunidad-Estado. Sócrates reconoce, así, la posibilidad de que por mor de "alguna inspiración divina" se propague en la vieja sociedad "un verdadero amor por la verdadero filosofía" y toque las almas de "los hijos de los que ahora gobiernan" o las de estos mismos.<sup>486</sup> Platón demostró tener fe en esta opción, al intentar realizarla varias veces en Siracusa.

En definitiva, el filósofo-político verdadero —en sus concreciones masculina y femenina— en tanto que suprema posibilidad de lo humano, es el tipo de 'hombre' que se aviene con el Estado comunitario justo del que da cuenta *República*. En el libro VIII del diálogo, se asienta que "hay necesariamente tantas especies de caracteres humanos como de regímenes políticos".<sup>487</sup> Pues bien: al Estado más perfectamente justo posible en este mundo le corresponde la humanidad de quien se consagra por entero a la vida político-filosófica, que es un modo de hablar de la justicia. La reivindicación de esa correspondencia entre filósofo/a auténtico/a y Estado justo confiere pertinencia a un examen preciso de las prendas ético-políticas y teóricas que el socratismo platónico reconoce en su idea de 'lo mejor humano': el/la filósofo/a genuino/a.

¿Qué rasgos definen a esa posibilidad de lo humano? La cantidad de datos que a este respecto aporta el discurso socrático-platónico hace difícil una exposición jerárquicamente ordenada. Ya que se acaba de asentar la importancia de la educación en la constitución de la humanidad apropiada para la constitución y fundamento del nuevo Estado comunitario, puede

---

<sup>485</sup> Cf. *ibid.* (535c), p. 369.

<sup>486</sup> Cf. *ibid.* (499c), p. 318.

<sup>487</sup> *Ibid.* (544d), p. 380.

convenirse en empezar por señalar que es la que encarnan quienes demuestran ser los mejores en las pruebas que contempla su formación. Se trata de los mejores en la labor teórica —dialéctica— y en la práctica, producto de un proceso educativo que culmina más o menos a los 50 años de edad, tras haber pasado por la música, la gimnasia y, en general, los saberes más estimables registrados en la Alegoría de la Línea (libro VI de *República*), hasta alcanzar pleno dominio de la dialéctica. Ese largo y exigente itinerario vital, dota a los/las filósofos/as de la capacidad de "ver el Bien en sí" y, con ello, de vivir una vida dispuesta al mejor servicio público.<sup>488</sup> Como se ha indicado con insistencia, el ideal de la política justa implica un saber comprender y un saber hacer específicos —una *techné* propia de la nueva política— que sustente en el filósofo-gobernante la convicción "según la cual lo que se debe hacer siempre es lo que piensan que es lo mejor para el Estado."<sup>489</sup> En este punto, resulta muy llamativa la prescripción socrático-platónica de que "los más ancianos deben gobernar..."<sup>490</sup> Alcanzar una larga existencia, conforme con el régimen de vida del filósofo verdadero, podría asumirse como la ocasión idónea en la que se conjugan naturaleza y cultura, dones físico-anímicos y educación, capacidades epistémicas y virtudes éticas en una persona.

Tal vez la característica que distingue al socratismo platónico, de cara a la política —también al pitagorismo— es la radical exigencia de que se sustente en la más sólida base epistémica. Junto a su fundamento ontológico ya señalado —el Uno, la idea de Bien, la Justicia absoluta— y su basamento antropológico —el alma humana en el máximo de su potencia racional— la política viva en el nuestro Estado comunitario tiene también su cimiento epistemológico: la verdad absoluta. No toda persona se prepara como es debido para acceder a las razones últimas de la realidad del mundo. Ésa es una conquista ético-gnoseológica del filósofo auténtico, que se distingue del que no lo es, justo porque éste no se siente comprometido con esa idea de la verdad y, al contrario, se aferra al mundo de las apariencias en el que opera el devenir. Los sofistas y quienes dominan ciertas ciencias y artes, incluso con base en opiniones correctas y técnicas eficaces, viven en el error según sus diversas especies y, en el mejor de los casos, alcanzan a ser remedos demediados y falaces del genuino filósofo.

La absolutez de la verdad en sí —la razón que da cuenta de lo real en sí— no es comunicable. A lo sumo, permite llevar a palabra la experiencia de haber accedido a ella, como sucede, por ejemplo, con los pasajes de *Banquete* y la carta VII Platón, según se ha observado ya en la segunda sección de este

---

<sup>488</sup> Cf. *ibid.* (540a-b), pp. 375-376.

<sup>489</sup> *Ibid.* (413c), pp. 194-195.

<sup>490</sup> *Ibid.* (412c), p. 192.

texto. El lenguaje ordinario y su proyección técnica en el léxico filosófico sólo permiten aproximaciones muy limitadas a la expresión de la referida experiencia. No queda más remedio que aceptar lo que Sócrates explicita cuando procura dar razón de este asunto: "Pensar las cosas como son es alcanzar la verdad."<sup>491</sup> La formulación misma de la idea —la verdad es algo que se 'alcanza'— coloca el tema en los dominios de la experiencia: estamos ante una teoría experiencial de la verdad: la episteme es mucho más que el contenido de una proposición verdadera: es una experiencia que se vive, a la que se accede, tras un camino en general pletórico de dificultades y obstáculos ('problemas'). En efecto, tal como se lo hace saber a Adimanto, en el libro VI de *República*, para Sócrates, "...el que ama realmente aprender es apto por naturaleza para aspirar a acceder a lo que es y no se queda en cada multiplicidad de cosas de las que se opina que son, sino que avanza sin desfallecer ni desistir de su amor antes de alcanzar la naturaleza de lo que es cada cosa, alcanzándola con la parte del alma que corresponde a esto (y es la parte afín la que corresponde), por medio de la cual se aproxima a lo que realmente es y se funde con esto, engendrando inteligencia y verdad y obtiene conocimiento, nutrición y verdadera vida..."<sup>492</sup> En consonancia con ello, la política socrático-platónica es una 'política de verdad', un modo de actuar de cara a la *res publica* que debe sustentarse en la verdad, en lo que las cosas realmente son. Esto es algo que sólo puede lograr el filósofo auténtico y ello es lo que confiere a éste, no la prerrogativa, sino la condición de disponibilidad plena —un estado de atención total, abnegada— ante las exigencias y expectativas de la comunidad que integra el Estado comunitario justo.

Lo que se acaba de señalar coloca la condición de agente primordial de la nueva *politeia* —que es la del filósofo-gobernante— en el plano de unas capacidades específicas, unas virtudes intelectuales, morales y pragmáticas poco menos que únicas —en el sentido de que nadie más, en las lindes del género humano, puede estar dotado de ellas. Esto, en conjunción con la estratégica exigencia socrático-platónica de una división técnica del trabajo, por la que el filósofo deberá demostrar un dominio perfecto del arte de la buena política y le estará vedado dedicarse a otra cosa. Así, filósofo genuino —el que, por ello mismo, ha de 'reinar'— es quien demuestra ser capaz de contemplar y aun amar "el espectáculo de la verdad",<sup>493</sup> el que es capaz de dar razón y de recibirla,<sup>494</sup> el que merece el nombre de 'dialéctico', porque puede

---

<sup>491</sup> *Ibid.* (413a), p. 194. ("...*he ou to ta onta doxázein aletheýein dokein soi einai.*")

<sup>492</sup> *Ibid.* (490a-b), p. 304.

<sup>493</sup> *Ibid.* (475e), p. 286..

<sup>494</sup> *Ibid.* (531e), p. 364.



acceder a "la razón de la esencia",<sup>495</sup> porque tiene el poder de "alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo"<sup>496</sup> y se place de dar "la bienvenida a cada una de las cosas que son en sí".<sup>497</sup> Como corresponde a la tópica socrático-platónica, no se puede descartar el fondo erótico de la opción existencial por la filosofía y la política; ha de tenerse presente, pues, que filósofos son quienes "están enamorados de lo que es y de la verdad";<sup>498</sup> lo cual conecta con un 'ethos de la verdad', por el que quien se consagre a la filosofía se conducirá por una persistente voluntad de saber: una tendencia a dejarse conducir por la verdad y a buscar a ésta "por todos lados y en todo sentido".<sup>499</sup> De igual manera, el sujeto político al que da juego el discurso de *República* ostende la capacidad de intuir —'ver' de manera inmediata— la idea de Bien. En efecto, según Sócrates, "aquel que no puede distinguir la Idea del Bien con la razón, abstrayéndola de las demás" y, cuando más accede a dar con alguna imagen de lo bueno, por medio de la opinión, no cuenta con las prendas epistémicas que le permitan tener responsabilidades en el espacio público.<sup>500</sup> Por lo demás, resulta claro que esa facilidad de acceso a la esencia de lo bueno, sustenta una praxis en la constante procura del bien común; no se puede actuar en esa dirección, si no se tiene la representación adecuada, eidética, del Bien.

En punto a la referidas capacidades o 'excelencias' intelectuales, epistémicas, el socratismo platónico está pensando en el filósofo como el "espíritu al que le corresponde la contemplación sublime del tiempo todo y de toda la realidad."<sup>501</sup> Lo propio de los/as filósofos/as de verdad, según se asienta en el contexto de las relaciones socráticas en torno a la Alegoría de la Caverna, es "ver el Bien en sí", paso tras el cual pueden proceder a "organizar durante el resto de sus vidas" el Estado.<sup>502</sup> Eso confirma lo que Sócrates ya ha afirmado en un pasaje anterior: que el filósofo debe ser capaz de conocer "en qué sentido las cosas justas y bellas del Estado son buenas".<sup>503</sup> Pero la experiencia de la verdad exige una especial entereza y fortaleza anímicas, por lo que el filósofo también debe evidenciar la capacidad de "soportar la contemplación de lo que es y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien".<sup>504</sup> Conforme con lo anterior, el filósofo-gobernante se

---

<sup>495</sup> *Ibid.* (534b), p. 367.

<sup>496</sup> *Ibid.* (484b), p. 295.

<sup>497</sup> *Ibid.* (480a), p. 294.

<sup>498</sup> *Ibid.* (501d), p. 321.

<sup>499</sup> *Cf. ibid.* (490a), p. 304.

<sup>500</sup> *Cf. ibid.* (534b-c), p. 367.

<sup>501</sup> *Ibid.* (486a), p. 298.

<sup>502</sup> *Ibid.* (540b-c), p. 375.

<sup>503</sup> *Ibid.* (506a), p. 328.

<sup>504</sup> *Ibid.* (518c-d), pp. 343-344.

halla en una especie de heraclíteo 'estado de despierto', que le impele a aspirar a "la verdad íntegra"<sup>505</sup> y le induce "a suspirar siempre por la totalidad [...] de lo divino y lo humano".<sup>506</sup> De hecho, quien no es apto para vivir en esa situación de vigilia —que es el caso de los no-filósofos— "está soñando y durmiendo" y "bajará al Hades antes de poder despertar aquí, para acabar durmiendo perfectamente allá".<sup>507</sup>

En el discurso socrático-platónico, la figuración del filósofo auténtico viene del contraste con respecto a los farsantes, a quienes aparentan ser pensadores sin serlo en realidad. La mayoría de los sofistas, todos los que 'creen que saben pero no saben' —como suele ser el caso de muchos poetas— los que se dedican al ejercicio del poder, sin bases de verdad ni compromisos sólidos con el bien, pese a presentarse revestidos con cierto halo de saber — como los dos reyes de Siracusa, Dionisio I y II— operan como ejemplos negativos y sirven para afirmar la imagen del tipo humano opuesto: el verdadero amante de la sabiduría. Pero tiene mayor peso —así como presencia discursiva— el denodado esmero socrático-platónico por presentar en positivo los trazos que delinear la humanidad del filósofo. Además de las referencias que se presentan en los párrafos anteriores, como expresiones de las virtudes intelectuales del filósofo —las que tienen que ver con el proceso y asimilación de la bases epistémicas de la buena política— según Sócrates, cabe tener en cuenta que "hay en el Estado que acabamos de fundar un tipo de conocimiento presente en algunos ciudadanos, por el cual no se delibera sobre alguna cuestión particular del Estado, sino sobre éste en su totalidad..."<sup>508</sup> Esa posibilidad de expresión del saber filosófico-político también se presenta en términos de una actitud por la que los filósofos "siempre aman aquel estudio que les hace patente la realidad siempre existente y que no deambula sometida a la generación y a la corrupción."<sup>509</sup> En el fondo, lo que se ha venido detallando en las líneas precedentes sobre las capacidades heurísticas del genuino filósofo entra en el campo semántico de la palabra 'dialéctica'. Supone, por tanto un proceso que conjuga la autoformación con la producción de verdad: una labor de elevación, de superación ético-epistémica —y también política— del filósofo: un camino de ascensión, como el que marca el discurso de Diotima de Mantinea, en *Banquete*, la Alegoría de la Caverna y otras regiones del discurso socrático-platónico. Ése es, por cierto, el contexto teórico en el que adquiere pleno sentido la observación hecha por María

---

<sup>505</sup> *Ibid.* (485d), p. 297.

<sup>506</sup> *Ibid.* (486a), p. 298.

<sup>507</sup> *Ibid.* (534c), p. 367.

<sup>508</sup> *Ibid.* (428c-d), p. 215.

<sup>509</sup> *Ibid.* (485b), pp. 296-297.

Teresa Padilla, en cuanto a que quienes se dediquen a la vida filosófica, en sus momentos de mayor intensidad epistémica "tienen que someterse a sí mismos a un proceso de 'purificación' que les elimine todos sus supuestos irreflexivos previos y sus motivaciones personales o ulteriores —todos, excepto su disposición hacia la verdad.<sup>510</sup>

Tan grandes prendas epistémicas —o 'virtudes intelectuales'— del filósofo verdadero se sustentan en una suerte de 'infraestructura' de doble procedencia: la naturaleza y la educación. Para el socratismo platónico, los filósofos auténticos deben ser "inteligentes, eficientes y preocupados por el Estado".<sup>511</sup> En un plano más concreto y desde ese punto de vista, por ejemplo, la condición de filósofo comporta estar "por naturaleza dotado de memoria, facilidad de aprender, grandeza de espíritu y de gracia".<sup>512</sup> La reivindicación de la facultad de la memoria por el socratismo platónico tiene visos de obsesión. Se hace notar ya en el libro III de *República*, en el momento en el que se habla de la manera de seleccionar a quienes presentan claras dotes para la vida filosófica: "...hemos de aprobar al que tiene buena memoria", precisa Sócrates a Glaucón.<sup>513</sup> Se trata de una capacidad vital de cara a la idea de filosofía que asume el socratismo platónico: por la memoria se evitan los engaños con respecto al pasado, se asocian con mayor efectividad las ideas y saberes que entran en juego en el proceso dialéctico y, en un nivel más profundo, opera como un auxiliar primordial en los procesos vinculados con la contemplación de los modelos eidéticos, dado que en ellos acontecen los actos de 'anámnesis', es decir, de rememoración de lo visto por las almas en el mundo de las Ideas, antes de ser lanzadas al mundo del devenir. Esa alta valoración de representar debidamente lo vivido se encuadra en el conjunto de las dotes físico-anímicas sin las cuales no se puede ejercer la filosofía verdadera. Quienes se interesen por esto, deberán ser "perseverantes y amantes, en todo sentido, del trabajo".<sup>514</sup> Ciertamente, "quien vaya a cultivarla [a la filosofía] no debe ser cojo en el amor al trabajo, con una mitad dispuesta al trabajo y la otra mitad perezosa".<sup>515</sup> Asimismo, "han de contar [...] con la penetración respecto de los estudios y la capacidad de aprender sin dificultad, pues las almas se arredran mucho más ante los estudios arduos que ante los ejercicios gimnásticos..."<sup>516</sup> Pero, ello no obsta para el cultivo del cuerpo; al contrario: para el filósofo, es una "obligación mantener el cuerpo en buen

<sup>510</sup> M. T. Padilla Longoria, *op. cit.*, p. 8.

<sup>511</sup> Platón, *República* (412c), p. 193.

<sup>512</sup> *Ibid.* (487a), p. 300.

<sup>513</sup> *Ibid.* (413c), p. 195.

<sup>514</sup> *Ibid.* (535c), p. 368.

<sup>515</sup> *Ibid.* (535d), p. 369.

<sup>516</sup> *Ibid.* (535b), p. 368.

estado".<sup>517</sup> En realidad, el Sócrates platónico es muy claro al establecer que la persona del filósofo comporta la dotación de un cuerpo tan bien dispuesto como su alma racional. Así pues, los filósofos "estarán dispuestos a cultivar el cuerpo y, a la vez, a cumplir" con los arduos estudios y ejercicios inherentes a la labor dialéctica.<sup>518</sup> Cabe pensar, por ende, en una presencia personal —una síntesis antropológica carnal-mental, matérico-anímica— que opera como sustrato de la vida filosófica: algo que se logra a partir de la conjunción adecuada de lo natural —lo que la fisis pone en el mundo— con lo cultural, es decir: con la labor 'poética' —autocreativa, autoconstructiva— que, en general, puede ser nombrada con palabras como 'paideía' o 'educación'. En un plano nítidamente simbólico, lo antedicho puede plantearse como el encuentro dinámico —dialéctico, en un sentido más hegeliano— de Orfeo con Dioniso y Apolo, con la mediación de Eros. El filósofo ha de ser, ciertamente, "el músico más perfecto", según Sócrates, pero sin perder de vista que ello ha de resultar de la mejor y más bella combinación de música con gimnasia, es decir de una doble armonización: la del cuerpo y la del alma.<sup>519</sup> Apolo sustentaría ambas tendencias a adquirir una forma equilibrada, bien ajustada, en la ruta órfico-pitagórica y en la dionisiaca, al tiempo que el hambre y la sed eróticas aportarían el impulso dinamizador del proceso formativo.

Junto a las dotes predominantemente epistémicas del filósofo verdadero, el socratismo platónico reivindica unas virtudes de talante más ético, por lo general, casi imposibles de distinguir o disociar por completo de aquéllas. Quizá lo más ajustado a la realidad del discurso socrático-platónico es la fuerte conexión de lo moral con lo intelectual, en el terreno de las virtudes que habrán de distinguir al filósofo verdadero. Pero, por razones de índole analítica, conviene aplicarse en resaltar, hasta donde ello sea posible, las que presentan un cariz más marcadamente ético. De entrada, de acuerdo con Sócrates, la filosofía es "la ocupación más excelente" y el filósofo, un "hombre de real valía", en contra de quienes piensan que el *modus vivendi* filosófico es cosa de "depravados" o, en los casos "más razonables", de "inútiles".<sup>520</sup> Cuando, en *República*, se habla de filósofos, se trata de "las naturalezas [...] más estables, [...] más valientes y, en lo posible, [...] más agraciadas", de "los caracteres más nobles y viriles";<sup>521</sup> se trata, en definitiva, de un tipo humano que no muestra horror ante la muerte, que no considera al morir como un hecho terrible ni en sí ni en los demás.<sup>522</sup> Se refiere, asimismo,

<sup>517</sup> *Ibid.* (464e), p. 269.

<sup>518</sup> *Ibid.* (535c), p. 368.

<sup>519</sup> *Cf. ibid.* (412a), p. 192.

<sup>520</sup> *Cf. ibid.* (*passim* 489c-e), pp. 303-304.

<sup>521</sup> *Ibid.* (535a-b), p. 368.

<sup>522</sup> *Cf. ibid.* (486b), p. 298.

a personas que alcanzan un "equilibrio y consonancia con la excelencia, de palabra y de acto, tan perfectamente como sea posible, gobernando un Estado de su misma índole",<sup>523</sup> como cabe esperar, según se ha visto, de la correspondencia entre dicha formación política y su base humana y como no puede ser de otro modo, en virtud de que estamos ante un tipo humano "amigo y congénere de la verdad, de la justicia, de la valentía y de la moderación",<sup>524</sup> cumpliendo las más nobles funciones en pro de la buena vida de los miembros de la comunidad a la que pertenece. En definitiva, el/la filósofo/a auténtico/a propugnado por el socratismo platónico podría ser visto/a como la encarnación suprema de la justicia, aquello que ya en el debate con Polemarco y Trasímaco, en el libro I de *República*, se caracteriza como "la excelencia humana".<sup>525</sup>

La base del ethos del filósofo, desde la perspectiva socrático-platónica, es una suerte de frónesis: una acendrada techné vocada al buen obrar: un saber hacer de cara a la interioridad propia y a las relaciones interpersonales, en estrecha conexión con el dinamismo anímico más propiamente epistémico. Ese específico *know how* moral se sustenta en la capacidad de lograr y mantener la "amistad y concordancia" de las tres partes de la *psiché*,<sup>526</sup> desde la potencia armonizadora, equilibradora, 'métrica' —apta para medir y sopesar, en el plano ético— del logos: la racionalidad divina y asociada a la realidad absoluta que yace en cada alma. Dicha sabiduría permite, entre otras posibilidades, conocer lo que es éticamente provechoso para el alma, lo cual se traduce siempre en virtudes como la templanza, la moderación, el control de los apetitos del cuerpo y de la fogosidad, así como de los reclamos del placer. Ese ideal fronético cruza prácticamente todo *República*, de modo que en el libro IX, después de tantas consideraciones en pro de la moderación y la prudencia-con-valentía —la conjunción de valor y sabiduría—<sup>527</sup> es replanteado con la plasticidad de las parábolas, cuando Sócrates expone lo que bien podría designarse como 'alegoría de la bestia polifacética': dejarse llevar por las apetencias viene a ser como "alimentar y fortalecer", en los socavones del ethos, al "león y a lo que pertenece al león", al tiempo que se debilita y aun se mata de hambre al hombre. De acuerdo con el léxico del libro IV, esa imagen ilustra una situación de predominio del *thymós* y de la parte desiderativa o concupiscible del alma, en detrimento de la parte racional del alma: "...en lugar de acostumarlas [a las partes de la *psiché*] a convivir

<sup>523</sup> *Ibid.* (498e-499a), p. 317.

<sup>524</sup> *Ibid.* (487a), p. 300.

<sup>525</sup> *Ibid.* (335c), p. 71.

<sup>526</sup> *Ibid.* (442c-d), p. 238.

<sup>527</sup> *Cf. ibid* (410e), p. 190.

amigablemente una con otra, se les permite que, luchando entre sí, se muerdan y devoren mutuamente."<sup>528</sup> La síntesis racional y unitaria del alma, en los hechos, se traduce en un control efectivo del deseo, lo que dota al filósofo de la fortaleza ética que le permite mantenerse lejos, lo mismo de la joven concubina corintia que de "las delicias de la pastelería ateniense",<sup>529</sup> así como afrontar situaciones como la vulneración por medio de algún hechizo;<sup>530</sup> en suma: poder "gobernar uno mismo a los placeres que conciernen a las bebidas, a las comidas y al sexo."<sup>531</sup> En su planteamiento más drástico y contundente, la sólida 'racionalización' del alma del filósofo habrá de garantizar una prescripción que se asienta en el libro III de *República*: a los filósofos-guardianes "no se les permitirá enloquecer o que imiten a los locos".<sup>532</sup>

Además de lo dicho, el ethos del filósofo supone una relación adecuada con la palabra, con el logos en su connotación de expresión con significado y sentido. De acuerdo con el socratismo platónico, el filósofo verdadero se distingue por la manera como despliega su verbo. Ello resulta del persistente ejercicio por el que el filósofo logra la armonización racional de su alma. En efecto, "tanto el lenguaje correcto como el equilibrio armonioso, la gracia y el ritmo perfecto son consecuencia de la simplicidad del alma", debiendo entender por 'simplicidad', aquí, la síntesis unitaria de las partes de la *psyché*, que trasluce como una "disposición verdaderamente buena y bella del carácter y del ánimo".<sup>533</sup> Según revela Sócrates a Adimanto, "la falta de gracia, de ritmo y armonía se hermana con el lenguaje grosero y con el mal carácter",<sup>534</sup> lo que justifica el peso de la música y la gimnasia en el currículum educativo socrático-platónico, de notoria resonancia pitagórica. Hay, a fin de cuentas, "una especie de dicción y narrativa a que recurre el hombre verdaderamente valioso, cuando necesita decir algo"<sup>535</sup> y es eso lo que distingue al genuino filósofo.

En lo que hace a lo estrictamente político, la frónesis del filósofo verdadero se expresa en términos de la capacidad de "obedecer a los que gobiernan"<sup>536</sup>, cuando es el caso —por ejemplo, mientras dura el largo proceso de formación de quienes se inclinan a la vida filosófica— idea que, desde luego, podría extenderse al plano de los poderes de la razón, a los que no cabe desatender en ningún momento. Esa disposición no se proyecta en actitudes

<sup>528</sup> Cf. *ibid.* (588e-589a), p. 451.

<sup>529</sup> Cf. *ibid.* (404d), pp. 180-181.

<sup>530</sup> Cf. *ibid.* (413e), p. 195.

<sup>531</sup> *Ibid.* (389d-e), p. 154.

<sup>532</sup> *Ibid.* (396b), p. 166.

<sup>533</sup> *Ibid.* (400d-e), pp. 174-175.

<sup>534</sup> *Ibid.* (401a), p. 175.

<sup>535</sup> *Ibid.* (396b-c), p. 166.

<sup>536</sup> *Ibid.* (389d-e), p. 154.

sumisas ni debe estimular el descontrol híbrido, las salidas de cauce, la desmesura soberbia y prepotente. El buen filósofo-guardián debe demostrar en todo momento ser capaz de gobernarse a sí mismo, como garantía ético-política de que podrá ejercer bien las responsabilidades que se le asignen en la *res publica*. En los límites de lo humano, siendo los agentes primordiales de la concreción del orden político más cercano a la perfección, los filósofos de verdad, se caracterizan por ser "hombres que puedan dañar al Estado lo menos posible",<sup>537</sup> gente que no se corrompe ni genera corrupción,<sup>538</sup> en el entendido de que "no es acorde a la naturaleza que [...] los sabios acudan a la puerta de los ricos".<sup>539</sup> Por ejemplo, una prueba de que la educación del filósofo tiene la valía cualitativa que se requiere consiste en demostrar que se "es buen guardián de sí mismo y de la instrucción en las Musas que ha recibido, conduciéndose siempre con el ritmo adecuado y con la armonía que corresponde y [...] tal como tendría que comportarse para ser lo más útil posible, tanto a sí mismo como al Estado."<sup>540</sup> Ese dominio de sí confiere al filósofo una autarquía ética, una independencia política constante y a toda prueba. Por eso, se trata de gente presta a rechazar que "un juez semidormido" ordene sus vidas y, por ello mismo, refractaria a los tribunales.<sup>541</sup>

Abundan los elementos que permiten considerar a los/las filósofos/as — potenciales 'gobernantes' todos/as ellos/as— como una especie de vanguardia ético-política, cuya legitimidad, ante todo lo relativo a la conducción del Estado comunitario idóneo que planea el socratismo platónico, viene dada por las virtudes intelectuales y morales que se han señalado en los párrafos antecedentes. Pero las excelentes dotes epistémicas y morales de ese sector no excluyen capacidades de carácter pragmático. Cuando el Sócrates platónico insiste tanto en la división técnica del trabajo y la necesidad de que los filósofos dominen una *techné* específicamente política, diferenciada de todas las demás 'artes', está pensando en la eficiencia de su acción en el espacio público. Conforme con el filósofo, los 'guardianes' que habrán de instaurar el orden político más justo, deben ser "inteligentes, eficientes y preocupados por el Estado".<sup>542</sup> El socratismo platónico, con su exigentísima idea de las virtudes que deben encarnar los genuinos filósofos, así como de los valores que deben motivarlos, sabe que éstos son "inútiles [para] la muchedumbre".<sup>543</sup> Pero esa 'inutilidad' de quienes con total sinceridad consagran sus vidas al cultivo ético-

---

<sup>537</sup> Cf. *ibid.* (421a-b), p. 203.

<sup>538</sup> Cf. *ibid.* (424b), p. 208.

<sup>539</sup> *Ibid.* (489b), p. 303.

<sup>540</sup> *Ibid.* (413e), p. 195.

<sup>541</sup> *Ibid.* (405c), p. 182.

<sup>542</sup> *Ibid.* (412c), p. 193.

<sup>543</sup> *Ibid.* (489b), p. 303.

epistémico-espiritual de sí y a la labor en pro del bien de todos los miembros de la comunidad es tal de cara a las expectativas e intereses de sectores de la población —"la muchedumbre"— que viven en el error, dominados por los vaivenes de lo singular, del devenir, de las apetencias intrascendentes; dados a la tensión, al conflicto, a la violencia, a la corrupción en todos los sentidos del término. De por sí la praxis específica del filósofo, entendida al modo socrático-platónico —como señala Havelock— "planta cara al ethos de su propia cultura", por lo que aparece como una rareza difícil de comprender y más aún de asimilar por los griegos de su tiempo.<sup>544</sup> Ciertamente, para éstos, en general, el filósofo no sólo es 'inútil', sino 'depravado', sin descartar que, en determinado momento —como cuando trata de apartar a los ignorantes de sus errores—, sea visto como un enemigo odioso, digno de ser aniquilado. Esto es algo que Sócrates pone de bulto, cuando extiende su mirada sobre las tremendas consecuencias que tiene el haber accedido, desde la caverna de la ignorancia y la confusión, a la luz del sol y su trasfondo de verdad: cuando el filósofo pretenda dar cuenta de la verdadera situación de los 'cavernarios' y pretenda rescatarlos de tal estado de cosas, éstos tratarán de matar a aquél en lo que se les presente la posibilidad para ello.<sup>545</sup>

Al margen de ese ámbito posible de relaciones político-sociales conflictivas, signado por la contradicción entre una política con ética y una política de la injusticia, los filósofos que habrán de desempeñar las funciones principales y señeras en el nuevo Estado comunitario socrático-platónico aparecen como sobredotados de saberes de cariz epistémico, ético y pragmático. Ello es así, en buena medida, porque los/las filósofos/as de veras son encarnaciones de la 'utopía' consistente en erigir, aquí en la tierra, el orden ético-político más afín al modelo eidético de Estado sito en el mundo de las formas. Eso los convierte en 'artesanos' plenamente habilitados para actuar con criterio y conocimientos adecuados en el proceso de conformación, consolidación y persistencia de dicho orden. Son, por tanto, todo lo contrario a personas inútiles —que alguien podría imaginar encerrados en una torre de marfil: gente que se aviene con la certidumbre de que dicho Estado estará "perfectamente organizado, si el guardián que lo vigila es alguien que posee el conocimiento de estas cosas" concernientes a su dinámica.<sup>546</sup> De ese modo, por caso, los/las filósofos/as-gobernantes son "capaces de vigilar las leyes y costumbres del Estado".<sup>547</sup> Esto concuerda con la afirmación de que poseen los conocimientos que les permiten actuar como jueces, de conducir "los

<sup>544</sup> Cf. E. A. Havelock, *op. cit.*, pp. 259-260.

<sup>545</sup> Cf. Platón, *República* (517a), p. 342.

<sup>546</sup> *Ibid.* (506a-b), pp. 328-329.

<sup>547</sup> *Ibid.* (484b), p. 295.



procesos judiciales del Estado".<sup>548</sup> Asimismo, esos/as filósofos/as están preparados, tanto para la política cotidiana en tiempos de paz, con su cauda inagotable de *prágmata*, como para guerra; pues, "nuestro guardián es a la vez guerrero y filósofo",<sup>549</sup> como cabe esperar de alguien que, entre sus estudios, se las ha visto con los saberes propios de la guerra, por medio de los cuales logra "no ser inútil a los hombres que combaten".<sup>550</sup> Además de las habilidades señaladas, el filósofo-gobernante ha cultivado un saber especial por el que puede distinguir a los verdaderos enemigos de la comunidad, lo que ayuda a evitar contiendas bélicas absurdas o a dar la batalla cuando en verdad se precise. Pero, igualmente —y de manera más destacada— el filósofo de veras es un hombre de paz, especialmente habilitado ética y políticamente para relacionarse de manera pacífica con el resto de la comunidad, incluyendo —dato nada trivial— los propios congéneres filósofos-guardianes.<sup>551</sup>

Las consideraciones precedentes pueden inducir a pensar, desde una perspectiva política moderna —más precisamente: contemporánea— que la política socrático-platónica niega la participación popular. Ese reparo sólo tiene sentido, a partir de la asunción de cualesquiera de las variantes de la democracia —muy especialmente, desde la ateniense. La distinción entre quienes poseen la teoría y la técnica de la política justa y se empeñan en aplicarla como es debido, por un lado, y quienes deben poseer otros conocimientos y aplicarlos a las tareas que por naturaleza les corresponden, por el otro, es una nota distintiva del socratismo platónico, en lo que hace a política. Por tanto, eso que a ojos de la humanidad de nuestro tiempo parecería una estructura de imposición y de dominación es congruente con toda la trama discursiva destinada a sustentar el Estado más justo posible en este mundo. Para el socratismo platónico, sólo los/las filósofos/as tienen la capacidad de orientar el proceso de articulación estructural de la nueva república comunitaria. Eso es innegable, como lo es también que, desde su punto de mira, "lo que verdaderamente corresponde por naturaleza [...] a todo el que tiene necesidad de ser gobernado [es] ir a las puertas del que es capaz de gobernar, no que el que gobierna ruegue a los gobernados para poder gobernar, si su gobierno es verdaderamente provechoso".<sup>552</sup> Es imposible admitir una idea tal de la política, a partir de los valores éticos y políticos, en general, prevalecientes en el presente. No es extraño que algo así suscite la antipatía de partidarios de programas de corte liberal-populista,

---

<sup>548</sup> *Ibid.* (433e), p. 224.

<sup>549</sup> *Ibid.* (525b), p. 354.

<sup>550</sup> *Ibid.* (521d), p. 348.

<sup>551</sup> *Cf. ibid.* (464b-c y 465b), pp. 268-269.

<sup>552</sup> *Ibid.* (489c), p. 303.

socialdemócrata y otros más o menos afines a éstos. Pero en aras de la comprensión de —no de la adhesión a— la política socrático-platónica, cabe plantear: 1. el socratismo platónico se yergue sobre la condena de todos los regímenes políticos conocidos en su tiempo —algunos de los cuales, por cierto, en muchos aspectos esenciales, pueden seguir proyectándose en propuestas políticas vigentes en nuestra actualidad—, entre las cuales se halla, con toda nitidez, la democracia; en consecuencia, no se le puede exigir a la política filosófica y a la filosofía política que representa la figura de Sócrates que ceda ante el núcleo esencial del democratismo, que es la participación de cada individuo y sus respectivos *demoi*, en la dinámica cotidiana del Estado, 2. la reivindicación de la Justicia absoluta como base de condición justa del nuevo Estado comunitario supone otro modo de la participación popular. A partir de la percepción de que no hay Estado sin pueblo, pero con igual conciencia de los inconvenientes que acarrea todo pueblo sumido en la ignorancia y la injusticia, el socratismo platónico redimensiona la energía política popular insertándola en los dominios del divino orden justo, donde la ignorancia y las pasiones —es decir: referencias éticas radicales— tienen una presencia decisiva. Es posible acercar a los sectores populares al ejercicio de una política justa, por medio de la educación y de una praxis ético-política de los/las filósofos/as que no se sustente en la dominación, sino en la sabiduría y las actitudes y decisiones justas como expresiones de un servicio público, de una entrega a las necesidades y expectativas justas de la comunidad. Visto el asunto en esos términos, la política socrático-platónica no es raigalmente antipopular y, por ende, antidemocrática. Más bien, comporta un reconocimiento del papel político de quienes caben en el campo semántico de la palabra 'pueblo' y hacen posible una civilidad radical, hasta el punto de potenciar su elevación ética y darle juego, así, en la construcción y sostén fáctico del Estado justo.

Desde el punto de mira del socratismo platónico, el carácter de filósofo verdadero supone un destino, un *fatum*: participar en la vida política con responsabilidades directivas. Ésta no es una opción libremente elegida por quien se sienta llamado por la auténtica vida filosófica: es una obligación inapelable, implícita en la condición misma del genuino filósofo. En consecuencia, quienes asuman esa clase de vida deben estar permanentemente disponibles para ejercer funciones públicas, cuando les toque el turno de hacerlo.<sup>553</sup> Esta idea expresada por Sócrates con la claridad que traslucen estas

---

<sup>553</sup> Aun cuando, en consecuencia con sus presupuestos teóricos —como se ha visto— el socratismo platónico elabora un ideal de agente político —el/la filósofo/a auténtico/a— que en la vida comunitaria concreta debe estar en disponibilidad plena de servir, cuando le llegue el momento, Platón no deja pasar ninguna oportunidad para hablar de la posibilidad de que algún rey histórico o su heredero en el trono, aunque sea

líneas: "Una vez llegados [los aspirantes a filósofos/as] a los cincuenta [años] de edad, hay que conducir hasta el final a los que hayan salido airoso de las pruebas y se hayan acreditado como los mejores en todo sentido, tanto en los hechos como en las disciplinas científicas, y se les debe forzar a elevar el ojo del alma, para mirar hacia lo que proporciona luz a todas las cosas y, tras ver el Bien en sí, sirviéndose de éste como paradigma, organizar durante el resto de sus vidas —cada uno a su turno— el Estado, los particulares y a sí mismos, pasando la mayor parte del tiempo con la filosofía; pero, cuando el turno llega a cada uno, afrontando el peso de los asuntos políticos y gobernando por el bien del Estado, considerando esto no algo elegante, sino como algo necesario."<sup>554</sup> Ésta es una descripción bastante completa de la manera de garantizar, en la práctica, la base onto-antropológica del Estado comunitario proyectado en *República*, en el entendido de que dicha entidad política debe ser "digna de la naturaleza filosófica"<sup>555</sup>, es decir, de que los/las filósofos/as erigirán una realidad política con la misma naturaleza que ellos: un Estado comunitario 'filosófico'. Dado que importa "el modo en que un Estado ha de tratar a la filosofía para no sucumbir",<sup>556</sup> los/as propios/as cultores/as de la genuina filosofía como opción existencial serán los garantes de la formación de un Estado que aborde "la práctica de la filosofía de una manera opuesta a la actual".<sup>557</sup> Ése es el modo fáctico de cumplimiento de la coextensividad onto-antropológica alma tripartita-Estado tripartito, formulada en el libro IV de *República*.

Quienes opten por la filosofía verdadera deben asumir la conducción del Estado comunitario, porque sólo así se cumple en los hechos el ideal socrático-platónico de la justicia. La naturaleza justa de la gente-de-filosofía ha de proyectarse necesariamente en la naturaleza justa del nuevo Estado que aquéllos erigen. Pero ésta no es la única razón por la que ser filósofo/a comporta ser forzado a gobernar. Para el socratismo platónico, esa obligación de que los/las filósofos/as participen en la política, de que actúen como políticos, se explica también por la necesidad no menos imperiosa de que afronten la tarea de salvar a quienes no viven en la filosofía. La política filosófica y la filosofía política socrático-platónicas son marcadamente sotéricas: están vocadas a la salvación del género humano por medio de la socialización plena del Bien y sus expresiones concretas en términos de

---

excepcionalmente, se convierta en rey-filósofo. En ese caso, "sería suficiente que hubiera uno solo que contara con un Estado que lo obedeciese, para que se llevara a realidad todo lo que actualmente resulta increíble." (502b, p. 322)

<sup>554</sup> *Ibid.* (540a-b), pp. 375-376.

<sup>555</sup> *Ibid.* (497b), p. 315.

<sup>556</sup> *Ibid.* (497d), p. 315.

<sup>557</sup> *Ibid.* (497e), p. 316.

Justicia. Por eso, quienes tras haber logrado salir de la caverna, han descubierto las cosas verdaderas y la luz auténtica —al superar las impresiones asociadas a los entes en el mundo sensible— y alcanzan así pleno dominio de los saberes epistémico-técnicos propios de la dialéctica, deben ser obligados a descender a la gruta de donde han salido<sup>558</sup> y a hacer los esfuerzos necesarios para instaurar el reino del Bien y la Justicia, sea por medio de la persuasión o por la fuerza.<sup>559</sup> Esa misión debe ser cumplida por los/las filósofos/as a sabiendas de que generará una fuerte reacción en contra, por parte de quienes están instalados a gusto en los vaivenes del devenir, sobre todo, porque no han tenido acceso a otra idea de la existencia, es decir, permanecen en la ignorancia. Esa confrontación puede llevar al martirio de quienes abracen la filosofía con un grado tan radical de compromiso.<sup>560</sup>

De acuerdo con lo expuesto, cae de suyo que decidirse por la filosofía verdadera implica consagrar la existencia personal a ella. No se pueden cumplir las metas tan excelsas que a escala individual y social comporta la filosofía, sin dedicar la vida entera a ello. La filosofía es, pues, una forma de vida, un *modus vivendi* específico. No se puede vivir de una manera ajena a los saberes y la praxis filosófica y dedicarse a ratos a la filosofía —lo que sea que signifique esta última formulación. Desde el libro III, Sócrates deja claramente sentado que el proceso de constitución ideológica y fáctica del orden político justo debe ser impulsado por quienes "nos parezcan los más inclinados a hacer toda la vida lo que hayan considerado que le conviene al Estado".<sup>561</sup> Esa manera de entender la relación entre vida y filosofía conecta con la representación de ésta como un perenne estar en guardia, permanecer despierto, combatir contra todo lo que surja de antifilosófico en el entorno vital del filósofo, colocarse en trance de ascensión epistémica y práctica indetenible, procurar una superación ético-política constante, como por ejemplo se entiende a partir de lo que le aclara Sócrates a Glaucón, en el contexto de la extracción de consecuencias de la Alegoría de la Caverna: se trata de "un volverse del alma desde un día nocturno hasta uno verdadero, o sea, de un camino de ascenso hacia lo que es, camino al que correctamente llamamos 'filosofía'".<sup>562</sup> Quien hace suyo ese régimen de vida es el filósofo de verdad, el que "está rápidamente dispuesto a gustar de todo estudio y a marchar con alegría a aprender, sin darse nunca por hartos", ése es al que "con

---

<sup>558</sup> *Ibid.* (539e), p. 375.

<sup>559</sup> *Ibid.* (519e), p. 345.

<sup>560</sup> Para constatar la conciencia socrático-platónica de las contradicciones entre filósofos y no-filósofos, a propósito del impulso del nuevo Estado, cf. *ibid.* 487c-d, 488d-489d y 517a.

<sup>561</sup> *Ibid.* (412d-e), p. 193.

<sup>562</sup> *Ibid.* (521c), p. 348.

justicia llamaremos 'filósofo'".<sup>563</sup> Para Sócrates, es claro que ese *modus vivendi* conjuga lo epistémico con lo ético, por lo que, siendo "mesurado y seguro [...] es el mejor".<sup>564</sup> Y también resulta claro que requiere una inconsútil, nunca interrumpida, consagración al Bien, la Justicia, la Verdad, la Belleza y las demás virtudes, así como a los valores más dignos. Para el socratismo platónico, resulta inadmisibles la actitud de quien "por una parte, odia la mentira voluntaria [...] pero admite fácilmente la mentira involuntaria y no se irrita, si alguna vez es sorprendido en la ignorancia, sino que se revuelca a gusto en ella como un animal de la especie porcina."<sup>565</sup> No es así como se debe vivir, para quienes responden con conformidad gratificante al llamado de la filosofía. La conformación de una idea de la filosofía va a la par de la configuración una manera de vivir correlativa. El ideal ético-político del socratismo platónico exige una plena concordancia entre ambos niveles, conscientemente asumida y practicada en la cotidianidad, con todo lo que ello implica de sacrificios, riesgos y compensaciones. Ello, en el entendido de que consagrar la existencia personal a las diversas dimensiones de la filosofía es la única "manera de ser feliz, tanto en la vida privada como la pública".<sup>566</sup>

En verdad, para el socratismo platónico, la genuina vida filosófica no sólo es una vida feliz, sino que es la que llega a las cotas más elevadas de la felicidad a escala humana. No basta con dejar constancia de esta convicción en un plano exclusivamente declarativo. Es necesario demostrarlo teóricamente y refutar, de ese modo, la retadora proclama trasimaquea de que el justo está condenado a la infelicidad. Este asunto conecta con el de las compensaciones que han de esperarse de la praxis inherente a la vida filosófico-política. Como se recordará, los/las filósofos/as gobernantes se dedicarán exclusivamente a la acción político-filosófica, no poseerán propiedades que susciten conflictos de intereses ni recibirán emolumentos por su actividad pública. Se trata de algo parecido a sacerdotes de la política justa, consagrados en exclusiva a la dinámica del nuevo Estado comunitario, por lo que sus necesidades materiales, ejemplarmente comedidas, serán satisfechas a cuenta del erario estatal. Aunque acaso lo diga con algo de sorna, en concordancia con esta idea de la dedicación a la política, acierta Leo Strauss, cuando afirma que "*República* proporciona la más espléndida cura concebida alguna vez para toda forma de ambición política."<sup>567</sup> Pero tan severas restricciones materiales no obstan para que los principales agentes de la

---

<sup>563</sup> *Ibid.* (475c), p. 285.

<sup>564</sup> *Ibid.* (466b), p. 271.

<sup>565</sup> *Ibid.* (535e), p. 369.

<sup>566</sup> *Ibid.* (473e), p. 283.

<sup>567</sup> L. Strauss, *La ciudad y el hombre*, p. 100.

constitución y marcha de la nueva estructura política —"los que preserven la organización política"—<sup>568</sup> reciban grandes compensaciones de carácter moral y espiritual. Quien, tras las pruebas del caso, demuestre estar dotado de la base ético-antropológica para entreverar su destino con el del Estado justo —aquel que evidencie ser "de la raza de oro"—<sup>569</sup> y "emerja puro en todo sentido, como oro probado con el fuego, será erigido gobernante y colmado de dones y premios tanto durante la vida como tras la muerte".<sup>570</sup> Idea que ratifica lo que ya Sócrates había establecido: que al "buen guardián", tras pasar positivamente las pruebas conducentes a corroborar su condición y garantizar su desempeño ético-político adecuado, hay que erigirlo en gobernante y guardián del Estado y colmarlo de honores en vida y, una vez muerto, conferirle la gloria más grande en funerales y otros ritos recordatorios."<sup>571</sup> Puede decirse que, a la dedicación vitalicia a la filosofía política y a la política filosófica, en la trayectoria de los/las filósofos/as gobernantes se le suma la actividad educativa necesaria para garantizar una continuidad del orden justo. Una vez cumplida esa doble tarea, les espera la redención, a guisa de divinización, por medio de la gloria ética y de la inmortalidad sustentada en la memoria y la veneración colectivas. Los/las filósofos/as que 'reinen' en el Estado comunitario más justo posible serán tratados con procederes divinizantes similares a los que consagran a los grandes campeones olímpicos, por parte del propio Estado que contribuyeron a erigir y consolidar. Ciertamente, una vez hechas sus contribuciones a lo largo de su existencia, "se marcharán a la Isla de los Bienaventurados" y "el Estado les instituirá monumentos y sacrificios públicos como a divinidades, si la Pitia lo aprueba; si no, como a hombres bienaventurados y divinos".<sup>572</sup> Al concluir sus vidas, quienes se hayan dedicado en cuerpo y alma al ejercicio de la filosofía verdadera serán sepultados de acuerdo con las instrucciones, que para el caso dé "el dios", según la interpretación del exégeta, y sus tumbas serán veneradas como si quienes las ocupan fuesen dáimones.<sup>573</sup>

Para el socratismo platónico, las vidas que se desplieguen conforme con el esquema de la Justicia —vivir realizando estrictamente lo que corresponde a cada quien y respetando lo que pertenece y valora cada quien— tienen garantizado un destino venturoso. Esto se explica por la condición divina y dignificante que distingue a la Justicia en sí. Todo lo que entra en el ámbito de lo ciertamente justo está regido por el Bien y, de ese modo, conecta con lo

<sup>568</sup> Platón, *República*, (502c), p. 323.

<sup>569</sup> *Ibid.* (468e), p. 275.

<sup>570</sup> *Ibid.* (503a), p. 324.

<sup>571</sup> *Ibid.* (413e-414a), p. 195.

<sup>572</sup> *Ibid.* (540b-c), p. 376.

<sup>573</sup> *Cf. ibid.* (469a-b), pp. 275-276.

absolutamente real: el Uno. Por eso, le advierte Sócrates a Glaucón, en el libro X de *República*, que "la justicia es en sí misma lo mejor para el alma en sí misma";<sup>574</sup> lo que cabe entender como que basta identificarse radical y constantemente con lo justo, para que se desprenda de ello una inevitable beatitud existencial. La felicidad es, pues, una consecuencia derivada del hecho de existir de acuerdo con lo bueno, lo justo, lo bello, lo verdadero. Con razón dice el filósofo: quienes se desprendan de los requerimientos y tentaciones inherentes a una existencia entregada al devenir y toda su estela de ilusión, inconstancia y confusión —esto es: quienes asuman la vida filosófica, tanto hombres como mujeres— "llevarán una vida dichosa, más dichosa que la de los vencedores en los juegos olímpicos."<sup>575</sup> Pese al ámbito de idealidad a que, en principio, remiten conceptos como los referidos, los argumentos socrático-platónicos en favor de la tesis de darse a la vida genuinamente justa pretenden sustentarse en una validez empírica. Al colocarse en las coordenadas de la Justicia absoluta —avatar del Uno y del Bien— lo que le espera al y a la filósofo/a es necesariamente el cumplimiento experiencial de la eudemonía. No hay mejor forma de demostrar a Trasímaco que está equivocado en su negación de la felicidad a los justos que la de la reivindicación de unos dones inexorablemente asociados a la realidad absoluta y, con ello, a la Justicia en sí. De ahí que Sócrates se pregunte, ante su interlocutor Glaucón: "¿Qué reproche cabe [...] si asignamos a la justicia y el resto de la excelencia cuantas recompensas aportan al alma de manos de los hombres y de los dioses, tanto mientras el hombre vive como después de muerto?"<sup>576</sup>.

La vida justa —la que viven las mujeres y hombres dedicados a la verdadera filosofía— es una vida feliz, porque la Justicia es fuente de felicidad. Y, para el socratismo platónico, ésa que es la más elevada y sólida recompensa se realiza por igual durante la existencia terrena, como después de la muerte: "Hacia el final de cada acción, de la relación con los demás y de la vida [los filósofos] gozan de buena reputación y se llevan los premios que los hombres les otorgan."<sup>577</sup> Todo esto permite al Sócrates platónico concluir que, en último término, los beneficios que el trasimaquismo por manpuesto que salía de la boca de Glaucón adjudicaba a los injustos, en el libro II de *República*, son los que reciben los justos. De hecho, puede considerarse que esa especie de revancha argumental socrático-platónica merma un tanto la calidad del discurso, cuando pretende una correspondencia simétrica con las

---

<sup>574</sup> *Ibid.* (612b), p. 484.

<sup>575</sup> *Ibid.* (465d), p. 270.

<sup>576</sup> *Ibid.* (612b-c), p. 484.

<sup>577</sup> *Ibid.* (613c), p. 486.

compensaciones que el trasimaquismo adjudica al injusto. Es casi decepcionante que Platón ponga a Sócrates a expresar lo siguiente: "...afirmaré que los justos, una vez avanzados en edad, detentan el mando en sus Estados, si quieren, se casan con hijas de las familias que prefieren y dan a sus hijas en matrimonio con quienes les place y cuantas cosas afirmabas tú [Glaucón] de los injustos las digo yo de los justos."<sup>578</sup> Palabras que se salen claramente del cauce teórico del socratismo platónico, increíbles en quien, por caso, ha defendido y sustentado medidas como las que se proponen en el libro V de *República*. Pero, al margen de ese momento depresivo en el alegato del filósofo, sobreabundan los elementos para afirmar que la filosofía auténtica — dado su arraigo en la Justicia absoluta y el inexorable impulso eudemogénico de ésta— garantiza una realización existencial feliz a quienes la cultivan. Ello es así, tanto en la Tierra como después de la muerte; pues, ya desde el libro VI, Sócrates asienta que los filósofos-gobernantes, "tras morir, han de coronar allá la vida que han vivido con un adecuado destino".<sup>579</sup> Idea que el Sócrates platónico fundamenta con creces en el libro X, en el momento de deducir la inmortalidad del alma y cuando de ello concluye que los beneficios de la vida justa son aún mayores luego de fallecer, en la antesala del mito de Er.<sup>580</sup> En fin: el filósofo se ha dotado de buenas razones para concluir *República* afirmando que, al practicar con constancia la justicia y la sabiduría, tanto en la vida terrenal como tras la muerte, "seremos dichosos".<sup>581</sup>

---

<sup>578</sup> *Ibid.* (613d), p. 486.

<sup>579</sup> *Ibid.* (498c), p. 317.

<sup>580</sup> *Ibid.* (614a), p. 487.

<sup>581</sup> *Ibid.* (621d), p. 497.



## V. *Cómo realizar el Estado socrático-platónico*

Con todo lo problemático que resulte, para el socratismo platónico, el proyecto *República* no sólo es viable sino que se debe hacer todo lo posible para realizarlo. Como sucede con todo programa político, éste sólo puede aspirar a realizarse, si los agentes implicados en ello cuentan con estrategias, tácticas, procedimientos, recursos, dispositivos estructurales y todo aquello que, en los dominios de lo técnico-pragmático, responde a la pregunta sobre 'cómo hacer'. Ese orden de lo estratégico trata de hacer funcionales una serie de decisiones e iniciativas transformadoras que pretenden remediar y superar las graves falencias del Estado enfermo, de manera tal que sean confinadas para siempre en los anales de lo que no debe volver a suceder, a la par de que garantizan la concreción lo menos traumática posible de una renuncia a los alicientes relativos que no se le pueden negar a las viejas estructuras. Un compromiso radical con la razón, la asunción sin ambages ni fisuras de una política racional, impele al socratismo platónico a pagar un precio existencial muy alto por la transformación política que impulsa: la resignación ante la pérdida de compensaciones y deleites afectivos vinculados al antiguo régimen.

Sócrates tiene una idea clara del costo emocional que, por caso, comporta la anulación del matrimonio tradicional y su consiguiente suplantación por la comunidad de mujeres, hombres e hijos; también presente los difíciles y acaso dolorosos reajustes en el plano de la sensibilidad y del placer estético que acarreará la revolución que propone efectuar en los dominios de la poesía —esto es: de la épica, la tragedia, la lírica, la música y las artes plásticas. La justificación de todo ese enorme sacrificio viene dada por el valor supremo del orden de vida cimentado sólidamente en la Justicia. En este punto, el socratismo platónico imparte una lección dura pero racionalmente sustentable: es absurdo aspirar a tener 'todo': por una parte, placeres y satisfacciones diversas, sin control ni medida, junto con pasiones —de cariz económico y político— por medio de las cuales se afirman personas y grupos, de manera inevitablemente conflictiva, en los dominios de las relaciones sociales; por la otra, una formación comunitaria donde dichas relaciones fluyan conforme con la justicia, la moderación, la paz, la estabilidad, una cultura elevada y gratificante, el bien común, la felicidad de todos y otros valores y virtudes dignos de la máxima estima. Esa conjunción no es posible y la verdad de esta conclusión induce al filósofo-político a modificar por completo lo atingente al orden del ethos —incluyendo los elementos de la estética vinculados a éste— que tenga alguna implicación en la viabilidad estructural y funcional de la nueva polis. Esto es lo que, en último término, sostiene al proyecto *República* en el plano estratégico —que

es el de los grandes fines programáticos, junto con el de las artes y mañas para lograrlos— y permite pensar en ese diálogo-programa como la expresión de una 'estrategia del ethos', que termine siendo funcional en el terreno político comunitario.

La fórmula "justicia con sabiduría", plasmada al final del diálogo platónico en cuestión,<sup>582</sup> es la respuesta general a esa pregunta por el 'cómo': a la necesidad de conocer lo necesario en torno a la manera de armar estructuras comunitarias para vivir en la Verdad, el Bien, la Belleza, por lo demás, valores e ideales indisociables del de la Justicia. En el fondo, la locución es pleonástica: en el campo del socratismo platónico, la sabiduría es una expresión de la Justicia: el saber que se requiere para la conformación del Estado bueno y bello es una proyección de lo justo en los planos epistémico y práctico. Con todo, la frase es aceptable por cuanto resalta la dimensión pragmática y técnica de la política filosófica y la filosofía política, que de otro modo se parecerían más a una nube verborreica. La frónesis en que se sustenta la auténtica vida filosófica contempla tanto la praxis ética como la política y, en último término, ese específico *know how* es la base técnico-pragmática de la concreción de la nueva *politeía*. Actuar desde la justicia y por la justicia, aplicando los saberes adecuados para que los miembros de la comunidad vivan conforme con la justicia: ése es el principio práctico-pragmático en que sustentan su proceder, de manera constante, los principales agentes de la nueva república.

Como ya se ha adelantado de manera sumaria, una de las principales "reglas" o medidas de estrategia social, de cara al nuevo orden de la vida tramado en *República*, es una precisa distinción entre las 'artes' —las *technai*, los oficios— de quienes vivan en él. En la nueva polis, de acuerdo con la Justicia, cada quien ocupará el lugar que por vocación y saber técnico le corresponde y tratará de aportar al Estado comunitario la contribución que le toque. La nueva realidad política se sustentará en una clara y drástica división técnica del trabajo. La insistencia con que el Sócrates platónico reivindica esa diferenciación de labores y funciones responde, a todas luces, a la comprensible intención de evitar regresar al antiguo régimen, donde cualquier entusiasta con iniciativa pretendía pilotar un barco o un curtidor de pieles aspiraba a ser estratega o quienquiera que perteneciera a determinado *demos* ejercía funciones políticas porque así lo disponía el azar, en un sorteo. La obsesión socrático-platónica por la división técnica del trabajo ya se deja notar desde el libro II de *República*, donde se empieza por asentar que es preferible poner a un labrador a obtener los productos del campo que le permita el

---

<sup>582</sup> Platón, *República* (621c), pp. 496-497.

empleo de todo su tiempo, saberes y esfuerzos a tal fin, a permitir que destine partes de éstos a "proveerse de casa, vestimenta y calzado".<sup>583</sup> Será necesario que el hogar de ese labriego sea construido por un albañil competente, que un sastre eficiente le prodigue sus atavíos y que el zapatero del caso confeccione sus sandalias, mientras él se dedica a lo suyo: hacer producir a la tierra los frutos que lo satisfagan a él, a su familia y a parte de su comunidad, según sus capacidades. Lo contrario, la figura de algo como el campesino 'milusos', extendida a lo largo de todo el orden comunitario, le parece al Sócrates platónico algo reñido con la racionalidad económica que pueda hacer viable la nueva *politeia*. Pero eso, la fijación socrático-platónica por la delimitación precisa de las funciones de cada quien en la nueva *politeia*, en realidad, atraviesa todo *República* y se expresa con claridad contundente en pasajes, como este del libro III, en el que no se deja espacio a duda alguna sobre lo que el filósofo requiere comunicar: "En nuestro Estado únicamente hallaremos al zapatero que fabrica calzado, sin ser piloto además de fabricante, y al labriego que es labriego, pero no juez al mismo tiempo que labriego, y al militar que es militar y no es comerciante además de ser militar y así con todo el resto."<sup>584</sup>

La referida división técnica del trabajo abarca a todos las artes u oficios. Esto incluye a la política y a las artes 'bellas': las de índole estética, dirigidas a suscitar cierta clase de deleites, por lo que resultan inútiles desde el punto de vista pragmático. Ya en el libro III de *República*, se establece que "nuestros guardianes [deben] ser relevados de todos los demás oficios para ser artesanos de la libertad del Estado en sentido estricto, sin ocuparse de ninguna otra cosa que no conduzca a ésta..."<sup>585</sup> Aparte de razones de eficiencia, las hay de índole antropológica, para que el socratismo platónico se oponga a la indistinción en el ejercicio de las artes. Es lo que le explica Sócrates a Adimanto: "Me parece que la naturaleza humana [...] es incapaz de imitar bien muchas cosas o de hacer las cosas mismas a las cuales las imitaciones se asemejan".<sup>586</sup> El socratismo platónico reacciona con horror ante quienes pretenden dominar muchas artes. Esto se hace particularmente patente en el momento en que Sócrates refiere el hipotético caso en el que "arribara a nuestro Estado un hombre cuya destreza lo capacitara para asumir las más variadas formas y para imitar todas las cosas y se propusiera hacer una exhibición de sus poemas". En una circunstancia así, reconoce el filósofo, "creo que nos prosternaríamos ante alguien digno de culto, maravilloso y encantador, pero le diríamos que, en nuestro Estado no hay hombre alguno como él ni está permitido que llegue a

---

<sup>583</sup> Cf. *ibid.* (369e), pp. 122-123.

<sup>584</sup> *Ibid.* (397e), p. 168.

<sup>585</sup> *Ibid.* (395b-c), p. 165.

<sup>586</sup> *Ibid.* (395b), p. 164-165.

haberlo y lo mandaríamos a otro Estado, tras derramar mirra sobre su cabeza y haberla coronado con cintillas de lana."<sup>587</sup> Como puede advertirse, la expulsión de personajes incompatibles con el nuevo Estado no responde sólo a razones ético-ideológicas —como hablar indebidamente de los dioses en un poema— sino también a la vulneración de la 'regla' que impone una estricta división de las tareas en el seno de la comunidad. El eventual caso aducido por Sócrates, con fines ilustrativos, evidencia a las claras los alcances de esa prescripción —y la consiguiente proscripción. Más adelante, en el diálogo, como para no dejar lugar a confusiones, el filósofo asienta a este respecto su rechazo a que la misma persona intente ser hombre de negocios y pertenecer al sector de los "consejeros y guardianes, intercambiando sus herramientas y retribuciones", pues, ese intercambio y dispersión de múltiples tareas, "serán la perdición del Estado". Para él, "la dispersión de las tres clases [que integran el Estado] en múltiples tareas y el intercambio de una por la otra es la mayor injuria contra el Estado y lo más correcto será considerarlo como la mayor villanía."<sup>588</sup> Cabe afirmar, pues, como lo hace Simon Blackburn, que en el Estado que propone Platón el "principio de especialización" es el corazón de la moralidad,<sup>589</sup> bajo el supuesto de lo que ello implica de cara a las exigencias de la cohesión y unidad de tal formación política.

Desde los puntos de vista comúnmente aceptados en nuestro tiempo, puede observarse cómo el socratismo platónico prescinde de la movilidad laboral y la social. El orden de la justicia admite, ciertamente, lo que cabría designar como una 'movilidad moral' —procurar siempre la superación ética de cada quien: ascender desde los vicios y las pasiones a la cima de la virtud—, pero todo lo que signifique la variación en las tareas y el rebasamiento del coto de competencia de cada segmento social atenta contra la buena dinámica del Estado, por lo que debe ser impedido.

La ubicación de cada quien en el orden de los procesos productivos y sociales de la comunidad depende, a todos los niveles —incluyendo por igual a los/as filósofos/as gobernantes y al resto de ciudadanos/as— de sus dotes naturales, su vocación y la educación que reciba. En el proceso de articulación ética, de 'construcción' como filósofo/a gobernante, a esa combinación de factores extrapersonales —como las naturales capacidades éticas y las intelectuales— se le puede sumar, en algunas circunstancias, la acción de la divinidad. Se lo explica Sócrates a Adimanto, de esta manera: "Si la naturaleza filosófica que nosotros planteábamos se encuentra con la enseñanza adecuada es necesario que crezca hasta acceder íntegramente a la excelencia; pero, si

---

<sup>587</sup> *Ibid.* (398a), p. 169.

<sup>588</sup> *Ibid.* (434b-c), p. 225.

<sup>589</sup> Cf. S. Blackburn, *Plato's Republic*, p. 80.

tras ser sembrada y plantada crece en un sitio inadecuado, será todo lo contrario, a menos que algún dios acuda en su auxilio."<sup>590</sup> Ese soporte divino también puede manifestarse, en situaciones excepcionales, como la posesión por parte de un dáimon. Sócrates revela cómo en muy contados casos acontece esa posibilidad de relación del filósofo verdadero con lo divino; pero, al margen de la frecuencia escasa con que suceda, su importancia cualitativa no deja espacio a exageraciones, a juzgar por la relevancia que esa eventualidad tuvo en el existencia del propio pensador ateniense.<sup>591</sup> En el caso concreto del filósofo, en tanto que político comprometido con la alta responsabilidad de erigir y conducir el nuevo Estado proyectado, el reclamo de la división del trabajo comporta la exigencia de un saber diferenciado, a un tiempo pragmático y ético: una *techné* específica, distinta de cualquier otro 'arte'. Al exigir, como 'regla' social, la instauración de una férrea división de las tareas, funciones y responsabilidades, el filósofo abre la puerta a la especificidad del saber epistémico-ético-político que habrá de poseer en exclusiva quien asuma con autenticidad la vida filosófica. De ese modo, Sócrates anuncia la nueva política —la política filosófica— como la que practican los/as filósofos/as, en tanto que "artesanos de la moderación, de la justicia y de la excelencia cívica en general".<sup>592</sup> El filósofo-político es un artesano con un estatus análogo al de cualquier artesano. La singularidad de la labor del filósofo, sustenta su peculiaridad social. En esto, para el socratismo platónico, el contraste con los demás oficios es patente: el arte político del filósofo no es como el de aquellos que requieren el trabajo manual común y corriente; ello, en virtud de que en tal género de artesanía, "se cuenta con la mejor parte del alma debilitada por naturaleza, de manera que no puede gobernar a las fieras que hay en ella, sino que las sirve y sólo es capaz de aprender a adularlas".<sup>593</sup> La figura del filósofo artesano de la política imaginada por el socratismo platónico resulta de una doble operación: 1. la figuración del demiurgo —el artesano del cosmos— a partir de una sublimación de los artesanos realmente existentes, por ejemplo, en el Cerámico de Atenas y 2. la derivación del filósofo artesano político, a partir de la 'imitación' del modelo demiúrgico. Conforme con esto, el/la filósofo/a de verdad es un artesano de índole demiúrgica, razón por la que dispone de los medios epistémicos, las habilidades técnicas y el temple ético para ser —al estilo del demiurgo que actúa en el universo del que da cuenta el diálogo platónico, *Timeo*— el "pintor de organizaciones políticas";<sup>594</sup> es decir:

<sup>590</sup> Platón, *República* (492a), p. 307.

<sup>591</sup> Cf. *ibid.* (496c), p. 313-314.

<sup>592</sup> *Ibid.* (500d), p. 320.

<sup>593</sup> *Ibid.* (590c), p. 453.

<sup>594</sup> *Ibid.* (501c), p. 324.

el artista que, mirando al modelo de Estado justo eidético, trata de representarlo, de reproducirlo, con la mayor fidelidad posible, en el orden del devenir.

Otra línea de estrategia político-social en la organización del nuevo Estado socrático-platónico es el control de la poesía, es decir: de toda la producción y divulgación artísticas. Esto suele suscitar asombro en nuestro tiempo, pero se comprenderá el enorme relieve que el socratismo platónico reconoce al arte, si se tiene en cuenta que en la Atenas del periodo clásico, la poesía desempeñaba un función política, ética y pedagógica de alcances semejantes al influjo de los llamados 'medios de comunicación masiva' en el presente, aunque de una profundidad y una valía mucho mayores, en el plano político, ético, religioso... En último término, el sentido de la intervención socrático-platónica en el despliegue 'natural' de lo poético radica en la procura de su redimensionamiento, de modo que en el nuevo Estado pueda estar al servicio del impulso y la propagación de unos valores éticos, una civilidad y unas virtudes acordes con la nueva comunidad, desde una conjunción de las estructuras educativas con la recepción y socialización del arte.

El socratismo platónico ostende una conciencia muy lúcida de los efectos ético-políticos de las artes en los habitantes de las *poleis*. Pese a los riesgos de incurrir en anacronismo, cabría dejar sentado que está plenamente consciente de que la 'poesía' y la paideía son algo como el gran 'aparato ideológico de Estado' de las ciudades de la Hélade. Esto es algo que se advierte cuando, por ejemplo, Sócrates examina varios pasajes de la *Odisea*, donde el poeta pone a ciertos dioses del Olimpo a proferir lamentos y exclamaciones que no congruyen con su estatus divino. Más aún, cuando el filósofo se siente obligado a condenar el trato que Píndaro da al dios de la medicina, Asclepio, nada menos que hijo de Apolo, a quien el poeta pinta como alguien sumido en la codicia. Si realmente se trata de una deidad que descende, a su vez, de una de las principales divinidades, discurre el pensador, "no se envilecería por ganar dinero y, si se envileciera por ganar dinero, no sería hijo de un dios."<sup>595</sup> La consideración de estos aspectos permite llamar la atención sobre las razones por las cuales el socratismo platónico se muestra tan celoso ante el tratamiento que los poetas hacen de los dioses. No se trata tanto de un reclamo de fidelidad al sentido simbólico e ideológico de los miembros del Panteón helénico, cuanto de la significación de éstos en la política. En el mundo griego, lo sagrado y la conducción del Estado están indisolublemente identificados. Tal vez se puede entender esto con más claridad, si se trae a cohabitar con estas líneas unas cuantas de la autoría de

---

<sup>595</sup> *Ibid.* (408b-c), p. 186.

Plutarco, en las que el célebre polígrafo de la época helenística, gran conocedor de las ligas entre política y religión, en su condición de sacerdote de Apolo en Delfos, señala que "la divinidad se sirve de los gobernantes para el cuidado y conservación de los hombres, para que de las cosas bellas y buenas que la divinidad da a los hombres, ellos unas las distribuyan y otras las guarden." Plutarco remarca ese esquema de relación de unos dioses providentes que favorecen a la humanidad recurriendo a los que deben ser buenos oficios de los políticos vistos como servidores públicos, cuando insiste: " [de todos los dones y bienes presentes en la naturaleza] que los dioses otorgan generosamente, no se puede disfrutar o disponer correctamente sin ley, sin justicia, sin gobernante", es decir: sin la existencia de un espacio público debidamente estructurado.<sup>596</sup> También puede ayudar a justipreciar esa actitud la consideración de textos como la larga apología de los dioses que Sócrates hace en diálogo con Aristodemo, según noticia de Jenofonte.<sup>597</sup> No es impertinente extrapolar, a partir de lo que se acaba de referir, la muy probable idea de que Sócrates y Platón tienen en mente ese vínculo entre el sentido de la política y el gobierno del mundo por parte de los dioses, razón por la que puede entenderse con facilidad la indignación de los dos filósofos ante toda expresión artística que no esté a la altura de tan grave visión de las cosas. Desvirtuar la función de los dioses como referencia de las almas de todos quienes tienen alguna implicación con el orden de la política justa es un despropósito inadmisibles, para ellos. Tiene que redimensionarse la conexión de los dioses con la poesía en general, para que se de una revinculación de la divinidad con las almas de la gente —de todos los sectores y responsabilidades— que habrá de erigir, sostener y dinamizar la nueva comunidad-Estado.

Sócrates considera que, dada la enorme valoración político-pedagógica de la poesía en las *poleis* griegas, quien leyere o escuchare tales efluvios de blandenguería e inconsistencia ética "prorrumpiría en una multitud de quejas y lamentaciones, sin sentir vergüenza ni paciencia."<sup>598</sup> Más aún: el ridículo a que puede dar lugar una caracterización indebida de algo tan grave e importante como la divinidad, puede potenciar en los jóvenes actitudes moralmente inconvenientes, lo que puede dificultar la educación de los/las futuros/as filósofos/as. Se impone, por tanto, la condena de toda concreción artística que "presente a hombres de valía dominados por la risa y, mucho menos, si se trata de dioses", pues "no conviene que los guardianes sean gente pronta para

---

<sup>596</sup> Plutarco, "A un gobernante falto de instrucción", en *Consejos a los políticos para gobernar bien*, pp. 38 y 39.

<sup>597</sup> Jenofonte, *op. cit.*, I, 4, pp. 45 y ss.

<sup>598</sup> *Ibid.* (388d), p. 152.

reírse, ya que, por lo común, cuando alguien se abandona a una risa violenta, eso provoca a su vez una reacción violenta."<sup>599</sup> Casos como éste evidencian que la poesía tradicional helénica está al servicio de un orden axiológico y moral que es cuestionado por el socratismo platónico. Se trata de manifestaciones de un poder de cohesión que permea hasta lo más hondo e intrahistórico de las estructuras comunitarias: el orden artístico establecido por la sedimentación de la labor cultural de numerosas generaciones —por lo demás, siempre ligada a la religión y al poder— nutre la identidad comunitaria y llena de colorido la vida de sus integrantes. Por eso, el filósofo puede proponer, por ejemplo, con la naturalidad de alguien para el que la vida comunitaria conforma una segunda naturaleza que se revitaliza cada día —siempre diferente al anterior y posterior, pero también siempre 'el mismo'— la prescripción de que "nuestros poetas [compongan] himnos adecuados a las bodas que se llevan a cabo",<sup>600</sup> en la nueva *politeia*.

La certeza del poder de lo poético de cara a lo ético-político, que implícitamente traspasa todo *República*, se exagera en el libro X, en el momento en que Sócrates afirma, sin paliativos, que "el poeta imitativo implanta en el alma particular de cada uno un mal gobierno".<sup>601</sup> O más aún: cuando el filósofo formula "la mayor acusación contra la poesía": la capacidad que tiene de "dañar incluso a los hombres de bien, a excepción de unos pocos".<sup>602</sup> Es la detección de esta clase de secuelas lo que sustenta la exigencia de una impugnación del medio mismo con que la reproducción de dicho orden se efectúa, que no es otro que ese arte tradicional. La poesía, en el contexto de la política griega de los siglos V y IV a. C., desempeña una función estratégica: al admitir en la nueva polis a "la Musa dulzona, sea en versos líricos o épicos, el placer y el dolor reinarán en tu Estado, en lugar de la ley y de la razón que la comunidad juzgue siempre la mejor".<sup>603</sup> En contraste y prevención de consecuencias como la señalada, el orden político justo que se proyecta en *República* se compromete raigalmente con la sabiduría, la moderación, la valentía y la justicia, lo cual implica que albergará un arte presto a ensalzar y socializar estos valores-virtudes.

Hay, pues, en la tradición artística y, consiguientemente, en la paideía asentadas en la Grecia y en la Atenas de los siglos V y IV una serie de obstáculos ético-políticos y estéticos que, para el socratismo platónico, deben ser impugnados y superados. En términos generales —y para no excedernos

---

<sup>599</sup> *Ibid.* (388e-389a), p. 152.

<sup>600</sup> *Ibid.* (460a), p. 261.

<sup>601</sup> *Ibid.* (605b), p. 473.

<sup>602</sup> *Ibid.* (605c), p. 474.

<sup>603</sup> *Ibid.* (607a), p. 476.



en los detalles— esa tradición expone unos contenidos que ciertamente son eficaces de cara a la cohesión social y a la memoria colectiva, de conformidad con un orden de valores éticos y de virtudes hegemónicas, pero ése es un efecto social que se cumple a costa de la verdad y del bien, lo que comporta serias implicaciones, cuando se trata de establecer un Estado regido por el ideal de la Justicia absoluta. Como se ha mostrado en su momento, la crítica socrático-platónica abarca los planos ontológico y epistémico —base de buena parte de lo que se plantea en el libro X de *República*—, pero con ser mucho y aun lo fundamental, también abarca su dimensión ética, igual de discernible que las anteriores, y la de índole estética. En los libros II y III, la atención del Sócrates platónico se concentra, sobre todo, en la impugnación de las derivaciones éticas y pedagógicas de una relación determinada del arte con la verdad y la mentira, así como con el bien. Ello, a partir de la certeza de que el ethos del antiguo régimen está lastrado por la disfuncionalidad actual —en los tiempos de impulso fundacional del socratismo platónico— de la paideía tradicional, a partir de fenómenos como la proclividad generalizada a la intemperancia, la alta incidencia de enfermedades en la sociedad con la consiguiente apertura inusitada de "casas de salud" y la demanda igual de insólita de médicos, la necesidad de organizar todo un aparato judicial bien dotado de jueces hábiles, aunada a una perniciosa subordinación de muchos hombres libres a tales factores de poder. Un cuadro que prueba con aguda patencia la existencia de "una educación pública viciosa y vergonzosa".<sup>604</sup>

Como el propio Sócrates recuerda, "la desavenencia de la filosofía y la poesía viene de antiguo".<sup>605</sup> El filósofo trae a colación ese dato, ante Glaucón, con el expreso designio de esquivar las esperables impugnaciones de "duros y torpes"<sup>606</sup> que se les puedan enderezar a él y a quienes lo acompañan en la organización del nuevo Estado comunitario. Una vez más, el socratismo platónico evidencia su arriesgada y radical voluntad de cambio político-social, así como su conciencia de las resistencias que su despliegue habrá de ocasionar. De nueva cuenta, el Sócrates de *República* encarna una disposición a derrumbar todo un orden axiológico-ideológico, junto con el medio de que se ha valido para sostenerse y reproducirse: una idea del arte. Está seguro de que tal iniciativa se saldrá con acres rechazos y virulentos ataques a quienes como él prohijan y tratan de establecer novedades que arrinconan las ideas prevalecientes acerca del sentido de la poesía, al tiempo que exigen el replanteamiento y la consiguiente modificación de la manera cómo ésta se ha venido ejerciendo, así como de las bases éticas, políticas y estéticas, en que

<sup>604</sup> Cf. *ibid.* (404e-405a), p. 181.

<sup>605</sup> *Ibid.* (607b), p. 476.

<sup>606</sup> *Ibid.* (607b), p. 476.

aquella se ha sustentado históricamente. El filósofo da muestras de presentir ese enfrentamiento, por lo que se adelanta a anunciar que, si la poesía tradicional "puede alegar alguna razón por la que es necesario que exista en un Estado bien gobernado, la admitiremos complacidos, conscientes como estamos de ser hechizados por ella." Mientras ese alegato racionalmente atendible no se presente, se considera de justicia combatir el viejo orden estético, pues "sería sacrilegio renunciar a lo que consideramos verdadero".<sup>607</sup>

Aun cuando la crítica socrático-platónica apunta a 'la poesía', que viene a ser el orbe de todas las expresiones del arte, todas las derivaciones de un orden de vida y de actividad regido por la intervención de las nueve musas que reconocía y veneraba el imaginario ateniense, en los hechos es notoria una atención privilegiada y enfática en las diversas expresiones de la literatura, sin menoscabo de los desarrollos discursivos acerca de la música tonal propiamente dicha. Por razones entre las que el influjo pitagórico ocupa un lugar prominente, el socratismo platónico se interesa en la 'música' —todo arte vinculado a las musas— y sus implicaciones ético-políticas. En la visión generalizante que distingue a los griegos, las nociones de 'poesía' y de 'música' son coextensivas y, de manera esencialmente indiferenciada, refieren todas las artes. De ese modo, un poema e incluso un discurso filosófico pueden adscribirse a los dominios de la 'música', al punto de que el filósofo verdadero puede llegar a ser el mejor 'músico'. En los hechos, a la hora de emprender la crítica al viejo Estado enfermo y sus pilares ideológicos, en *República*, Sócrates invierte mayor atención, en primer término, a la 'música' de los sonidos con significado y sentido y a la 'música' de los sonidos sin sentido determinado: a lo que hoy llamamos poesía épica y lírica, el teatro en su variantes trágico y cómico —artes que, en el espacio público, dan cuerpo y forma al orden de los mitos y del imaginario ideológico-político de los ciudadanos— por un lado, y a lo que hoy denominamos comúnmente 'música', por el otro. La justificación de esta preferencia remite a razones de índole ontológica y antropológica: el humano es el ser de la palabra y el logos es arché, principio fundante de todo lo real, según una tradición firmemente apuntalada a partir de Heráclito; estamos ante el fundamento absoluto, lo que de por sí requiere la atención de todo pensador que se precie. A su vez, la música es igualmente arché del universo, de acuerdo con una corriente que, como se ha visto incide con fuerza en el socratismo platónico: el pitagorismo. Ocuparse en el adecuado manejo del logos garantiza, tanto el despliegue efectivo de la dialéctica a manos del auténtico filósofo como la nueva política de la Justicia que promueve *República*. Por su parte, un dominio de las

---

<sup>607</sup> *Ibid.* (607c), p. 477.

regularidades que sostienen la dinámica de la música es la clave de la estructuración apropiada, bien ordenada, del alma de cada quien; aspecto de capital importancia, de cara a la formación de todo buen ciudadano y, sobre todo, del filósofo de verdad. El equivalente de esa función moldeadora, ordenadora, estructuradora que la música desempeña en el ámbito de las almas, se halla en la gimnasia, que hace lo propio en el de los cuerpos. Todo ello explica el interés del socratismo platónico en una amplia y profunda transformación en el cultivo de la 'poesía': las artes de la palabra y de la música. Sin ese paso, no será posible erigir el nuevo Estado comunitario.

Lo antedicho es lo que explica, por simple derivación lógica, el afán socrático-platónico por impugnar sin contemplaciones la sensibilidad artística tradicional y sus producciones. El punto más grave a considerar en la tradición —aspecto que conecta, para complementarse entre sí, los libros II, III y X de *República*— es el de las ligas entre las construcciones verbales que conforman la obra poética del tipo que sea y la verdad. En el caso de la música, la crítica socrático-platónica va por el lado de la identificación y puesta en práctica de las regularidades —ritmos, tonos, tiempos, carácter de los instrumentos y demás aspectos adyacentes— que garanticen la formación de almas bien articuladas, expresiones humanas de la Justicia. En lo que respecta a la poesía verbal, sin omitir del todo los aspectos formales y los cánones estructurales, el objeto principal de atención es lo que se dice, cómo se dice, qué relación tiene eso con las verdades de la vida de los seres humanos y la de los dioses y, en consonancia con ello, sus efectos ético-políticos. Con esos presupuestos e intenciones como fondo, por ejemplo, Sócrates ataca frontalmente nada menos que a Homero y a Hesíodo, los dos grandes tótemes incuestionables de la paideía griega. Poetas que ofrecen los "mitos mayores" del orbe ideológico helénico, resulta que a juicio del filósofo son autores de falsos mitemas, pasibles de la imputación de representar "mal con el lenguaje a los dioses y los héroes, tal como un pintor que no pinta retratos semejantes a lo que se ha propuesto pintar".<sup>608</sup> Concretamente Hesíodo viene a ser "aquel que dijo la mentira más grandes respecto a las cosas importantes", pues, fue quien "forjó la innoble mentira" que de Urano actuó de la manera que el poeta le atribuye "y de cómo Cronos se vengó de él". Para Sócrates, aun cuando llegaran a ser ciertas las relaciones que dan cuenta de los actos de Cronos y de lo que sufrió por culpa de su hijo, "no me parece que deban contarse con tanta ligereza a los niños aún irreflexivos". A criterio del pensador —que aquí aparece casi como precursor de la 'corrección política' del presente— es preferible no propagar tales relatos y sólo en caso de comprobada necesidad se justificaría que "unos

---

<sup>608</sup> *Ibid.* (377d-e), p. 136.

pocos los oyesen secretamente" y ello, "tras haber sacrificado no un cerdo sino una víctima más importante y difícil de conseguir, de manera que tuvieran acceso a la audición la menor cantidad posible de niños".<sup>609</sup>

Se debe tener presente que el efecto de un mitema está directamente vinculado a la credibilidad de que goza. El socratismo platónico parte del supuesto verdadero de que quienes creen en los mitos confieren a los contenidos de que dan cuenta la condición de verdad indubitable. Para el creyente, es verdad que Crono castró a su padre Urano, en contubernio con su madre Gea, haciendo uso de una hoz de pedernal que esta misma puso en sus manos. Es comprensible, entonces, que si se trata de erigir un Estado nuevo sobre las bases de la Justicia, se supere la tradición en lo tocante al recurso a la mitología como base de la educación de los niños y adolescentes, es decir: como fuente de los valores y virtudes que operen como referencias de las conductas correctas y de las reprobables. Esa es la razón por la que relatos como el mencionado, según observa Sócrates ante su interlocutor Adimanto, "no deben ser narrados en nuestro Estado" y hay que guardarse mucho de decir, "a un joven que nos escucha, que al cometer los delitos más extremos no haría nada asombroso o que, si su padre delinque y él lo castiga de cualquier modo, sólo haría lo mismo que los dioses primeros y más importantes."<sup>610</sup> El filósofo teme la función de acicate emulador que desempeñan las conductas atribuidas a dioses y héroes, al punto de que, en vista de la condescendencia de los poetas ante algunas de ellas, particularmente inmorales y brutales, "todo hombre se perdonará a sí mismo tras obrar mal, si está convencido de que cosas semejantes" han sido cometidas por miembros del panteón griego.<sup>611</sup> La fuerza veritativa del mito puede inducir a la imitación criminógena de actos que sólo podrían tener alguna justificación en un orden amoral específico, como el de la divinidad. El filósofo no niega la importancia espiritual del acceso a ese orden sobrehumano de la existencia. Justo porque reconoce la grandeza y aun la inmensidad existencial de lo que expone todo gran mitema, exige un mayor cuidado en los nexos que se mantengan con él, sobre todo cuando se trata de personas que, por su edad o por cualquier otra causa, no tienen dotes suficientes de razón como para asimilar éticamente su poderoso contenido simbólico. Así como esa precaución es válida ante acciones divinas posibles a escala individual o familiar, lo es también cuando lo que está en juego son actuaciones de alcance colectivo, en los que está en juego la cohesión de todo un Estado. En esto, se diría que la condena del filósofo luce más dura e intransigente, ya que deriva

---

<sup>609</sup> *Ibid.* (passim 377e-378a), p. 136.

<sup>610</sup> *Ibid.* (378a-b), p. 137.

<sup>611</sup> *Ibid.* (391e), p. 159.

en la exigencia de que en los mitos no se admita, "en absoluto", la narración de situaciones en las que "los dioses hagan la guerra a dioses, se confabulen o combatan unos contra otros, pues nada de eso es cierto". Para Sócrates, "si exigimos que los que van a guardar el Estado consideren como lo más vergonzoso el disputar entre sí", la congruencia impone que los referentes divinos de la política se comporten como modelos de convivencia y de mancomunidad, no de guerra civil.<sup>612</sup>

En el fondo, lo que pretende el socratismo platónico es superar la mitología tradicional y su vínculo con la sociedad, por medio de la instauración de una triple correspondencia: 1, la del mundo mítico con el mundo-de-la-vida humana que habrá de posibilitar la nueva *politeia*, 2. la de la figura del dios con la del filósofo y 3. la de una moralidad divina perfecta con un orden ético individual y colectivo propio de un Estado realmente regido por la Justicia. Quien se percate de esto comprenderá con facilidad todo el plan de transformación socrático platónico en el plano de las artes —el universo en el que lo divino tiene una presencia hegemónica y privilegiada— y en el de la *paideía*. Entenderá sin mayor problema —lo que no implica que lo apruebe, desde el punto de vista ético— la razón de ser de las severísimas condenas y censuras socrático-platónicas contra el modo en que la tradición ha asumido lo poético, así como sus afanes de modular una mítica y un arte *ad his*.

Colocado en ese punto de mira, el socratismo platónico espera y exige que ningún gran mito sea recibido —leído o escuchado— de manera tal que se pierda de vista que los dioses son los seres más cercanos a la realidad absoluta del Uno, en la escala de los entes que en el mundo son. De acuerdo con esto, por ejemplo, resulta inadmisibles pensar, como hace el poeta inventor de mitemas, "que el dios es un hechicero capaz de mostrarse, por medio de artificios, en momentos distintos con aspectos distintos..." Es inaceptable tratar a ningún dios auténtico como si no fuera un ser 'simple', esto es: una entidad 'de una sola pieza', no un compuesto sujeto a complicaciones o contradicciones internas, sometido a los rigores, la inestabilidad y la pluralidad del devenir. De modo, pues, que un dios que se precie es "quien menos puede abandonar su propio aspecto". Todo ello, en razón del principio —derivado del 'hecho' de la mayor proximidad y afinidad ontológica de lo divino con respecto al Uno— de que "las cosas mejores son las que menos pueden ser alteradas" o de que "todo lo que es excelente, sea por naturaleza, sea por arte o por ambas a la vez, es lo que menor modificación admite por obra de otro."

---

<sup>612</sup> Cf. *ibid.* (*passim* 378b-c), p. 137.

Un nuevo Estado exige una nueva mítica, que reivindique sin ambages que "tanto el dios como las cualidades propias del dios, en todo sentido, son perfectos." Y dado que la perfección implica el atributo de la identidad constante, la mismidad, ni siquiera podría aceptarse la figuración tradicional de Proteo, puesto que un dios "es quien menos podría adoptar formas múltiples"; así que "nadie cuente mentiras" acerca de ese dios a quien se le atribuía justamente la camaleónica cualidad de cambiar de presencia según cada circunstancia. No debe dejarse espacio a dudas acerca de que "al dios nada le falta en cuanto a belleza y a perfección" y que es imposible "que esté dispuesto a alterarse". Ya adentrado en esa ruta de impugnación del legado mítico y de invención de lo nuevo en ese terreno, el socratismo platónico exige —por referir algunos casos representativos— asumir que ningún dios puede ser "un poeta mentiroso", que la locura es ajena a la divinidad y que no habrá dios que sea amigo de locos e insensatos o que los poetas dejen de desacreditar el Hades y, con ello, de intimidar a los niños, lo mismo que de plasmar conductas inapropiadas (cobardes, blandengues) relativas a "varones de alta consideración" y de deidades diversas. Como caso especialmente ilustrativo, cabe traer a colación el pasaje en el que Sócrates exhibe, a guisa de obstáculo para la educación de los jóvenes en la virtud de la templanza, la relación de la *Ilíada* en la que "Zeus, el único despierto mientras los demás dioses dormían, [...] impulsado por la pasión sexual, al ver a Hera se excitó de modo tal que ni siquiera quiso llegar a su alcoba, sino que prefirió acostarse con ella sobre el piso, alegando que era presa de un deseo tal como no lo había poseído ni siquiera la primera vez que se acostaron juntos." Asimismo, el filósofo rechazará las narraciones que describen a un héroe de la grandeza de Aquiles como alguien apegado a riquezas —es decir, como vulgar ambicioso reñido con el espíritu aristocrático—, así como aquellas en las que Homero denigra a la vez a Aquiles y a Apolo, cuando en la *Ilíada* pone al héroe a decir "me engañaste, Apolo, el más funesto de todos los dioses..." La misma actitud merecen los "errores" que poetas como Esquilo, además del admirado Homero, expresan sobre los dioses —por caso: que un Zeus inconsecuente dispensa por igual bienes y males— y las composiciones con las que los poetas facilitan a las madres su alevosa propensión a asustar a sus hijos haciéndoles creer que hay dioses rondándolos en la noche, tanto como aquellas en las que sencillamente se blasfema contra diversas deidades.<sup>613</sup>

Los efectos éticos de la poesía acontecen a causa del potencial que a tal fin tienen los recursos estéticos con los que se componen las obras artísticas. Esto puede parecer una obviedad, pero deja de serlo, si se lo considera como

---

<sup>613</sup> Las citas textuales de los últimos tres párrafos proceden de las páginas de *República* comprendidas entre la 377b y la 391a.

el antecedente de la conciencia de que hace gala el socratismo platónico, en el sentido de que "cuanto más poéticos [son determinados versos] tanto menos conviene que los escuchen niños y hombres que tienen que ser libres y temer más a la esclavitud que a la muerte".<sup>614</sup> La capacidad para afectar la sensibilidad y la conciencia de los receptores de una obra es mayor cuanto mejor se cumplen los valores estéticos de dicha obra. En las líneas platónicas precitadas, se reconoce que el valor artístico excelente de una composición poética incrementa su efectividad en el plano ético y, cuando es el caso, también en el epistémico, en un mundo-del-arte, en el que lo poético tiene una relación ancilar con respecto a la producción de verdad, la educación y las relaciones de poder. Así, a Sócrates le parece que, el educando que transite la ruta de su formación como persona libre debe contar con antidotos éticos eficaces para relacionarse de modo adecuado con las virtualidades nocivas del buen poema. El filósofo asume implícitamente que las obras con verdadero valor artístico, en la medida en que comuniquen contenidos éticamente reprobables o contrarios a la verdad, puede anular la libertad del receptor, así como lograr imponérsele, 'gobernarlo', convertirlo en esclavo: un estado que se presenta como lo opuesto a la libertad que sólo puede proceder del uso adecuado de la razón. De ahí, la apuesta socrático-platónica por una libertad racional, con bases éticas y epistémicas, en el ejercicio del arte. Esto permite captar que el socratismo platónico condena por igual las expresiones positivamente antiéticas en las obras de arte y todo lo que pudiera adscribirse al campo semántico del vocablo 'esteticismo'.

A las consideraciones anteriores se debe agregar la que concierne al papel de la mimesis —'imitación'— en los efectos de la recepción poética. Por lo que expresa Sócrates en el libro X de *República*, queda establecido, como se ha visto en su momento, que la obra de arte ostende un déficit ontológico, debido a su cualidad de imitación de tercer grado: imitación del objeto elaborado por el artesano, a resultas de la imitación que éste hace del objeto existente, que a su vez es imitación demiúrgica del modelo eidético del objeto en referencia. Pero la recepción de la obra de arte comporta un modo específico de imitación, que es la que opera sobre dicha obra, desde el receptor. Es decir: el oyente o lector de una composición poética está en disposición de reproducir, de manera mimética, los patrones de conducta expresados en sus contenidos. Si en el tercer nivel de imitación, que es el que corresponde a la obra de arte, se aprecia determinado grado de concordancia con la verdad y con el bien, en el cuarto, que es el que atañe al de la recepción de dicha obra, tiene lugar su efecto epistémico y ético: es útil o no, para

---

<sup>614</sup> *Ibid.* (387b), p. 149.

mostrar ideas o hechos verdaderos; sirve o no, como ejemplo para la acción justa. En último término, la buena paideía se cimienta en la posibilidad de que los educandos puedan imitar modelos epistémicos y éticos inobjetables, máxime en las etapas de la vida en que el alma de quienes se forman es más receptiva.

Lo antedicho tiene particular relevancia de cara a una idea de la educación en la que el ejemplo desempeña una función pedagógica mucho más efectiva que los enunciados científicos y las prescripciones morales. Los modelos vivos de solidez ética y los que aparecen plasmados en las narraciones épicas o en las piezas dramáticas son los grandes maestros de los niños y adolescentes griegos y la apropiación mimética de lo que piensan y hacen pueden permear todo el ser —el alma y aun el cuerpo— de quien viene formándose. Pero es posible que esa efectividad pedagógica se ponga al servicio del mal, la mentira, la ilusión y la confusión, cuando los modelos se presentan en la obra literaria con signos de tal índole. Esto es lo que, a ojos del socratismo platónico, justifica el control ético-político del arte, hasta el punto de la intervención sobre su dinámica en la comunidad y la práctica regular de la vigilancia ético-estética, de la censura y aun del ostracismo contra los poetas que no asuman esta manera de ejercer su labor. En fin: como el filósofo asienta, "cuando las imitaciones se llevan a cabo desde la juventud y durante mucho tiempo, se instauran en los hábitos y en la naturaleza misma de la persona, en cuanto al cuerpo, a la voz y al pensamiento".<sup>615</sup> Tamaña capacidad de incidencia ética y antropológica, para el Sócrates platónico, es evidente materia de preocupación para el nuevo Estado comunitario y de lo que se trata es de que, en el señalado cuarto nivel de imitación, la paideía garantice que ese impulso mimético transite por la senda de lo bueno, lo bello y lo verdadero. Por eso, por ejemplo, el filósofo deja bien establecido que el Estado justo no tolerará que aquellos de quienes "se espera lleguen a ser hombres [y mujeres] de bien", imiten "a esclavas o esclavos, al menos realizando actos serviles", pues no es adecuado a la condición de filósofo/a-gobernante asumir ningún servilismo "ni el ser hábil en imitarlo". En todo caso, puestos en trance de imitación de conductas, Sócrates propone que "imiten ya desde niños los tipos que les son apropiados: valientes, moderados, piadosos, libres y todos los de esa índole."<sup>616</sup>

Si en el libro X de *República* la poesía aparece como mentira ontológicamente determinada, en los libros II y III, se presenta como fuente de mentira que opera más en un plano epistémico, que comporta consecuencias éticas y políticas. En este punto, se debe empezar por reconocer el realismo

<sup>615</sup> *Ibid.* (395d), p. 165.

<sup>616</sup> *Ibid.* (*passim* 395b-e), p. 165.



político y la audacia expresiva de Sócrates, cuando establece que "la mentira es inútil para los dioses", pero es "útil para los hombres, bajo la forma de un remedio".<sup>617</sup> Esta afirmación sitúa el asunto de la mentira en un plano estratégico: el nivel del discurso programático que corresponde a los procedimientos con los que se erigirá y sostendrá el Estado justo. Aquí, se reivindica la mentira como un recurso táctico y estratégico. El mismo hecho de plantearlo sin ningún tapujo, con insistencia, con énfasis y con base en argumentos atendibles pone en evidencia, paradójicamente, el compromiso del socratismo platónico con las verdades propias de la política, aunque éstas luzcan rayando lo contradictorio y mostrando una suerte de pragmatismo desentendido de los compromisos socrático-platónicos con el mejor ethos. Acaso cabe considerar que, en un mundo raigalmente ilusorio, donde los entes apenas replican una realidad verdadera sita en un orbe ajeno al tiempo, al espacio y, por ende, al devenir, se justifica la existencia de un nivel de no-verdad tácticamente útil. Por eso, Sócrates se siente obligado a aclarar que, "si es adecuado que algunos hombres mientan, éstos serán los que gobiernan el Estado, y que frente a sus enemigos o frente a los ciudadanos mientan para beneficio del Estado, a todos los demás les será vedado."<sup>618</sup> Visto este asunto tan espinoso desde esa perspectiva doble, en la que se conjuga un inevitable tacticismo político con una ontología de la ilusión, no sería descabellado reconocer en nuestros filósofos un muy pertinente realismo. La mentira piadosa y la 'mentira de Estado' no son verdaderos males, para el socratismo platónico, por cuanto ayudan a sostener y fortalecer la realidad colectiva llamada 'Estado' por sobre temores grupales, intereses sectoriales, arremetidas desestabilizadoras de enemigos internos y externos o vulgares aspiraciones individuales, así como verdades cuya profusión puede resultar obviamente peligrosa y, sobre todo, mentiras provenientes de la 'base' de la comunidad-Estado. Con todo, siempre habrá un límite ético-político para esa manera de relacionarse con las representaciones de la realidad de la polis y su entorno de referencia: nunca deben corromper ni destruir el alma de nadie y, con ello, los cimientos del orden político justo.

En este contexto discursivo, el mito es señalado como expresión mendaz, pero antes de seguir, es imprescindible elucidar el significado que en los libros II y III de *República* adquiere la palabra 'mentira'. En primer término, un mitema —el relato poético de actos, personajes y situaciones que nutren la memoria identitaria de una comunidad— no es una construcción verbal que dé cuenta de una *adaequatio* directa entre el significante y el significado, como sucede con el discurso de vocación teórica, científica. En

---

<sup>617</sup> *Ibid.* (389b), p. 153.

<sup>618</sup> *Ibid.* (389b), p. 153.

todo caso, la relación mítica expresa una adecuación palabra-cosa, en forma de una elaborada resignificación simbólica de la materia sobre la que versa. Implica una recarga simbólica que se efectúa por obra de las potencialidades del lenguaje alegórico, 'poético'. Es la 'mentira' inherente a lo que hoy se llamaría 'ficción': un mentira aparente, en contraste con la paradójica 'mentira verdadera', de la que se hablará un poco más adelante. Contra lo que sucede con las proposiciones de cariz epistémico, las locuciones que dan cuerpo y forma a las mitologías están pletóricas de recursos retóricos, sintácticos, paratácticos, trópicos... al servicio de una enunciación bella, pregnante por su vitalidad, inmediatamente comprensible por conciencias no disciplinadas por alguna lógica sistemática. Es ese contraste entre el lenguaje adecuado lógico-epistémico y el lenguaje adecuado alegórico el que permite hablar de una supuesta 'mentira', a la hora de caracterizar el mito; no una contraposición entre verdad —lo que permite reconocer y aun asumir cierto compromiso con lo verdadero, por parte de un discurso bello e ideológicamente útil, como el mito— y falsedad. Los mitemas son formulaciones que se ocupan de dar cuenta de una forma de adecuación veritativa, razón por la que expresan un grado y modo de verdad. Puede asegurarse, por ende, que cuando en ese caso el filósofo habla de 'mentira' está haciendo un uso problemático del lenguaje, con el que pretende resaltar la diferencia entre dos posibilidades discursivas que, no obstante, en el fondo, refieren significados y contenidos verdaderos.

La consideración precedente vale para el caso de un discurso —el mítico— que estaría intrínsecamente reñido con la verdad. Eso es diferente al hecho de que ciertos mitemas actúen como vehículos para divulgar mentiras y contenidos éticos impugnables. Esta posibilidad es la que, en el texto socrático-platónico, abre cauce a la distinción entre las 'mentiras innobles' y las 'nobles'.<sup>619</sup> Tenemos entonces, una suerte de 'mentira estructural' inherente al lenguaje del mito y, en apariencia, dos clases de 'mentiras funcionales', que son la 'innoble' y su contrario. Esta última diferencia induce a dudas, dado que la supuesta mentira esencial mítica tiene, pese a todo, un carácter noble. Acaso conecte con esta idea el que Sócrates reconozca que los mitos, contienen "algo de verdad".<sup>620</sup> Cabría concluir, entonces, que en lo tocante al mito, el socratismo platónico identifica un modo de expresión que parece 'mentir', por su carácter netamente simbólico —al punto de merecer el cognomento de 'mentira'—, en contraste con un recurso pragmático a esa misma opción expresiva con el objeto de propagar mentiras, errores y todo lo que se le parezca.

<sup>619</sup> Cf. *ibid.* (377d y 414b), pp. 136 y 196.

<sup>620</sup> *Ibid.* (377a), p. 135.

El recurso funcional a mitemas para difundir mendacidades no presenta ninguna dificultad teórica. Es un hecho constatable con facilidad que, por obra de una relación utilitaria y éticamente incorrecta con el lenguaje, se recurre con harta frecuencia a las posibilidades que éste ofrece para difundir ideas reñidas con la verdad y el sentido, así como con el bien. Son esos contenidos los que el filósofo caracteriza como las ya referidas "mentiras innobles". Se trata de representaciones falsas de los dioses y los héroes; son mitemas que pintan a éstos con trazos que no logran la adecuación entre imitación artística y objeto imitado. Por cierto, el primer ejemplo de "mentira innoble" que Sócrates aporta es el ya examinado relato hesiódico sobre Urano y su hijo Cronos. En contraposición habría mitos que dan cuenta de 'mentiras nobles', porque vienen a ser un modo acaso un tanto retorcido —no lógico, teórico— de hablar con verdad. El ejemplo aducido por el filósofo de esta clase de 'mentira' es el célebre 'mito Fenicio' —relativo a la estructura de clases del Estado— que ya se analizó en su momento.<sup>621</sup> A criterio de Sócrates, ésa es una clase de narración por medio de la cual se exponen "mentiras necesarias", para lograr de mejor manera ciertos efectos suasorios y educativos.<sup>622</sup>

Podría decirse que el halo de supuesta mendacidad que rodea al relato mítico, a la ficción, es consustancial con el lenguaje que fluye en las relaciones interhumanas. Podría pensarse que se trata de un límite de dicho lenguaje, que según todos los indicios no alcanza a dar cuenta directa y totalmente de la verdad de lo que representa o significa. Hay hechos, situaciones, personajes y objetos cuya verdad se expresa por medio de juegos en el lenguaje que ponen en entredicho o disimulan la veracidad de lo expresado. Ése es el caso de la expresión ficcional. Fenómeno, éste, demasiado humano, pues es imposible que los dioses traten de mentir "con palabras o actos", así como que estén dispuestos a presentarse con "una falsa apariencia".<sup>623</sup> Dioses y humanos se diferencian en el hecho de que los primeros no necesitan de las verdades de ficción para darse a entender o mostrarse, mientras que los segundos prácticamente no tienen otra opción, cuando se trata de traer a presencia asuntos particularmente complejos, en extremo relevantes, imposibles de afrontar con entereza por medio de un discurso directo, de difícil asimilación emocional. Según enfatiza el filósofo, "lo propio del dios y lo divino es en todo sentido ajeno a la mentira".<sup>624</sup> Se identifican, sin embargo, cuando se trata de rechazar el oxímoron caracterizado por el filósofo como 'mentira verdadera'. De acuerdo con éste,

---

<sup>621</sup> Cf. p. 192 y ss.

<sup>622</sup> *Ibid.* (414b-c), p. 196.

<sup>623</sup> *Ibid.* (382a), p. 143.

<sup>624</sup> *Ibid.* (382e), p. 145.

"la verdadera mentira [...] es odiada por todos los dioses y los hombres".<sup>625</sup> Ello, porque "nadie está dispuesto a ser engañado voluntariamente en lo que de sí mismo más le importa ni respecto de las cosas que más le importan..."<sup>626</sup> La 'mentira ficcional', la que distingue a las expresiones verbales y plásticas del arte, es una imitación de la mentira real. Mientras aquélla responde a una intención benéfica y nunca llega a ser una "mentira absolutamente pura", la real se caracteriza por "engañar en el alma con respecto a la realidad" y por permanecer alojada allí. Además, como bien apunta Malcolm Schofield, una clase de mentira se da en el ámbito de las palabras, sin más, mientras la otra opera en "en el alma de quien habla".<sup>627</sup> Esta segunda mentira es nociva porque constituye una presencia de "la ignorancia en el alma de quien está engañado". Mientras la ficción es como una puerta estrecha a la verdad, la "mentira verdadera" es un avatar de la ignorancia —el peor mal— que puede posesionarse del alma y perturbarla, confundirla. La 'mentira' narrativa y, en general, artística ayuda a la educación y a revivificar el alma de quien entre en contacto con ella; su contraria, daña el alma a la que ha logrado entrar.<sup>628</sup> De hecho, para Sócrates, la 'mentira' ficcional, la 'mentira' artística "es útil para los hombres bajo la forma de un remedio"; esto es: así como un medicamento opera positivamente en el cuerpo, aun cuando lo haga por medios desagradables, violentos, que aparentan dañarlo, la representación ficticia puede ayudar a la salud del alma. Eso sí, advierte el filósofo: "semejante remedio debe ser reservado a los médicos, mientras que los profanos no deben tocarlos."<sup>629</sup> A fin de cuentas, la 'mentira' mítico-ficcional y la mentira táctica, así como el ocultamiento de la verdad políticamente inconveniente son aceptables y bienvenidas en el gobierno de la polis justa, en la medida en que sean prácticas ejercidas sólo por los/las filósofos/as gobernantes, es decir: personas dotadas de la sabiduría o arte —*techné*— política inherente a su condición de filósofos/as auténticos/as.

La 'mentira' mítica o ficcional puede resultar ética y políticamente útil. La manera que tiene de serlo se asemeja a la que signa a "un remedio que se emplea preventivamente frente a los enemigos". También puede parecerse al caso en el que "los llamados amigos intentan hacer algo malo, por un arranque de locura o de algún tipo de insensatez". Es como si la verdad y el bien recurrieran a una vía de carácter contrario para hacerse valer, de todos modos, en términos de un efecto positivo. Esta vía engañosa hacia lo bueno y lo

<sup>625</sup> *Ibid.* (382a y 382c), pp. 143 y 144.

<sup>626</sup> *Ibid.* (382a), pp. 143-144.

<sup>627</sup> M. Schofield, "Te Noble Lie", p. 146.

<sup>628</sup> Cf. Platón, *República* (382b-c), p. 144.

<sup>629</sup> *Ibid.* (389b), p. 153.

verdadero se justifica porque resulta útil para la educación, para la formación ética, en términos generales. Podría decirse que el simbolismo que le es propio exige una pericia exegética considerable, que una vez adquirida da curso a los procesos formativos que potencia. Pero, como se ha venido observando, esa "mentira útil" es particularmente efectiva para la composición de buenos mitos, no sólo porque la naturaleza de éstos radica precisamente en el necesario recurso a la expresión mimética —plástica y verbal— del bien, la verdad y la belleza, sino porque, al "desconocer hasta qué punto son ciertos los hechos de la antigüedad, la asimilamos lo más posible a la verdad."<sup>630</sup> Como sea, pese a las posibilidades problemáticas del lenguaje que pueden atisbarse en las líneas precedentes, hay algo cierto sin fisuras: el/la filósofo/a auténtico/a debe consagrarse por entero a la verdad y, si el vínculo ético que esto supone es realmente sólido, en su relación con los discursos el/la filósofo/a siempre actuará en función del sentido y de todas sus implicaciones ético-epistémicas.

Una vez establecidos los alcances y los límites de la verdad y la mentira en sentido ficcional, el socratismo platónico procederá a proponer una profunda alteración en el cultivo de la 'poesía', es decir: de todas las posibilidades del arte, siempre con la mira puesta en su utilidad de cara a los intereses del Estado comunitario justo. Pero la posibilidad de la 'mentira' como recurso éticamente aprobable no se limita al ejercicio de las artes de vocación ético-estética. En aras de imponer el Bien incluso contra la voluntad de sus eventuales beneficiarios, en su empeño por instaurar el reino de la justicia humanamente posible, el socratismo platónico no tiene empacho en justificar la astucia del embuste, cuando los intereses de la nueva *politeia* así lo exijan. Es difícil decirlo con más claridad que el propio Sócrates: "Parece que los gobernantes [filósofos] deben hacer uso de la mentira y el engaño en buena cantidad para beneficio de los gobernados."<sup>631</sup> La derivación pragmática que ilustra esa reivindicación de la mentira como recurso táctico es la de la 'manipulación genética', por medio de la cual se habrá de garantizar la progenie adecuada, para que el Estado cuente con los/las filósofos/as-gobernantes necesarios/as. La nitidez con la que el pensador ateniense proclama estas maniobras raya en lo insultante, al menos para la sensibilidad de nuestro tiempo: "En vista de lo que ha sido convenido, es necesario que los mejores hombres se unan sexualmente a las mejores mujeres la mayor parte de las veces y lo contrario, los más malos con las más malas y hay que criar a los hijos de los primeros, no a los de los segundos, si el rebaño ha de ser sobresaliente. Y siempre que sucedan estas cosas permanecerán ocultas

<sup>630</sup> Cf. *ibid.* (*passim* 382c-d), p. 144.

<sup>631</sup> *Ibid.* (459c-d), p. 260.

excepto a los gobernantes mismos..." No parece haber lugar a más explicaciones: la necesidad de resolver el espinoso problema de la continuidad de la especie de los filósofos-gobernantes justifica las uniones planificadas con base en criterios fisiológicos, mentales y éticos; a su turno, la necesidad de mantener a "la manada de los guardianes", en lo posible, "libre de disensiones" conferiría legitimidad a las informaciones falsas, los ocultamientos e incluso los sorteos amañados.<sup>632</sup> Si junto al símil pastoril se recuerda el ya referido de los medicamentos, habrá que tener presente que tan crudo realismo político tiene frente a sí la obligante limitación del 'médico', que es quien garantiza el comedimiento y el compromiso ético positivo de las operaciones propuestas por Sócrates. En virtud de que los/las filósofos/as-gobernantes son los garantes de la eticidad de todo cuanto concierne a las estructuras y la dinámica del Estado que encabezan, al actuar como terapeutas de la polis posibilitan que las mentiras piadosas, las 'verdaderas', las dosificaciones de información, los ardidés y todas aquellas expresiones de la verdad que generan problemas al pragmatismo y al realismo políticos, imprescindibles en todo Estado, no se salgan del cauce de la justicia. La *realpolitik* enseña que la transparencia tiene límites, la socialización de ciertos datos pone en peligro el destino del Estado. El socratismo platónico lo sabe bien y no se anda con demagogias, a la hora de asumir el tratamiento de tan comprometedor asunto.

Dada la enorme importancia de la poesía —las artes estéticas todas— y la paideía como componentes centrales de un 'aparato ideológico de Estado', se entiende el interés del socratismo platónico por transformarlo, en correspondencia con las demás innovaciones estructurales del orden político de la Justicia con el que aquél está comprometido. En el fondo de todo ello está la procura de un cambio en el plano del ethos. La nueva *politeia* se sustenta en una nueva humanidad, dotada de unas virtudes y acorde con unos valores concordantes con aquélla. Se trata, pues, de algo que en este presente admite el nombre de 'revolución': la instauración de un orden social, político y ético alterno al existente y cuyas características esenciales ya se han detallado en el tercer capítulo. El socratismo platónico procura el arraigo social de una manera inédita de ejercer la poesía y, con ello, de formar a los niños y adolescentes. Esto supone una reconfiguración del imaginario popular sobre los dioses y los héroes, en tanto que se trata de modelos morales que, por sí o por no, poseen la capacidad de influir sobre todo en la conducta de los educandos, en general, pero también en la de los demás miembros de la comunidad. Frente a lo que hacen las 'malas artes' o las artes mal ejercidas por

---

<sup>632</sup> Cf. *ibid.* (459d-e), p. 261.

estar apegadas a una tradición ética y axiológicamente caduca, la nueva poesía asume la idea de que los dioses deben marcar la pauta de una humanidad y una moral sustentadas en el equilibrio y la armonía, la serenidad y la fortaleza ante la adversidad, junto con todas las grandes virtudes. Las propuestas socrático-platónicas, en cuanto a este tema, son abundantes y muchas veces precisas, pero no se presentan conformes con la sistematicidad de un tratado, sino con el del zigzaguo del diálogo dialéctico. De entrada, puede señalarse lo siguiente: 1. se debe "supervisar" a los poetas, que son los "forjadores de mitos" que, como se ha visto, se distinguen por ser discursos en los que se entrevera la verdad con la mentira, 2. se deben aceptar sólo los mitemas "bien hechos", que son aquellos que cumplen con las reglas que a tal fin propone Sócrates, al tiempo que se rechazan los que no han sido bien compuestos, y 3. se procederá a convencer a las madres y las ayas de que cuenten a sus hijos y niños a su cargo los buenos mitos que se han admitido.<sup>633</sup> Los mitos aceptados hasta el momento de esa revolución ideológica, ética y estética deberán ser rechazados. Va quedando claro, pues, que en el proyecto de 'revolución' estético-ideológica que impulsa el socratismo platónico no contempla una eliminación o expulsión de la poesía ni de los poetas, tomados en conjunto, como tantas veces suele afirmarse. Lo que sí tiene en mente efectuar es la abolición de la poesía tradicional y de todas las manifestaciones artísticas que no se ajusten al nuevo orden político-moral proyectado en *República*. Junto con ello, cabe la posibilidad, también, del ostracismo en detrimento de aquellos artistas que deliberada, activa y sistemáticamente se opongan a tales innovaciones. Esto es algo que se plantea con intensa claridad en el libro X de *República*, donde las denuncias socrático-platónicas sobre la mendacidad inherente a la poesía meramente 'imitativa' —subordinada a lo que acontece en el plano del puro devenir— alcanzan el estatuto de impugnación ontológico-antropológica: "Es justo que lo atacemos [al "poeta imitativo"] pues [...] produce cosas inferiores en relación con la verdad y [...] trata con la parte inferior del alma y no con la mayor. Y [...] es en justicia que no lo admitiremos en un Estado que vaya a ser bien legislado..."<sup>634</sup> Esa actitud censora y aun represora ya ha irrumpido, con antelación, como cuando, por caso, en el libro III, el filósofo advierte que al artesano que no sea capaz de dejar atrás sus tendencias a imitar "lo malicioso, lo intemperante, lo servil y lo indecente" se le impedirá "ejercer su arte en nuestro Estado".<sup>635</sup> También, claro está, son esperables medidas menos drásticas, como la de negar un coro al poeta que suscite la cólera de la comunidad por andar diciendo

<sup>633</sup> Cf. *ibid.* (*passim* 377b-c), p. 135.

<sup>634</sup> *Ibid.* (605a-b), p. 473.

<sup>635</sup> *Ibid.* (401b), p. 175.

impropiedades sobre los dioses.<sup>636</sup> El nuevo Estado no puede prescindir de una paideía propia, que habrá de sustentarse en la resignificación, reelaboración e invención de los mitos que la nutran, por medio de los relatos poéticos y las demás obras de arte del caso, así como en la repulsa y la extirpación de las expresiones artísticas tradicionales y en el destierro de quienes se empeñen en ejercerlas.

De lo que se trata, según el socratismo platónico, es de garantizar que los niños se familiaricen con "los mitos más bellos que se hayan compuesto en vista a la excelencia".<sup>637</sup> Entre las medidas que contribuyan a lograr esto, se cuenta la promulgación de dos reglas o leyes que rijan la producción artística. La primera obliga a que la lírica, la épica, la tragedia, la escultura y la pintura y todo lo afín a ellas representen a los héroes y a los dioses como realmente son; por ejemplo, no deberán hacer ver que el dios es causa de todas las cosas, "sino sólo de las buenas", con lo que se atisba una suerte de teodicea *avant la lettre*, aunque se asienta con mucho más fuerza la abolición del lenguaje alegórico. Ya no se puede aceptar que el poeta diga que Zeus posee dos toneles, uno de ellos cargado de "suertes propicias" y el otro de "desdichadas". Tampoco se admitirán escenas en las que "los dioses hagan la guerra a dioses, se confabulen o combatan unos contra otros. Sólo si no hay más remedio, se puede dar cabida a gigantomaquias, pugnas entre héroes y personajes afines, pero en esos casos nadie deberá tener acceso a tales relaciones, salvo los 'médicos' que conocen esas 'enfermedades' y son inmunes a ellas: los/las filósofos/as. Otro ejemplo: el Estado ha de impedir que se propaguen historias necesariamente falsas, como la de Hera encadenada por su hijo o Hefesto expulsado del Olimpo, por tratar de impedir que su padre golpeará a su madre (Zeus y Hera). En franca oposición a esa manera de representar lo relativo a los grandes referentes éticos que son las diversas divinidades, el filósofo propone forzar a los poetas a componer mitemas de cariz contrario a los ya referidos 'mitos mayores' de Homero y Hesíodo; es decir: relatos que operen como referencia de la armonía que se realice en el Estado justo. Se propone, entonces, una nueva poesía —un nuevo orden del arte— en el que se da por sentado que ningún ser sobrehumano aparezca cometiendo faltas demasiado humanas, como mentir,<sup>638</sup> intrigar, cometer adulterio, sucumbir a una ira rabiosa, desfogarse sexualmente con brutalidad y cualquier otro acto,

---

<sup>636</sup> Cf. *ibid.* (383b), p. 146.

<sup>637</sup> *Ibid.* (378e), p. 138.

<sup>638</sup> Sobre el punto específico de la imposibilidad de asociar a los dioses con la mentira, cf. *ibid.* (382d-e), p. 145.



cometido en estado de sobriedad o de embriaguez, que colida con el bien, la verdad, la justicia y la belleza.<sup>639</sup>

La segunda de las reglas referidas exige reconocer que el dios es "quien menos puede abandonar su aspecto", que "el dios es quien menos podría adoptar formas múltiples", que "al dios nada le falta en cuanto a belleza y perfección", que "es imposible que un dios esté dispuesto a alterarse". Tales prohibiciones responden a la 'certeza' —que los poetas están obligados a tener presente siempre— de que "no son hechiceros que se transformen a sí mismos ni nos induzcan a equivocarnos de palabra o acto".<sup>640</sup> Las impugnaciones ya señaladas al trato dado a Proteo por los poetas congruyen con tal caracterización y con los preceptos que de ella derivan. No es difícil imaginar que el enorme poder de sugestión y maravilla que signa a los dioses moldeados por la mitopoética tradicional se ve seriamente vulnerado por las prescripciones, controles y censuras impuestos por el socratismo platónico. En realidad, a éste le tiene muy sin cuidado esa pérdida, convencido como está de que permitir las incoherencias y falsedades de los mitemas clásicos implica dar cauce a situaciones de división comunitaria y conflicto. El Estado bueno, justo y bello necesita dioses que también lo sean, sin lugar a equívocos. Una deidad buena, lógicamente, no puede tender a modificar su ser y su presencia, no le falta nada para existir en plenitud, por lo que sería absurdo que se arriesgara a transitar a un estado peor. Y la bondad del dios no puede ser negada, en virtud de que 'encarnan' como ningún otro ente la bondad inherente al Uno-Bien. Para el socratismo platónico, es claro que todo lo mejor —que es lo más afín y cercano al Bien absoluto— evita al máximo el cambio, la posibilidad de alteración, es decir: de convertirse en otra cosa.

El primer párrafo del libro III permite captar de manera más sintética lo que, para el socratismo platónico, está en juego en todo lo tocante al papel de las artes estéticas en la conexión —ideológicamente vital— entre dioses y seres humanos. Lo que realmente importa, desde su perspectiva, es que el 'aparato ideológico de estado' conformado por dichas artes y la paideía garantice "que, ya desde niños, oigan quienes hayan de honrar a los dioses y a sus propios padres, así como quienes no vayan a tener en poco la amistad entre sí",<sup>641</sup> lo que conviene y no al Estado y a cada miembro de la comunidad que lo cimienta. Se infiere que la paideía —en su condición de programa educativo dirigido a la formación de todos los ciudadanos, no sólo de quienes opten por la vida filosófica— se basa en modelos éticos firmes, como lo son los dioses y los héroes, obtenidos de las relaciones míticas. Sin una

<sup>639</sup> Cf. *ibid.* (*passim* 378b-380c), pp. 137-141.

<sup>640</sup> Cf. *ibid.* (*passim* 380d-383a), pp. 141-145.

<sup>641</sup> *Ibid.* (386a), p. 147.

representación adecuada de los dioses, por tanto, no es posible una forma de vida recta, que incluye el trato apropiado a los padres o a quienes encarnen la figura de tales. En lo que hace a los alcances de ese nivel de la educación civil y personal, los padres desempeñan un papel digno de consideración, pero éste es un componente de la facticidad tradicional que deberá ser superado por un proceso formativo estatal, por el que las ligas paternofiliales son suplantadas por nexos políticos y de amistad. De ahí la importancia de los vínculos amistosos: el poder de *Philía* que yace en su fondo incide en la cohesión del universo y de la polis. La intervención de *Philía* y *Eros*,<sup>642</sup> incide en la unidad del Estado, así como en la consistencia de una vida filosófica acorde con la dinámica y las necesidades políticas de aquél. Cantar y relatar todo esto correctamente, en la poesía —o representarlo conforme con esa verdad en el resto de las artes— es lo que se debe exigir a la nueva producción artística.

Lo antedicho vale, por analogía, con respecto al Hades. Es necesario exigir a los poetas que "no desacrediten tan absolutamente lo que concierne al Hades" y, al contrario, "más bien lo elogien",<sup>643</sup> si en verdad se quiere que los/las filósofos/as-guardianes en trance de formación coronen como es debido ese proceso. Se trata de que quien se forme para la vida filosófica —con todo lo que ésta conlleva de praxis política— "no ha de tener miedo a la muerte", a causa de malas historias e ideas sobre lo que sucede después de la vida<sup>644</sup>. En esta parte del discurso socrático-platónico —donde se registra un momento importante de la larga crítica del socratismo platónico a la gastada tradición poética— resalta una conciencia de lo que sucederá tras la muerte de cada quien, lo que contrasta, por ejemplo, con las reservas que sobre el particular expresa Sócrates en diálogos como *Apología* y *Critón*. En *República*, la certeza de la existencia de una vida ultraterrena induce al filósofo a exigir que sea parte de los saberes que la paideía permita interiorizar, sobre todo, en la vida de los/las filósofos/as. Así, la exigencia de una acertada presentación artística de lo atingente al Hades termina dando paso a una elaborada y muy pregnante representación de ese ámbito ultramundano, cuya máxima expresión es el mito de Er. Todo ello conecta con la exigencia de que los poetas muestren con verdad y precisión las situaciones, personajes, actividades, atmósferas y demás componentes de ese *topos* tan relevante para todos los momentos de las existencias de los/las ciudadanos/as todos/as del nuevo Estado. En esto, Platón rebasa los límites de la exhortación y acaso la

---

<sup>642</sup> Para una comprensión de los nexos de Eros con la política y la filosofía, desde la perspectiva socrático-platónica, resulta útil el perspicaz texto de Paul W. Ludwig, "Eros in the *Republic*".

<sup>643</sup> Platón, *República* (386b), p. 147.

<sup>644</sup> *Ibid.* (386b), p. 147.

conminación a los artistas, por medio del ejemplo: adelantándose a elaborar y presentar la asombrosa relación de Er.

En los vaivenes del discurso socrático-platónico, brotan y rebrotan indicaciones relativas a la intervención del Estado justo en la producción poética. Resulta claro que, para el socratismo platónico, la nueva poesía —el arte del que ha de valerse el nuevo Estado, como un 'aparato ideológico' ad hoc— debe educar a los niños y adolescentes, aparte de deleitar —y también educar, aunque de otra manera— a los adultos, sin entrar en contradicción con los valores del nuevo orden político. Esto implica dispositivos de censura e intervención ideológica, política y ética en la literatura y las demás artes estéticas. En los hechos, por ejemplo, ello comporta expulsar de la poesía los nombres terroríficos —tales como "los que se lamentan", "las aborrecidas", "los que están en zonas inferiores", "los manes" (que son almas en pena separados de los cuerpos, así como divinidades tutelares de los muertos). Expresiones de esa índole deben desaparecer de la nueva poesía, porque "hacen estremecer a todos los que los escuchan".<sup>645</sup> Pero, además de poner la atención en el hecho de que toda esta preceptiva ético-estética afecta al desarrollo específico del nuevo orden de producción y promoción de las artes estéticas, se debe tener presente que se trata de una estratagema político-ideológica: en ello se juega la formación de las nuevas generaciones que habrán de renovar y garantizar la persistencia del Estado justo. Por eso, en un momento estratégico, el filósofo procura evitar que los educandos se topen con expresiones malsonantes, hirientes, inmorales, irrespetuosas, generadoras de miedo y espanto. Pero ello no descarta, sino que al contrario parece reclamar, un momento complementario en ese mismo proceso de formación: el que consiste en permitir y aun estimular que los niños y adolescentes conozcan bien los motivos de repulsión y terror que las artes pueden poner ante ellos. De ahí que el filósofo conceda, después de haber prevenido sobre el efecto probable de los "nombres terroríficos y temibles" en los aprendices — volverse "más templados y suaves de lo necesario"—, que "tal vez [...] convenga en otros casos" dárselos a conocer.<sup>646</sup> Esta posibilidad embona con el señalamiento de que conviene a los niños y jóvenes en vías de educación "conocer [...] a los locos y a los malvados, hombres o mujeres, pero no se debe obrar como ellos ni imitarlos".<sup>647</sup> Planteamiento que, por lo demás, concuerda con lo dicho en otros pasajes de *República*, en el sentido de que los/las aspirantes a filósofos/as gobernantes deben contemplar en su 'currículum' el haber conocido de cerca situaciones terribles, como la guerra y otras

<sup>645</sup> Cf. *ibid.* (*passim* 387b y ss.), pp. 149 y ss.

<sup>646</sup> *Ibid.* (387c), p. 150.

<sup>647</sup> *Ibid.* (396a), p. 166.

destrucciones, junto con circunstancias de placer y confort peligrosamente tentadoras.

Aun cuando, como se ha visto, el socratismo platónico ha demostrado ser consciente de que la efectividad ideológica, ética y pedagógica del poema, la pieza dramática y la obra de arte —todo lo que para los griegos cabe en palabras como 'poesía' y 'música'— aumenta por mor de su calidad estética, la crítica y consiguiente procura de la superación de la poesía tradicional que propugna no se ceban en su dimensión estética. Como Sócrates se encarga de aclarar a su interlocutor Adimanto, la impugnación contra los frutos de la tradición artística no se debe a que "estimemos que no sean poéticos o porque no agraden a la mayoría".<sup>648</sup> Pero ese reconocimiento en el plano exclusivo de la valía estética no obsta para intervenir el curso de la producción poética también en el plano artístico —no sólo ético-político. De ahí la proliferación de objeciones e indicaciones relativas a aspectos de carácter formal, tanto de cara a la poesía verbal como a la que hoy asumimos como más propiamente musical. A título de meros ejemplos, ahí están las prescripciones acerca de la dicción,<sup>649</sup> junto con las que atañen a las melodías, armonías, tipos de instrumentos,<sup>650</sup> además de las que conciernen a la labor de "los demás artesanos".<sup>651</sup> A la luz del esmerado afán socrático-platónico por combatir las 'malas artes', intervenir sobre ellas, regular el curso de su transformación en una poesía nueva y buena —ética y estéticamente— queda claro que se trata de un proceder que rebasa las lindes del simple control político e ideológico, para posibilitar una base cualitativa ético-estética a una educación de los miembros de la comunidad que esté a la altura de los grandes designios del Estado justo. La censura contra la poesía tradicional y la clase de mitos que solía generar se limitaría al plano de una represión estéril, si el socratismo platónico no la proyectara hacia la formación de los tipos de humanidad que se perfilaron en el capítulo anterior. Todo ese afán sería un deleznable absurdo, si su impulso no facilitara la formación de gente que no juzgue a la muerte propia o la de un allegado como algo terrible, que encarne el ideal de la autarquía bastándose éticamente a sí mismo o necesitando lo menos posible de otros, que no tema ser privado de riquezas o de bienes materiales superfluos, que soporte con entereza las adversidades, que no se deje perturbar por la compasión sin que por ello sea indolente, que sienta vergüenza ante lo indigno, que se dote de la paciencia que las situaciones del caso le exijan y, en

---

<sup>648</sup> *Ibid.* (387b), p. 149.

<sup>649</sup> *Cf. ibid.* (392a y ss.), pp. 159 y ss.

<sup>650</sup> *Cf. ibid.* (398c y ss.), pp. 169 y ss.

<sup>651</sup> *Cf. ibid.* (401a y ss.), pp. 175 y ss.

fin, posea todas las virtudes necesarias para una buena vida filosófica y una excelente labor política.

Si el sentido de la nueva poesía acorde con el orden político de la justicia más perfecta posible es la educación, a su turno, el sentido de la educación es la mejor dotación ético-política de la gente que haga realidad y sostenga el Estado bueno y bello. En el primer caso, el arte es acaso el principal medio educativo; mientras que, en el segundo, los procesos de formación aparecen como una mediación imprescindible en la integración de un agente político colectivo, conformado por individuos que detentan una gran autonomía de criterio ético y epistémico. En concreto, el sentido de la educación se cifra por dos fines complementarios: 1. munir de los saberes epistémicos, técnicos y éticos que permitan a los nuevos ciudadanos vivir conforme con la Justicia, tal como la define el socratismo platónico, y 2. garantizar la formación de los/las filósofos/as auténticos/as, en términos de la articulación de dones naturales, inclinaciones vocacionales y moldeamiento de las almas de los niños, adolescentes y adultos por medio de diversos procesos educativos. Naturaleza más enseñanza-aprendizaje adecuadamente ejercida: ése es el quid de lo que amerite llamarse educación, en especial, la que .

Con base en un realismo elemental, Sócrates se ve en la necesidad de precisar que la del auténtico filósofo es "una ocupación que no se puede practicar como es debido si no se está por naturaleza dotado de memoria, facilidad para aprender, grandeza de espíritu y de gracia y no se es amigo o congénere de la verdad, de la justicia, de la valentía y de la moderación."<sup>652</sup> Difícil hacer con más claridad la reivindicación de un componente natural en la configuración del filósofo genuino. Pero, por mucho que alguien venga al mundo evidenciando una naturaleza noble y éticamente bien dispuesta, ésta puede transitar por sendas inconvenientes, si no recibe la guía de una educación, que para el socratismo platónico implica un proceso mucho más diverso y complejo que la transmisión escolástica de un paquete de saberes. Esto es algo que advierte Sócrates desde 'temprano', en *República*, como cuando, por ejemplo, le dice a Glaucón: "Filósofo, fogoso, rápido y fuerte [...] ha de ser, por naturaleza, el que pueda llegar a ser el guardián señorial de nuestro Estado". Pero ese conjunto de virtudes, cuya posesión espontánea no comporta ningún mérito moral, debe someterse a la necesaria crianza y educación, si se quiere que el potencial ciudadano y gobernante-filósofo/a termine siéndolo en acto.<sup>653</sup> Ante lo dado por naturaleza, en el terreno humano, se requiere apelar al proceso formativo-normativo "más grande" de cara a la constitución del nuevo Estado: "La educación y la instrucción". Los

<sup>652</sup> *Ibid.* (487a), p. 300.

<sup>653</sup> *Cf. ibid.* (376c-d), p. 134.

hombres y mujeres bien forjados en la fragua de la educación —considera el filósofo— se hallan en mejores condiciones que los demás para asumir las mejores virtudes intelectuales y morales.<sup>654</sup>

La mencionada liga entre naturaleza y educación no se limita al procesamiento pedagógico de unas virtualidades epistémicas y éticas innatas, durante los primeros años de la existencia de la persona. Hoy puede parecer demasiado extraño que el socratismo platónico piense también en el influjo ejercido por la naturaleza, no ya al comienzo de las vidas de los educandos, sino cuando aquéllas llegan a un punto que puede situarse más allá de aquel que Dante colocó "nel mezzo del cammin di nostra vita". Así que la edad —el haber avanzado tan lejos como los 50 años, más o menos, en la senda del vivir— también juega sus bazas en la forja del alma humana. La naturaleza ofrece, con el paso del tiempo, nuevas posibilidades en un proceso formativo, de renovación constante del ethos. que en el fondo es vitalicio. Así que a la 'naturaleza inicial' y sus potenciales educativos, con el paso del tiempo —y siempre que se esté inmerso en un proceso 'autopoético', autocreativo, permanente—, se le suma una 'naturaleza intermedia' que prodiga capacidades diferentes a las primeras, de suma importancia en el plano individual y en el comunitario. La inteligencias demasiado vitales e impetuosas del principio, muchas veces golpeadas por el fracaso ético debido a su impulsividad, así como a desmesuras en el plano epistémico, podrán ir morigerándose y aun transformándose positivamente, en el crisol de la alianza del tiempo y la pedagogía —que ya será, más bien, algo como 'andragogía'. Por eso, Sócrates puede anunciar, con suficiente certidumbre, que en contraste con una juventud, en general, tirada a la desmesura, "a una mayor edad [...] un hombre no estará dispuesto a participar en [desenfrenos juveniles], sino que imitará al que esté dispuesto a buscar la verdad más bien que al que hace de la contradicción un juego divertido y será él mismo más mesurado y hará de su ocupación algo respetable..."<sup>655</sup>

El socratismo platónico asume a la educación como el proceso por el que habrán de fructificar las potencialidades ético-epistémicas que aporta gratuitamente la naturaleza a cada persona. La educación, aquí, es la combinación dinámica, racionalmente concebida y encauzada, de acciones que desembocan en la conformación de un ethos sólido, firme: resistente a toda determinación heterónoma y vitalmente autónomo. Ello significa que se trata

<sup>654</sup> Cf. *ibid.* (424e), p. 207.

<sup>655</sup> *Ibid.* (539c), pp. 374-375. Desde una perspectiva diferente —más 'cultural' y pragmática que físico-ontológica— V. H. Méndez Aguirre ha puesto de relieve el influjo que "la división del ciclo vital en función de la hebdómada, propuesta originalmente por Solón", ejerce en Platón, así como lo que aquél llama "ética tau" —de la tau de 'etos' (año, en griego). Cf. *Axiotea en Calípolis...*, p. 116 y ss.

de una actividad-de-vida en constante superación de sí, en pos de grados más complejos de existencia humana. Ir viviendo para aprender a vivir y así ejercer la forma de vida de mayor nivel de realización y de fecundidad ética y política: eso es lo que puede entenderse por 'educación', en las coordenadas teóricas en que adquiere sentido el proyecto *República*. Así, puede aducirse, entre muchas otras ideas que se irán exponiendo, que una educación correcta libera al alma en trance de formación y fortalecimiento de su mal principal, que según Sócrates es la injusticia.<sup>656</sup> En efecto, el mal del alma —lo que corrompe y en cierto grado destruye a ésta— es la injusticia, que lejos de ser un fenómeno abstracto es la expresión concreta de las desavenencia interna de las partes del alma, la intromisión de alguna en lo que corresponde a otra: un desorden debido al "funcionamiento errático" de los componentes de la *psiché* tripartita.<sup>657</sup> Acaso en debate tácito con ideas que ha expuesto en diálogos como *Menón*, el Sócrates de *República* asienta con claridad que "en el alma de cada quien hay el poder de aprender y el órgano para ello". En el entorno discursivo de la Alegoría de la Caverna, la postulación de esa potencia educativa abre cauce a la tesis de que "así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas, si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien." Esta descripción del proceso cognoscitivo-formativo metaforizado con motivos relativos a la luz debe tenerse muy en cuenta, porque para el filósofo "la educación sería el arte de volver este órgano del alma, del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto". Sócrates nos habla, pues, de la formación pedagógica como un proceso sustentado en un saber —una *techné*: un arte— que facilita y torna más efectivo el movimiento giratorio que debe efectuar, desde su raíz u origen ontológico, el órgano de la visión teórica y del aprendizaje ínsito en el alma, para poder afrontar la luz enceguedora del Bien absoluto. No es que dicha 'fuente de poder' infunda la vista al educando, sino que guía adecuadamente el movimiento del alma descrito y, en caso de errores en ese menester, lo corrige. Se diría que el referido órgano anímico del entender y aprender no viene predeterminado por ningún signo ético: no apunta al bien o al mal por sí. Según explica Sócrates a Glaucón, "la excelencia del comprender da la impresión de corresponder más bien a algo más divino [que otras virtudes] que nunca pierde su poder y que, según hacia donde sea dirigida, es útil y

---

<sup>656</sup> Cf. *ibid.* (609c), p. 480.

<sup>657</sup> Cf. *ibid.* (444b), p. 241.

provechosa o bien inútil y perjudicial."<sup>658</sup> Será, por cierto, labor de la educación garantizar que el cauce de esa potencia sea el de la verdad, el bien y la belleza.

Si, para el socratismo platónico, la educación conecta con las raíces más profundas del ser humano —se trate de hombres o mujeres: no hay que olvidar nunca esto— y, así, con las del propio ser en general, no habrá de extrañar que esté en la base de logros epistémicos, éticos y políticos adscritos a la normalidad de la existencia del educando, sobre todo si éste se encamina por la ruta de la formación filosófica. Por ejemplo, la educación entendida al modo socrático-platónico conforma el sustrato antropológico que orienta la vida de quienes han moldeado sus almas siguiendo sus orientaciones y sus disciplinas. Así, esa educación es la que habilita a la persona para que sea capaz de discernir, a partir de referencias racionales, el modo de vida mejor o el peor, en el entendido de que el peor es el que vuelve al alma más injusta y el mejor, por el contrario, el que la convierte en más justa.<sup>659</sup> La educación consolida las capacidades cognoscitivas y las tendencias éticamente positivas en quien, por naturaleza, ostende tales virtualidades, así como puede ir generándolas en quienes han venido al mundo con otro natural.<sup>660</sup> Se trata de un proceso en virtud del cual, por caso, se pone a prueba a la persona "tanto en los placeres como en los dolores";<sup>661</sup> idea que reaparece, en el momento en que el Sócrates precisa instrucciones como ésta: "...hay que conducir a los niños a la guerra como observadores, montados a caballo, y [...] en caso de que no fuera peligroso [...] acercarlos y gustar la sangre, como cachorros."<sup>662</sup>

Una de las ideas sugeridas por la pedagogía socrático-platónica es la del efecto positivo de ser educado en el juego y en el sufrimiento, según el caso. En el criterio de Sócrates, es claro que el sufrimiento es una escuela, para quien tenga la capacidad de obtener de ello las lecciones necesarias. Esto es algo que se infiere de la parte final del mito de Er, cuando se narra el momento en el que las almas deben optar por las formas de vida que mejor se avengan con ellas. En ese momento, destacan aquellos que, en razón de su procedencia subterránea, "por haber sufrido ellos mismos y haber visto sufrir a

---

<sup>658</sup> *Ibid.* (passim 518c-d), pp. 343-344. La interpretación de la frase "*outo zín hole te psyché ek tou gignoménon periakteón einai...*" / "hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma" (según la versión de Conrado Eggers Lan), puede afrontar problemas. En la versión inglesa de *República*, de Allan Bloom, se lee: "...must be turned around from that which is coming into being together with the whole soul..." (p. 197; las cursivas son del traductor). En la que hizo Robert Baccou al francés, por su parte, se dice: "...cet organe doit aussi se détourner avec l'ame tout entier de ce qui naît..." (p. 277).

<sup>659</sup> *Cf. ibid.* (618d-e), p. 493.

<sup>660</sup> *Cf. ibid.* (423e), p. 207.

<sup>661</sup> *Ibid.* (503a), p. 323.

<sup>662</sup> *Ibid.* (537a), p. 371.



otros, no actuaban irreflexivamente a la hora de elegir".<sup>663</sup> En conexión con esto está la consideración del control, la reconvención y el castigo como parte del proceso educativo. En los casos de educandos en que se evidencia una propensión al mal, es posible la rectificación y la formación en un sentido útil a la persona implicada y a la comunidad, "si desde la infancia se trabajara podando en tal naturaleza lo que con su peso plomífero y su afinidad con lo que tiene génesis y adherido por medio de la glotonería, lujuria y placeres de esa índole inclina hacia abajo la vista del alma..."<sup>664</sup> En contrapartida, para el filósofo, el juego también contribuye a la educación. De ahí que recomiende a Glaucón: "No obligues por la fuerza a los niños en su aprendizaje, sino edúcalos jugando, para que también seas más capaz de divisar aquello por lo cual cada uno es naturalmente apto".<sup>665</sup> Un proceso de formación no coactivo, en el que la tendencia natural a jugar que signa a los niños no es suplantada por disciplinas no siempre justificadas ni por los resultados epistémicos ni por evidencias de una superación ética, no sólo alecciona y educa en algún grado, sino que sirve también para algo de suma importancia: la detección de las vocaciones verdaderas de los escolares. Determinar hacia qué saberes y oficios se inclinan las preferencias del educando, así como su catadura ética, es todo un arte —de capital importancia para la suerte de la economía y la política del Estado justo— que los/las filósofos/as gobernantes deben practicar con eficiencia y al cual ayuda el juego, en la medida en que éste permite que el carácter, la destreza y las inclinaciones de los niños broten espontáneamente. Con todo, en lo posible, para el socratismo platónico, también los juegos de aquellos que están en pleno proceso de formación deben estar supeditados a alguna clase de control, por lo que es filósofo prescribe que "debemos proveer a nuestros niños de juegos sujetos a normas: puesto que, si el juego se desenvuelve sin normas y los niños también, será imposible que de éstos crezcan como hombres esforzados y con afecto por el orden".<sup>666</sup> Palabras de las que se colige que, en el criterio socrático-platónico, el juego debe ceñirse a límites: su efectividad educativa viene dada por un justo medio de libertad y espontaneidad, por un lado, y sujeción normativa por el otro. En caso contrario, el juego puede convertirse en fuente de indisciplina y de mala educación, lo que a su vez puede derivar en graves tensiones en el seno de la comunidad.

El principal resultado esperable del proceso educativo entendido al modo socrático-platónico consiste en la buena constitución del ethos de los/las

---

<sup>663</sup> *Ibid.* (619d), p. 494.

<sup>664</sup> *Ibid.* (519a-b), p. 344.

<sup>665</sup> *Ibid.* (536e-537a), p. 371.

<sup>666</sup> *Ibid.* (423e-425a), p. 209.

filósofos, que son quienes habrán de tener la responsabilidad principal en la dinámica del Estado justo. Si bien el socratismo platónico piensa en la educación de toda la ciudadanía, resalta una prioridad, que es la de educar a la vanguardia ético-política que conduzca, administre, sostenga, defienda y proyecte en el tiempo al Estado justo: los/las filósofos/as. A fin de cuentas, todos los miembros de la comunidad-Estado se socializarán con base en un proceso educativo general, que posibilitará a su vez un ramal específico: el de la formación de los/las filósofos/as gobernantes. Por eso, el sentido específico de la educación, conforme con la nueva politeia, es el de la formación de todos para ser útiles a sí mismos y al Estado y este supremo fin se eleva a una cota más alta, cuando se trata de quienes optan por la vida filosófica. Así pues, según Sócrates, "si se forja a tales hombres en el Estado, no es para permitir que cada uno se vuelva hacia donde le da la gana, sino para utilizarlos para la consolidación del Estado."<sup>667</sup>

Además de una ciudadanía bien educada, disciplinada, acorde con la Justicia sobre la que se erige el Estado proyectado en *República*, la nueva paideía halla su máxima realización en la forja del ethos de una vanguardia político-moral —integrada por los mejores hombres y mujeres— que se distinga por ejercer una rigurosa y permanente ascética de la responsabilidad pública. Para el logro de tal fin, el socratismo platónico propone una serie de puntuales prescripciones educativas, sobre algunas de las cuales versan las líneas anteriores, así como las posteriores abordarán las que, entre las faltantes, destaquen por su importancia. La propuesta educativa socrático-platónica atañe por igual a los hombres y a las mujeres que integran el nuevo Estado comunitario<sup>668</sup>, lo que a su turno favorecerá la muy importante unión afectiva y carnal de los mejores miembros de uno y otro género.<sup>669</sup> En cuanto expresión de una política y una estrategia generales, el referido 'programa máximo' educativo, consistente en formar una buena ciudadanía, junto con una suerte de 'aristarquía' ética, habrá de cimentar el proceso gradual, el movimiento progresivo, de consolidación de la nueva comunidad-Estado, según se desprende de pasajes como éste: "la crianza y la educación, debidamente garantizadas, forman buenas naturalezas y, a su vez, las buenas naturalezas, asistidas por semejante educación, se tornan mejores aún que las precedentes, en las distintas actividades y también en la procreación..."<sup>670</sup> Si esa concepción general de la educación se mueve por fines tan excelsos, resulta lógico que, en lo esencial, permanezca *ad perpetuam*. De ahí las

---

<sup>667</sup> *Ibid.* (520a), p. 346.

<sup>668</sup> *Cf. ibid.* (e. g. 456a-b), p. 255.

<sup>669</sup> *Cf. ibid.* (456d-e), p. 256.

<sup>670</sup> *Ibid.* (424a-b), p. 208.

prevenciones del filósofo contra las innovaciones incluso en zonas reducidas, focales, de la estructura educativa del nuevo Estado.<sup>671</sup>

La realización de los lineamientos educativos generales expuestos en las líneas precedentes se sustentará en dos niveles y tres ramales. Un nivel es el de la ciudadanía general; el otro, el de los/las filósofos/as, con responsabilidades diferenciadas de cara la concreción de una política justa en un Estado justo. En concordancia con ello, al mencionado primer nivel se destinan dos ramales: el de la música y el de la gimnasia. Por su parte, el segundo será el campo en el que se despliegue una 'educación superior', por la que el educando-filósofo se familiariza con las ciencias y las artes más diversas, hasta alcanzar las cimas de la dialéctica.

La educación en la música y con la música expresa un inocultable influjo pitagórico en el socratismo platónico y es la que se coloca en el 'primer escalón' de proceso educativo. Se justifica al menos por dos razones: 1. porque, a la larga, deriva en una adecuada conexión de los educandos con los mitos —a su manera, en la concepción griega, tan amplia, del término, partes también de las artes cultivadas por las musas— y, básicamente, 2. porque es visto como el principal medio de estructuración coherente de las almas de quienes procuran educarse. La música facilita el asentamiento de un sentido de orden en las almas de niños y adolescentes. Este efecto alcanza a algo supuestamente tan silvestre, sobre todo cuando se trata de edades cortas, como el juego: "...cuando los niños comienzan debidamente, gracias a la música, introducen en sus juegos un afecto por el orden", asegura Sócrates.<sup>672</sup> Afirmación. ésta, que concuerda con el espíritu de la siguiente (larga) explicación que, sobre el particular, asesta el filósofo a Glaucón: "La educación musical es de suma importancia a causa de que el ritmo y la armonía son lo que más penetra en el interior del alma y la afecta más vigorosamente, trayendo consigo la gracia y crea gracia si la persona está debidamente educada, no si no lo está. Además, aquel que ha sido educado musicalmente como se debe es el que percibirá más agudamente las deficiencias y la falta de belleza, tanto en las obras de arte como en las naturales [...]; alabará las cosas hermosas, regocijándose con ellas y, acogiéndolas en su alma, se nutrirá de ellas hasta convertirse en un hombre de bien. Por el contrario, reprobará las cosas feas [...] antes de ser capaz de alcanzar la razón de las cosas; pero, al llegar a la razón, aquel que se haya educado del modo descrito le dará la bienvenida, reconociéndola como algo familiar."<sup>673</sup> Tan completo alegato en favor de los poderes educativos de la

<sup>671</sup> Cf. *ibid* (e. g. 424b-d), p. 208.

<sup>672</sup> *Ibid.* (425a), p. 209.

<sup>673</sup> *Ibid.* (401d-402a), p. 176.

música no requiere mayor aclaración. Para el filósofo, se trata de una compleja, variada y amplia expresión de la poesía que actúa como panacea psíquica, cimienta la disposición a juzgar —algo parecido a la *Urteilkraft* kantiana— tanto en el plano estético como en el ético asociado a aquél, refuerza y articula el proceso de formación de la subjetividad y, así, sustenta el cumplimiento armónico y ordenado de los procesos epistémicos y de acción ética que acontecen en el alma. El fondo argumental de tan animosa cuanto pregnante reivindicación de la música tiene un carácter netamente empírico: es la comprobación fáctica de los efectos señalados en los educandos que han forjado sus almas al ritmo de la música lo que permite al filósofo alegar en favor de ella.

Lo antedicho explica que la música, en combinación con la gimnasia —su contraparte en los dominios del cuerpo— sienta las bases de una siempre estimable coordinación del *thymós* —la parte fogosa del alma— con el componente racional del alma personal.<sup>674</sup> Se entiende, entonces, que la música adecuada "engendra moderación".<sup>675</sup> También que la música opere, para el socratismo platónico, como la gran referencia de la unidad armoniosa del alma tripartita y de la autarquía moral de quien logra tan difícil meta ética. El ser humano vocado a la virtud y todo lo que ello implica de 'autopoesía' —autocreación— ético-política, de acuerdo con Sócrates, "ha de disponer bien lo que es suyo propio [...] y se autogobernará poniéndose en orden a sí mismo con amor y armonizando sus tres especies [partes de la *psiché*] simplemente como los tres términos de la escala musical: el más bajo, el más alto y el medio."<sup>676</sup> Con tales antecedentes, cae de suyo la intención socrático-platónica de que en la música se edifique nada menos que "la residencia de los guardianes",<sup>677</sup> es decir: de los/as filósofos/as gobernantes.

No es difícil colegir, a partir de las líneas precedentes, que la música es asumida, en el discurso socrático-platónico como la base de una forma de vida: la filosófica. De ahí el persistente afán por socializar una educación musical sustentada en "los ritmos que son propios de un modo de vivir ordenado y valeroso".<sup>678</sup> En la cúspide de esa educación ordenadora del alma está la constitución adecuada del ethos del filósofo-gobernante. Por eso, esta hermosa definición del "mejor guardián", según Sócrates: "La razón que se mezcla con la música y que es lo único que, allí donde aparece, reside preservando de por vida la excelencia."<sup>679</sup> Quien encarne tan potente

<sup>674</sup> Cf. *ibid.* (441e-442a), p. 237.

<sup>675</sup> *Ibid.* (410a), p. 188.

<sup>676</sup> *Ibid.* (443d), p. 240.

<sup>677</sup> *Ibid.* (424d), p. 208.

<sup>678</sup> *Ibid.* (399e-400a), p. 172.

<sup>679</sup> *Ibid.* (549b), p. 388.

combinación —razón con música, logos con armonía cósmica, palabra con melodía, pensamiento con ritmo— es "músico de verdad"<sup>680</sup> y cuenta con dotes estético-éticas apropiadas para ser filósofo/a auténtico/a, gobernante idóneo/a. La coronación óntico-antropológica de ese movimiento enderezado a constituir el alma del/la genuino/a filósofo/a viene dada por la conjunción más bella de la gimnasia con la música, que al ser aplicada al alma "con mayor sentido de proporción" resultará en "el que digamos con justicia que es el músico más perfecto y más armonioso..."<sup>681</sup> El filósofo de verdad como el mejor músico de verdad.

Para el socratismo platónico, la gimnasia tiene una función educativa relevante, a lo largo de toda la vida de la persona,<sup>682</sup> en la medida en que se entrelaza con la música: la conformación ordenada del cuerpo anímico va pareja con la del cuerpo matérico: "la mejor gimnasia estará hermanada con la música"<sup>683</sup> adecuada, según plantea Sócrates con claridad. A criterio del filósofo, "aun cuando el cuerpo esté en condiciones óptimas", no incide significativamente en "la perfección del alma". En todo caso, la combinación música-gimnasia se justifica antropológicamente en virtud de que "un alma buena, por medio de la excelencia" —estado a cuyo logro contribuye la educación con base en una música apropiada— "hará que el cuerpo sea lo mejor posible."<sup>684</sup> De lo que se trata es de procurar un permanente equilibrio entre vida corporal y vida mental en la persona. En la compleja liga entre ambos términos, el papel directivo —y ontológicamente primordial— es el que desempeña el alma (más concretamente, la parte racional de ésta). El filósofo discurre sobre este asunto, postulando su intuición de que no es el cuerpo lo que cura al cuerpo; pues. "de ser así, no se podría permitir a los médicos estar enfermos ni enfermarse nunca."<sup>685</sup> En consecuencia, el alma bien articulada lleva la batuta en sus nexos con el cuerpo, lo cual hace posible que el buen cuidado de éste coadyuve al mejor desenvolvimiento del alma, lo que a su turno incide en un adecuado cuidado del cuerpo. Como puede observarse, un típico caso de intercausación recíproca, en la que la dimensión anímica tiene siempre mayor relieve. Por eso, aclara Sócrates a Glaucón que "quienes han instituido la educación por medio de la música y de la gimnasia no lo han hecho, como algunos creen, para cuidar por medio de ésta al cuerpo y por medio de aquélla al alma", sino más bien para que, en última instancia,

---

<sup>680</sup> *Ibid.* (591d), p. 455.

<sup>681</sup> *Ibid.* (412a), p. 192.

<sup>682</sup> *Cf. ibid.* (403c), p. 179.

<sup>683</sup> *Ibid.* (404b), p. 180.

<sup>684</sup> *Ibid.* (403d), p. 179.

<sup>685</sup> *Ibid.* (408e), p. 187.

"ambas formas de educación" se centren en el cuidado del alma.<sup>686</sup> Esta idea congruye con la advertencia del filósofo, en el sentido de que no conviene "la exagerada atención del cuerpo más allá de la gimnasia común".<sup>687</sup> En el plano práctico, el equilibrio a que da lugar la justa adecuación mutua de música con gimnasia —que según se acaba de insinuar, el socratismo platónico ha tomado de los pitagóricos: quienes ya "han instituido" ese plan educativo— resulta en la armonización de la fogosidad y la racionalidad del alma, del *thymós* y de la voluntad de saber,<sup>688</sup> en la configuración de una interioridad "suave y ordenada" al mismo tiempo.<sup>689</sup>

Aun cuando en un pasaje de *República*, Sócrates declara que "algún dios ha concedido a los seres humanos estas dos artes", la de la música y la del ejercicio físico adecuado, y sin menoscabo del referido antecedente pitagórico, la "mejor gimnasia" a la que se refiere el filósofo es concebida por éste a partir de la impugnación de los ejercicios que tradicionalmente hacen los atletas olímpicos —a los que aquél imputa cierta virtualidad soporífera— a la par de una reivindicación del régimen de vida homérico: una combinación de frugalidad gastronómica con disciplina corporal.<sup>690</sup> En este aspecto puntual, el Sócrates platónico toma una importante distancia con respecto al pitagorismo, ya que la dieta homérica a la que apela el filósofo —centrada en la carne asada— contraviene el vegetarianismo pitagórico.<sup>691</sup> Además, puestos a examinar los componentes esenciales adscritos al campo de gimnasia, cabría tener presentes ciertas artes colaterales —no por ello menos importantes para la formación de los/las filósofos/as verdaderos/as: el manejo de las armas y la equitación.<sup>692</sup> Lamentablemente, en *República* no se arguye en pro de estas disciplinas con la amplitud que para el autor merecen otras, pero resulta evidente su significación implícita en el logro de una ciudadanía educada, así como en la integración del sector de los filósofos —hombres y mujeres— con una educación más amplia todavía.

La postulación de las tesis antecedentes abre un campo, en el transcurso del diálogo registrado en *República*, a consideraciones vivamente relacionadas con aquéllas, como el de la salud personal y pública. Al socratismo platónico parece inquietarle intensamente un problema: el de las consecuencias sociales, comunitarias, del descuido físico individual. Una combinación desajustada de atención al cuerpo y ocupaciones intelectuales deja secuelas que el/la

---

<sup>686</sup> *Ibid.* (410b-c), p. 189.

<sup>687</sup> *Ibid.* (407b), p. 184.

<sup>688</sup> *Cf. ibid.* (411e), p. 191.

<sup>689</sup> *Cf. ibid.* (410d-e), 189-190.

<sup>690</sup> *Cf. ibid.* (404a-405c), p. 178-180.

<sup>691</sup> *Cf. ibid.* (404b-c), p. 180.

<sup>692</sup> *Ibid.* (452c), p. 249.

filósofo/a-gobernante no puede eludir. A fin de cuentas, la filosofía no tiene la culpa de las cefaleas y mareos que genera una cura de sí mal encauzada, a la que se deben "pensamientos y reflexiones acerca de sí mismo", que derivan de actitudes por las que el alma es preterida en beneficio de una atención descomedida del cuerpo.<sup>693</sup> Sin embargo, ello no es óbice para asumir una responsabilidad política frente a las consecuencias públicas y colectivas de malas prácticas de vida privadas e individuales. Al filósofo no se le escapan los fuertes vínculos entre forma de vida, alimentación y atención del cuerpo —inseparable de la del alma, cabe insistir. Existe, ciertamente, todo un despliegue de la praxis médica, "no a causa de heridas ni de una de esas enfermedades que acometen anualmente", sino "por obra de la pereza y del tipo de vida" consistente en llenarse, "como si fueran estanques, de corrientes y vientos, obligando a los ingeniosos Asclepiadas a poner a estas enfermedades nombres como 'catarros' y 'flatulencias'".<sup>694</sup> Se observa, entonces, que tanto el cuidado unilateral —sin sentido ético-anímico— del cuerpo como la actitud contraria: el descuido irresponsable de éste —la omisión de las actividades sin cuya práctica es imposible poseer una verdadera salud— terminan siendo un problema no sólo personal sino comunitario y, por ello, un asunto a un tiempo ético y político. Sócrates demuestra saberlo bien, cuando advierte que las enfermedades ocasionadas por un manejo inadecuado de los requerimientos del cuerpo es "un obstáculo en todo sentido para que la virtud sea practicada y para que sea puesta a prueba", en razón de que ello "hace que la persona crea estar siempre enferma y nunca deje de lamentarse por el estado de su cuerpo".<sup>695</sup> No es difícil inferir que la proliferación de casos como los que describen estas líneas puede dar lugar a un problema de carácter público —es decir, aunque la expresión suene un tanto ruda: un 'problema de Estado. Esto es lo que justifica, con toda claridad la puesta en marcha de una educación en la que la 'gimnasia' —vale decir, en general: una *cura sui* corporal y la procura de la salud— se impulse en aras de una actitud que responda a la procura de un equilibrio entre un desiderátum personal y una contribución solidaria; pues, en la medida en que el individuo es autárquico en este y otros aspectos, ayuda directa e indirectamente a la consolidación de la comunidad-Estado.

Pero el socratismo platónico, en lo que toca a este campo temático, no se conforma con proponer una estrategia de salud centrada en la educación que a la larga garantice una salud pública sobre la base del autocuidado corporal. Suma a esto un elemento indispensable en lo que habrá de ser la

---

<sup>693</sup> Cf. *ibid.* (407b-c), p. 184.

<sup>694</sup> *Ibid.* (405c-d), p. 182.

<sup>695</sup> *Ibid.* (407c), p. 184.

política de la justicia relativa a la salud de los miembros de la comunidad. Para ello, el Sócrates platónico se ampara en la figura de Asclepio. Más allá de un examen del mito que traza los atributos de esta importante divinidad griega —labor que excedería los límites de este acercamiento a la política socrático-platónica— será suficiente con destacar que Platón ofrece, una vez más, un relato ad hoc de las actitudes, pensamientos y actos de esta deidad, ajustado a la idea de justicia que guía a *República*. Dado que una de las dimensiones de la justicia, como se recordará, es la de desempeñarse cada quien, con disciplina y dedicación individual-solidaria, en el oficio que le corresponde, el ejercicio de la medicina deberá responder a las implicaciones de esa faceta de la vida-en-la-justicia. En consideración de ese modo justo de estructurarse la comunidad, según Sócrates, Asclepio ofrece una clase de medicina "para todos los ciudadanos de cada Estado bien ordenado [a quines se asigna] una función que necesariamente deben cumplir y nadie tendrá tiempo para enfermarse y pasar toda la vida ocupado en un tratamiento médico..."<sup>696</sup> Se advierte en esas palabras una conexión fuertemente determinante entre trabajo y prácticas medicas. La medicina del Estado justo no puede convertirse en un factor de desajuste de la dinámica económica y social del Estado comunitario. A la división técnica del trabajo y al ejercicio concreto de las labores del caso le corresponde una manera de ejercer la medicina y el cuidado de la salud propia y la de la comunidad, legitimada por la máxima autoridad en la materia, que es el dios griego del ramo, Asclepio. Este planteamiento se sustenta en la extraña presunción —al menos para nuestro tiempo— de que el tipo de actividad laboral ha de incidir en la cura oportuna del enfermo. Idea que Sócrates trata de fundar en hechos empíricamente comprobables y que ponen de relieve la diferencia entre caer enfermo siendo rico o siendo un ciudadano común.<sup>697</sup> La necesidad de sustento de éste, así como sus responsabilidades comunitarias, exigen que se cure lo más pronto posible y ello parece actuar como revulsivo en el despliegue del proceso patológico en favor de la recuperación de la salud. En concordancia con esa medicina-para-el-Estado-justo, siempre de acuerdo con lo que narra el filósofo, Asclepio "ha tenido en cuenta a aquellos que mantienen sanos sus cuerpos gracias a la naturaleza y a su régimen de vida y sólo son afectados por alguna enfermedad bien delimitada, pues para ellos y en tal condición ha revelado el arte de la medicina y, para no perjudicar los asuntos políticos, les prescribió pociones e incisiones que expulsaran las enfermedades sin cambiar la dieta habitual." De manera similar, esa deidad que beneficia a los miembros de la comunidad que viabilizan con su vida cotidiana el nuevo Estado propuesto en *República* no tiene prurito alguno,

---

<sup>696</sup> *Ibid.* (406c), p. 183.

<sup>697</sup> *Cf. ibid.* (406d-e), p. 183.



para evadir todo compromiso público con las personas que por su desidia se convierten en un estorbo para el orden político justo, en medio de graves percances de salud, o por mostrar signos de que ya están cerrando su ciclo vital,. Así pues, sigue Sócrates con su relato, "en los casos en que los cuerpos están totalmente enfermos por dentro, [Asclepio] no intentó prolongar la desdichada vida de los enfermos por medio de dietas, que incluyeran evacuaciones e infusiones graduales, ni hacerles procrear hijos semejantes a ellos [...] Ha pensado [...] que no se debía curar al que no puede vivir en un periodo establecido como regular, pues eso no sería provechoso para él ni para el Estado."<sup>698</sup> Esta política de salud personal y pública resulta en extremo dura y colide frontalmente con la sensibilidad y los valores de nuestro tiempo. No obstante, no son estas últimas referencias las que deben operar a la hora de juzgarla, sino que se debe hacer el esfuerzo por establecer si en verdad se aviene o no con un orden-de-la-vida cimentado en la mayor justicia posible en este mundo, que era lo que pretendía el socratismo platónico con su nueva *politeía*.

La política de la justicia en lo que hace a salud personal y pública se completa con la organización y persistencia de un cuerpo médico en el Estado. Glaucón es quien plantea el problema, cuando pregunta "¿No es necesario que el Estado cuente con buenos médicos?" En un primer momento, la respuesta de Sócrates es afirmativa, en la medida en que ello no representa problema alguno: "¡Claro que pienso que debe tener buenos médicos!" Pero surge una discrepancia entre ambos interlocutores sobre lo que debería entenderse por 'buenos médicos'. Mientras que, para Glaucón, lo serían "aquellos que han tratado a la mayor cantidad de hombres sanos y de hombres enfermos" —es decir: quienes, dedicándose al ejercicio de la medicina, han acumulado una gran experiencia—, para Sócrates se trataría de "aquellos que, junto al aprendizaje de su arte, ya desde niños han tenido contacto con la mayor cantidad posible de cuerpos en muy malas condiciones de salud y ellos mismos han padecido toda clase de enfermedades y no son de constitución muy sana."<sup>699</sup> De las ideas cruzadas entre Glaucón —aparte de la formación de cada ciudadano/a para la cura de sí y el ejercicio regular de ésta— y el filósofo se colige: 1. es imprescindible que la comunidad-Estado esté dotada de algo como un colectivo de médicos prestos a atender, en todo momento, a sus miembros, 2. en virtud de su compromiso comunitario, la actividad de estos médicos es un servicio público de carácter estratégico, en plena coherencia con la ya señalada política de la justicia en el área de salud, 3. el hecho de referir los 'buenos médicos' deja sentado de manera implícita el

---

<sup>698</sup> *Ibid.* (407d), p. 185.

<sup>699</sup> *Ibid.* (*passim* 408c-e), p. 187.

reconocimiento de la existencia de practicantes de la medicina que no lo son tanto y no se dice nada en *República* en contra de la existencia de este sector, que también tácitamente habrá de desempeñar un papel de consideración en la economía de la salud personal y pública y 4. los más prominentes miembros de esa comunidad médica 'buena' no se distinguirán por la simple acumulación de experiencia, sino por algo que podría tipificarse como 'trágico': una relación vitalicia con las expresiones más fuertes de la enfermedad, tanto desde dentro de sí como con respecto a las tribulaciones y percances de salud de los demás. La razón que aduce el propio Sócrates, para sustentar esta idea igual de 'extraña' para nuestro tiempo como otras que ya se han señalado, es que un cuerpo sano no contagia su salud a un cuerpo enfermo, esto es: no es con la fortaleza del cuerpo como habrá de sanar el médico al paciente, sino por medio de la literal entereza y salud de su alma.<sup>700</sup> Esta tesis conecta con la reelaboración de la figura de Eros que Platón ha practicado en *Banquete*. Así como esta divinidad se presenta como el referente simbólico de una potencia que vive todo el tiempo movida por el impulso —el hambre, la sed— de alcanzar la unidad o completud en el orden del ser, el mejor médico socrático-platónico no es él mismo un dechado de salud plena, sino alguien que por carecer de ésta y por conocer bien, a resultas de una experiencia muy amplia, los estados de vitalidad saludable y los de morbidez, fortalece su alma en la procura permanente de una vida propia sostenible y, al hacerlo, puede infundir en el cuerpo ajeno y en la comunidad la salud y la salubridad requeridas por un Estado sano. Aunque no lo diga explícitamente el filósofo, cabría inferir, a partir de lo expuesto, que la figura de Asclepio podría haber sido, como el Eros de *Banquete*, pasible de una re-creación en los términos de una divinidad no plenipotenciaria, sino que siempre vive en la tensión que se da entre sus innegables poderes divinos, sus debilidades a la postre insuperables y su necesidad de completud imposible de saciar.

Por sobre la 'educación básica' cimentada en la música y la gimnasia, el socratismo platónico coloca un proceso educativo de nivel superior, que apunta a la formación del filósofo-dialéctico-gobernante. Este virtual aparato educativo se sustenta en una idea asaz radical en el plano de la epistemología: fuera de la música y la gimnasia, "las artes [es decir: las *technai*, los saberes] son todas indignas", por lo que, en el horizonte de la formación del/la filósofo/a gobernante sólo queda optar por "eso común que sirve a todas las artes, operaciones intelectuales y ciencias, y que hay que aprender desde el principio",<sup>701</sup> que es el uso adecuado de la razón enderezada por obra de la dialéctica hacia la experiencia de la verdad.

<sup>700</sup> Cf. *ibid.* (408e), p. 187.

<sup>701</sup> Cf. *ibid.* (*passim* 522b-c), p. 349.

Esa meta o desiderátum radical se topa con la problemática normalidad de las personas virtualmente educables en la dialéctica, después del proceso básico de educación-socialización que el Estado ha puesto en marcha, en beneficio de los niños y adolescentes que crecen en su seno. El diagnóstico de Sócrates, a este respecto, es por demás claro y fecundo: "La facilidad de aprender, la memoria, la sagacidad, la vivacidad y cuantas cosas siguen a éstas, el vigor mental y la grandeza de espíritu, no suelen crecer [...] junto con una disposición a vivir de una manera ordenada, con calma y constancia; sino que, quienes las poseen son llevados azarosamente por su vivacidad y se les escapa todo lo constante."<sup>702</sup> En primer término, es poco frecuente una confluencia natural entre las virtudes intelectuales y ciertas potencialidades éticas imprescindibles —la moderación, la templanza, la disciplinada constancia en el ejercicio del bien...— para articular el talante dialéctico del filósofo verdadero. Asimismo, en segundo término, no abundan los casos de personas que, con estar dotadas de una buena pasta moral tengan una disposición suficientemente vital para cultivarse en el plano intelectual. Éstos son, según la caracterización del filósofo, "aquellos caracteres constantes y poco volubles [... que] se mueven difícilmente y son duros de aprender, como aletargados y se entregan al sueño y al bostezo, cuando se les exige que trabajen en ese ámbito."<sup>703</sup> Las personas con estas características pueden ser excelentes para la guerra, por ejemplo, pero si no remontan sus limitaciones, a base de estudios y prácticas colaterales, tampoco pueden acceder a las cumbres de la dialéctica. El 'sujeto educativo' idóneo para la educación en la dialéctica y para la dialéctica es el que conjuga las más elevadas virtudes intelectuales con las más excelsas cualidades éticas, pero esta especie de avatar de la perfección es algo que la naturaleza no acostumbra prodigar. Cae de suyo, entonces, que en la mayor parte de los casos, en su proceso de formación, los aspirantes a filósofos "es necesario que se ejerciten en muchos estudios, para examinar si son capaces de llegar a los estudios superiores o bien si se acobardan como aquellos a los que les pasa eso en las competiciones atléticas."<sup>704</sup>

La más precisa y efectiva determinación de los atributos intelectuales y éticos de quien esté vocado a la genuina vida filosófica tiene una importancia capital, para el socratismo platónico, en virtud de la concepción mayéutica de la educación. En concordancia con el esquema de los 'dos mundos' y con el consiguiente postulado de la reminiscencia, Sócrates aprovechará cierto momento de su diálogo con Glaucón, registrado en el libro VII de *República*,

---

<sup>702</sup> *Ibid.* (503c), p. 325.

<sup>703</sup> *Ibid.* (503c-d), p. 324-325.

<sup>704</sup> *Ibid.* (503e-504a), p. 325.

para dejar sentado que "la educación no es como la proclaman algunos", que "afirman que cuando la ciencia no está en el alma, ellos la ponen, como si se pusiera la vista en ojos ciegos." La verdad, para el filósofo, en clara contraposición con tal idea, es que "en el alma de cada quien hay un poder de aprender y el órgano para ello".<sup>705</sup> Para quienes organicen el nuevo Estado y garanticen su continuidad, es de capital importancia asumir tal premisa y dedicarse a observar y, en su caso, elegir a los/las que se sientan vocados a formarse como auténticos/as filósofos/as. Esta labor de selección responde a prescripciones precisas; por ejemplo: "...aquél que siempre, en todos estos trabajos, estudios y temores, se muestre como el más ágil, hay que admitirlo dentro de un número selecto." Este paso debe darse a la edad en que los futuros educandos de este nivel superior "dejan la gimnasia obligatoria", siempre que demuestren estar en excelente forma física, no sólo mental. En el curso de la existencia de dichos jóvenes, esa etapa corresponde, aproximadamente, a los 20 años de edad. Al continuar su educación en esta nueva etapa, los alumnos elegidos reordenarán sus conocimientos y estudios "aprendidos en forma dispersa durante la niñez", conforme con "una visión sinóptica de las afinidades de los estudios entre sí y de la naturaleza de lo que es." Se trata del comienzo de una fase formativa en la que la meta clara es el acceso a la experiencia de la verdad: la vivencia del Uno. En efecto, estamos ante una clase de estudios que, de acuerdo con el discurso socrático-platónico, logra forzar "al alma a girar hacia el lugar en el cual se halla lo más dichoso de lo que es, que debe ver a toda costa."<sup>706</sup> El núcleo epistémico de ese momento educativo es el de la capacidad para colocarse en la perspectiva de la totalidad y de la síntesis de las representaciones del devenir en la conciencia unitaria. Eso permite a Sócrates afirmar que esa 'instrucción' viene a ser "la más grande prueba de la naturaleza dialéctica y de la que no es dialéctica; pues el dialéctico es sinóptico, no así el que no lo es."<sup>707</sup> La relevancia de la dialéctica, la magnitud de sus alcances heurísticos y éticos es tal que torna por completo contraproducente toda actitud frívola y superflua ante ella, como suele suceder con personas que se acercan a ella y ensayan la puesta en práctica de los procedimientos dialógico-epistémicos que comporta, sin tener la edad ni los antecedentes teóricos ni la vocación suficientemente firme para ello. Por eso, Sócrates prescribe que "es a las naturalezas ordenadas y estables a las que hay que darles acceso a las discusiones [dialécticas] y no, como se hace ahora, al primero que pasa."<sup>708</sup>

---

<sup>705</sup> *Ibid.* (518c), p. 343.

<sup>706</sup> *Ibid.* (526e), p. 356.

<sup>707</sup> *Cf. ibid.* (537a-c), p. 371.

<sup>708</sup> *Ibid.* (539d), p. 375.

Este último aspecto se revela como algo en extremo importante para Platón: no sólo se requiere contar con sólidos antecedentes educativos para optar por la vida filosófica y adquirir la familiaridad con la dialéctica que ello implica, sino que se debe tener la edad adecuada para acceder seriamente a ésta. Sócrates asienta con contundencia que se debe evitar a las personas demasiado jóvenes el contacto con la dialéctica. Ello, porque según el filósofo la gente joven puede tener conciencia de lo que no es valioso desde el punto de vista epistémico y ético, pero no por ello contar con la capacidad de dar con la verdad. Esto hace que los/las jóvenes tiendan a entrar en un estado de rebeldía frente a las rigurosas exigencias de la dinámica concreta de cada proceso dialéctico. Para el filósofo, resulta evidente que quienes no tienen suficiente madurez, cuando se empeñan en participar en la dialogía propia de la dialéctica, se toman "la contradicción como un juego" y participan en los debates dialécticos de manera inadecuada, "convirtiéndolos en juegos e imitando a los que los han refutado a ellos refutan a otros, gozando como cachorros de tironear y dar dentelladas con argumentos a los que en cualquier momento se les acercan." Aparte de eso, "cuando refutan a muchos y por muchos son refutados, rápidamente se precipitan en el escepticismo respecto de lo que antes creían..." lo que ocasiona efectos negativos en ellos y en los demás, de cara a la credibilidad misma de la filosofía.<sup>709</sup> Aun cuando, en opinión de Sócrates, en la medida en que quien se mueve por la filosofía —el amor ferviente por el saber absoluto— "convive con lo que es divino y ordenado, se vuelve él mismo ordenado y divino",<sup>710</sup> hasta donde lo permiten los límites del ser humano, ésta es una posibilidad vedada para los que no tienen edad suficiente para recurrir a la dialéctica: expresión, donde las haya, de lo divino en el ámbito de la erótica ansia de vivir la experiencia de la verdad.

Luego de que, con las salvedades y orientaciones sucintamente expuestas en las líneas precedentes, el grupo de 'los veinte años' se adentra en la educación filosófico-dialéctica, el socratismo platónico contempla una nueva selección de educandos, "una vez que hayan pasado los treinta años". Ahora, se trata de elegir a "aquellos que sobresalgan entre los que son constantes en los estudios, en la guerra y en las demás cosas prescritas", aquellos que prueban estar dotados de "poder dialéctico". Es decir, en este nivel, se opta por reconocer a aquellos que demuestran tener probadas aptitudes para encarnar las excelencias propias del/la filósofo/a verdadero/a, en todos los planos de su praxis ético-política: el constante examen de sí

---

<sup>709</sup> Cf. *ibid.* (*passim* 538e-539c), p. 373-374.

<sup>710</sup> *Ibid.* (500c-d), p. 320.

mismo,<sup>711</sup> la interpretación adecuada de la realidad comunitaria y de su entorno 'geopolítico', la conducción de la defensa del Estado y el comportamiento adecuado en las acciones de guerra que deba emprender y la atención de los requerimientos de la dinámica general de la comunidad-Estado. El criterio primordial en la identificación de estos/as filósofos/as en proceso de obtener una formación de nivel supremo es su probable capacidad de preterir toda determinación temporal y sensible, para marchar "acompañado de la verdad, hacia lo que es en sí".<sup>712</sup>

De acuerdo con el carácter mayéutico de la educación socrático-platónica, la absorción de saberes y contenidos teórico-prácticos no sea el eje de la formación del filósofo, aun cuando aquéllos no carecen de importancia utilitaria. Es más importante ejercitar el alma para "la búsqueda de lo Bello y de lo Bueno",<sup>713</sup> por ejemplo. Interesa más "que [los/las llamados/as por la filosofía] participen al máximo de la educación que los capacite para preguntar y responder del modo más versado";<sup>714</sup> es decir, que adquieran la destreza necesaria para el ejercicio de la dialéctica. En general, no se trata de un proceso formativo consistente en privilegiar el conocimiento de datos e información, ni siquiera de teoremas de la mayor relevancia, sino de una labor de sostenida adquisición o incorporación a sí de una *techné* específica —el arte de la política justa, la política filosófica— que siempre implica la conjunción de lo teórico con lo práctico, lo epistémico con lo ético, lo teórico transtemporal con lo pragmático cotidiano. De ahí el mandato socrático-platónico a quien ha llegado a esa meta: deberá "descender nuevamente a la caverna y [...] mandar en lo tocante a la guerra y a desempeñar cuantos cargos convienen a los jóvenes, para que tampoco en experiencia queden atrás de los demás."<sup>715</sup> Aquí, el teoricismo queda descartado, lo mismo que pragmatismo, la pura acción huérfana de la luz de la *episteme*.

Después de haber moldeado su alma por medio de la música y su cuerpo por el de la gimnasia, los educandos están en mejor posibilidad de familiarizarse con saberes y disciplinas diversas, a guisa de antesala de su educación como dialécticos, en los casos de verdadera vocación filosófica. Desde la más temprana edad posible, los estudiantes conocerán, con base en

---

<sup>711</sup> La palabra 'estudio' se presenta como el equivalente de la voz griega empleada por Platón: *mathema* (en diversas flexiones, según el caso, el número etcétera: *mathémata*, *mathémasi* y otros). En general, significa lo que lo que resulta de todo esfuerzo para obtener saberes esenciales, sea a partir de conocimientos previamente descubiertos y sistematizados o de la reflexión —entendida como el diálogo del alma consigo misma— y el autoconocimiento. Es sabida la importancia que, para los socratismos, tienen la segunda y tercera opciones.

<sup>712</sup> Cf. Platón, *República* (*passim* 537d), p. 372.

<sup>713</sup> *Ibid.* (531c), p. 363.

<sup>714</sup> *Ibid.* (534d), p. 367.

<sup>715</sup> *Ibid.* (539e), p. 375.

una pedagogía reacia a procederes coercitivos, "...tanto los cálculos como la geometría y todos los estudios preliminares que deben enseñarse antes de la dialéctica."<sup>716</sup> En términos generales, el camino que une la formación básica de cada ciudadano/as de la nueva polis justa con la dialéctica es una sucesión de una gama muy rica de estudios.

El primero de esos 'estudios' es el que introduce y familiariza al educando con el ámbito del "número y el cálculo". Se trata de aprender a "contar y calcular";<sup>717</sup> por ende, un saber emparentado con la aritmética, en tanto que versa sobre el número, y cuyo sentido radica en enseñar a "escapar del ámbito de la génesis", como paso previo a la captación de la esencia. De acuerdo con Sócrates, este saber aritmético encamina a quien lo activa en su alma a la verdad.<sup>718</sup> Debido a ese alcance epistémico, el filósofo considera conveniente proyectar los beneficios de la aritmética en el vida política comunitaria, para lo cual cabría promulgar una ley destinada a que, quienes ocupen "los más altos cargos del Estado" se esmeren en estudiar los números "hasta llegar a la contemplación de la naturaleza de los números por medio de la inteligencia", con miras a la guerra y a "facilitar la conversión del alma desde la génesis hacia la verdad y la esencia."<sup>719</sup> Esa manera de asumir la aritmética no está reñida con la utilidad, pero ésta no puede ser la razón de ser de su estudio. Esto es algo que Sócrates asienta con contundencia: esta ciencia es "para conocer, no para comerciar"; su sentido viene dado por la procura de la elevación de las virtudes del alma, por el hecho de que "obliga [a ésta] a discurrir acerca de los números en sí."<sup>720</sup> La materia verdadera de este saber son los números, en tanto que "sólo es posible pensarlos [...] no se les puede manipular de ningún modo."<sup>721</sup> En suma, este 'estudio' importa, desde el punto de vista de la formación para la vida filosófica, porque siendo ejercida con rigor "parece obligar al alma a servirse de la inteligencia misma para alcanzar la verdad misma"<sup>722</sup> y, de ese modo, puede fundar la buena praxis política en todo momento.

El 'segundo estudio', en esta parte del plan de estudios para la formación del verdadero filósofo que propone el socratismo platónico, es el de la geometría. Su legitimidad ontológico-epistemológica viene dada por el hecho de que, según Sócrates, "la geometría es el conocimiento de lo que siempre

---

<sup>716</sup> *Ibid.* (536d), p. 370.

<sup>717</sup> *Ibid.* (522c-e), pp. 349-350.

<sup>718</sup> *Ibid.* ( *passim* 525a-c), pp. 353-354.

<sup>719</sup> *Ibid.* ( *passim* 525c), p. 354.

<sup>720</sup> *Ibid.* (525d), p. 354.

<sup>721</sup> *Ibid.* (526a), p. 355.

<sup>722</sup> *Ibid.* (526a-b), p. 355.

es".<sup>723</sup> Esa conexión tan fuerte con lo absolutamente real, hace de la geometría "algo que atrae al alma hacia la verdad y que produce que el pensamiento del filósofo dirija hacia arriba lo que en el presente dirige indebidamente hacia abajo".<sup>724</sup> También tiene implicaciones éticas profundas, pues se trata de una disciplina que "tiende a hacer divisar más fácilmente la idea del Bien".<sup>725</sup> A su vez, su justificación práctica más directa y evidente —pero no la única— radica en que "se extiende sobre los asuntos de la guerra",<sup>726</sup> lo que implica una conexión directa con el buen manejo de los asuntos del Estado justo. Esos grandes atributos no privan a la geometría —de modo semejante a como ocurre con la aritmética— de la posibilidad de ser utilizada, tanto con sentido moral y políticamente positivo como negativo. En consecuencia, se debe admitir que "...si la geometría obliga a contemplar la esencia, conviene; si, en cambio, obliga a contemplar el devenir, no conviene."<sup>727</sup> La familiaridad con una ciencia de tales características impele al filósofo a exhortar a quienes integren el "tu bello Estado" ("*te kallipolei*") por erigir a que "de ningún modo descuiden la geometría". Esto, porque además de contribuir a un mejor manejo de asuntos estratégicos, la pericia en cuestiones de geometría resulta útil a la hora de adentrarse en "todos los demás estudios". Ello explica la evidente "diferencia entre quien ha estudiado geometría y quien no."<sup>728</sup>

El plan de estudios socrático-platónico, para el nivel que ahora se viene considerando, contempla un 'tercer estudio': el de la geometría de los sólidos o 'estereometría'. Su atención se centra en el conocimiento de los objetos que "participan de la profundidad", los que ostenden "la dimensión de la profundidad".<sup>729</sup> Según se ve, se diría que es una ciencia complementaria de la geometría de la superficie, a la que se refieren las líneas antecedentes. A la hora de referirse al estatuto de la estereometría, Sócrates se limita a dar cuenta de que no se ha desarrollado como debería, en razón de que "ningún Estado le dispensa mucha estima". Debido a esto, no se generan las condiciones políticas y logísticas para su impulso adecuado. No obstante, el filósofo se muestra optimista sobre la suerte de este estudio; pues, en su criterio, pese a las adversidades, "florece vigorosamente en su propio encanto, de modo que no sería asombroso que se hiciera manifiesto."<sup>730</sup>

---

<sup>723</sup> *Ibid.* (527b), p. 356.

<sup>724</sup> *Ibid.* (527b), pp. 356-357.

<sup>725</sup> *Ibid.* (526e), p. 356.

<sup>726</sup> *Ibid.* (526d), p. 355.

<sup>727</sup> *Ibid.* (526e), p. 356.

<sup>728</sup> *Ibid.* (*passim*, 527c), p. 357.

<sup>729</sup> *Ibid.* (*passim* 528a-d), p. 358.

<sup>730</sup> *Ibid.* (528c), p. 359.



Hay, finalmente, en este tramo de la compleja formación del filósofo auténtico, un cuarto estudio: la astronomía: ciencia del movimiento de los sólidos. La coherencia interna del currículum concebido por el socratismo platónico, para esta etapa situada entre la dupla música-gimnasia y la dialéctica, no puede ser mayor: cálculo y manejo de los números en general (aritmética) + estudio de las superficies (geometría) + conocimiento de los sólidos (estereometría) + astronomía (ciencia de la dinámica de dichos sólidos). A primera vista, esta última parece destacarse por "obligar al alma a mirar hacia arriba", es decir: a fijarse en la realidad más excelsa y absoluta, sita más allá del cielo uránico. Esto es, justamente, lo que cree Glaucón.<sup>731</sup> Sócrates se esmera en mostrar su error a su interlocutor, aduciendo que la realidad verdadera está fuera del alcance de la vista: pertenece al ámbito de lo inteligible; por lo que declara: "...no puedo concebir otro estudio que haga que el alma mire hacia arriba que aquel que trata con lo que es y lo invisible." Con el postulado de los 'dos mundos' como base, el filósofo rechaza la mecánica celeste y su cautivadora belleza por ser expresión del devenir. En contrapartida, reivindica la astronomía como ciencia dirigida "a captar [detrás de la seductora percepción de "los bordados que hay en el cielo"] la verdad de lo igual, de lo doble y de cualquier otra relación",<sup>732</sup> es decir, de las expresiones de lo absolutamente real, según la ontología que sirve de fundamento a la política justa cuya implantación pretende el proyecto *República*. Lo que, a fin de cuentas, confiere pertinencia al estudio de la astronomía es la posibilidad de convertir el algo epistémico y éticamente útil "lo que de inteligente hay por naturaleza en el alma".<sup>733</sup> De modo similar a como sucede con la aritmética y las dos ramas de la geometría, esto último se logra en la medida en que se trascienden las determinaciones de 'lo que tiene génesis': lo que pertenece al ámbito del devenir. No se trata, pues, de una astronomía de observatorios y telescopios —ni siquiera en el caso de existieran éstos en tiempos de Sócrates y de Platón— sino de una ciencia de la dinámica del firmamento captada por el alma-razón del verdadero filósofo como radical expresión de una realidad eidética y de su fundamento ontológico absoluto: el Uno.

Vistos en conjunto, esos estudios, esas artes, esas ciencias, tienen una importancia innegable, en virtud de que, cuando menos, "captan algo de lo que es"<sup>734</sup> y de que operan "como asistentes y auxiliares" del proceso dialéctico.<sup>735</sup>

---

<sup>731</sup> *Ibid.* (529a), p. 359.

<sup>732</sup> *Ibid.* (529e-530a), p. 360-361.

<sup>733</sup> *Ibid.* (530c), p. 361.

<sup>734</sup> *Ibid.* (533b), p. 365.

<sup>735</sup> *Ibid.* (533d), p. 366.

Resulta claro que, para el socratismo platónico, la formación del/la filósofo/a verdadero/a se sustenta en una sólida ontología y en su correspondiente en el plano de la epistemología. Eso le permite a Sócrates colocarse en una perspectiva global de las disciplinas y los saberes y, desde allí proponer la idea de un contraste claro entre el "poder dialéctico", con todo lo que ello comporta en el plano epistémico, y las ciencias de las que se habla en las líneas precedentes. A juicio del filósofo, todas éstas "o bien se ocupan de las opiniones y deseos de los hombres o bien de la creación y fabricación de objetos o bien del cuidado de las cosas creadas naturalmente o fabricadas artificialmente." Asimismo, las disciplinas a las que se les reconoce la disposición intrínseca a "captar algo de lo que es" —caso de la geometría, la estereometría y la astronomía— a lo sumo "nos hacen ver lo que es como en sueños".<sup>736</sup> Según aclara Sócrates, a estos saberes "muchas veces las hemos llamado 'ciencias', por costumbre, pero habría que darles un nombre más claro que el de 'opinión', pero más oscuro que el de 'ciencia'. En lo dicho anteriormente [511d] lo hemos diferenciado como 'pensamiento discursivo', pero no es cosa de disputar acerca del nombre de materias tales como las que se presentan a examen."<sup>737</sup> Frente a ese nivel epistémico —delimitado con gran rigor y plasticidad en la Alegoría de la Línea— el socratismo platónico reivindica "el método dialéctico" como "el único que marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo", es decir: el arché, el fundamento de lo real que apenas manifiestan los entes que pueblan el mundo.<sup>738</sup>

A modo de recapitulación, tenemos un 'universo epistemológico' representado por el socratismo platónico al modo de una escala: el nivel de la 'conjetura', que es el más bajo; el de la 'creencia', el del 'pensamiento discursivo' y el de la episteme. Las dos primeras se adscriben al amplio ámbito de la "opinión", mientras que las otras dos lo hacen al de la "inteligencia".<sup>739</sup> Lo que concierne a la opinión está referido al devenir, a la par de que lo tocante a la inteligencia se endereza en pos de la esencia. La educación del filósofo verdadero debe servir para afirmar en éste todas estas verdades de ontología, epistemología y paideía. Por eso, la formación del aspirante a filósofo en la dialéctica viene a ser el momento de mayor relevancia en su educación general como pensador-político, razón por la que deberá dedicarle, en exclusiva, el doble de tiempo que, cuando joven, le dedicaba a la gimnasia.<sup>740</sup> Con tal dotación para la inevitable labor especulativa permanente,

<sup>736</sup> *Ibid* (passim 533a-c), p. 365.

<sup>737</sup> *Ibid.* (533d-e), p. 366.

<sup>738</sup> *Ibid.* (533c), p. 366.

<sup>739</sup> *Ibid.* (passim 533e-534a), p. 366.

<sup>740</sup> *Cf. ibid.* (539d), p. 375.

podrá disponer de la *techné* específica de la política y hacer grandes contribuciones a la vida comunitaria para la que se erige el Estado de la máxima justicia posible.

Es muy difícil ofrecer una definición sintética de la dialéctica socrático-platónica. El propio Platón parece haber considerado innecesario hacerlo. En cambio, no escatimó bellas, pregnantas, descripciones de los pasos heurísticos que puede comportar —por ejemplo, en *Banquete*— o registró su implacable 'mecánica' en diálogos como *Parménides*, entre otros. El procedimiento, probablemente inventado por Zenón en la escuela eleática, adquirió en el seno del socratismo una sistematicidad y una efectividad sin parangón. Aparte de lo que ya se ha adelantado, por caso, en la segunda sección de este trabajo, a la dialéctica se le puede considerar una ciencia, en tanto que es un saber para el saber, pero también se le tiene por una especie de virtud o excelencia del alma: una suerte de frónesis cuyo centro de interés es predominante y radicalmente epistémico, aunque esto nunca lo privará de tener implicaciones ético-políticas. Esas dos dimensiones —la de ser una ciencia para la ciencia y una virtud de la *psyché*— no son contradictorias, sino complementarias. De un modo que evoca el discurso de Diotima en *Banquete*, Sócrates ilustra hasta donde le es posible el proceso dialéctico, aprovechando la ocasión que para ello le brinda la atmósfera ético-epistémica que nos pone a 'respirar' la Alegoría de la Caverna: "Pues bien, la liberación de los prisioneros de sus cadenas, el volverse desde las sombras hacia las figurillas y la luz, su ascenso desde la morada subterránea hacia el sol, su primer momento de incapacidad de mirar allí a los animales y plantas y a la luz del sol, pero su capacidad de mirar los divinos reflejos en las aguas y las sombras de las cosas reales y no ya sombras de figurillas proyectadas por otra luz que respecto del sol era como una imagen: todo ese tratamiento por medio de las artes que hemos descrito tiene el mismo poder de elevar lo mejor que hay en el alma hasta la contemplación del mejor de todos los entes, tal como en nuestra alegoría se elevaba el órgano más penetrante del cuerpo hacia la contemplación de lo más brillante del ámbito visible y de la índole del cuerpo."<sup>741</sup> En último término, la dialéctica puede ser vista como un proceso heurístico enderezado a remontar y superar las múltiples determinaciones del devenir. En la relación que se acaba de reproducir resalta, justamente, la dimensión procesual y su curso ascendente, desde las hondura cavernaria de lo más ilusoriamente sensible hasta la elevación del alma a la cima donde se diría que se hace uno, se funde, con la luz de la verdad absoluta. Pero, con todo y ser un registro vibrante y vital de la dinámica dialéctica, omite la relevancia de su dimensión dialógica

---

<sup>741</sup> *Ibid.* (532b-d), pp. 364-365.

—por ende, lingüística. La dialéctica se presenta como un movimiento en el que el inevitable discurrir verbal del ser de la palabra que es el humano rebasa los límites del discurso, hasta superarlos en la experiencia de la verdad, que debemos suponer supradiscursiva: un más allá de la palabra y sus estorbos, en un principio heurísticamente fecundos.

Esa omisión será resarcida con creces en *República*, mediante diversas locuciones descriptivas y valorativas sobre la dialéctica. Por ejemplo, el movimiento ascendente del proceso dialéctico es visto por Sócrates como "una melodía que se debe aprender"<sup>742</sup> —recordemos que el socratismo platónico tiende a considerar a la filosofía como una variante de las artes de las Musas, esto es: como música de la más perfecta. De acuerdo con Sócrates, "la melodía que ejecuta la dialéctica" se distingue porque "ensaya mirar primeramente a los seres vivos y luego a los astros y por fin al sol mismo".<sup>743</sup> El mismo tono alegórico se aprecia en la caracterización del procedimiento heurístico en referencia como "método [que] empuja poco a poco al ojo del alma [...] y lo eleva a las alturas..."<sup>744</sup> Bella manera de dar cuenta de la correspondencia de niveles óptico-epistémicos que escala la reflexión ceñida al proceder dialógico-dialéctico. Ese lenguaje más bien intuitivo no priva al filósofo de una representación de la dialéctica de cariz más técnico, como cuando el filósofo pone de relieve que su sentido más profundo consiste en "llegar a lo que es en sí cada cosa, sin sensación alguna, y por medio de la razón y así, sin detenerse antes de captar por la inteligencia misma lo que es el Bien mismo..."<sup>745</sup>

Todo el esfuerzo teórico desplegado por el socratismo platónico para sondear en las profundidades del ser, del conocer y del deber ser, así como para educar a la gente implicada en el desenvolvimiento del Estado de la Justicia, adquiere concreción y presencia comunitaria viva en una forma o régimen de vida, por el que se compromete indefectiblemente quien consagra su existencia a la filosofía. Eso no quiere decir que quienes no asumen la observancia filosófica no deban tener un *modus vivendi* que se corresponda con el orden político justo, pero resulta obvio que esta opción de vida no es tan exigente, en lo ético y lo político, como sucede con la que habrán de adoptar quienes se dediquen a la filosofía. En el filósofo auténtico, se 'encarnan' una dimensión teórica —contemplativa— y una dimensión práctica, entrelazadas por el correspondiente régimen de vida. Vale decir: la vida filosófica, el régimen de vida o existencia cotidiana del verdadero filósofo, se

---

<sup>742</sup> *Ibid.* (531d), pp. 363-364.

<sup>743</sup> *Ibid.* (532a), p. 364.

<sup>744</sup> *Ibid.* (533d), p. 366.

<sup>745</sup> *Ibid.* (532a-b), p. 364.

estructura conforme con, al menos, dos órdenes complementarios y entrelazados: el de la actividad teórica y el de la praxis ético-política.

En lo que hace a la parte teórica de la vida filosófica, quien la ejerce ha debido efectuar una elección de base vocacional, que simbólicamente remite a las opciones de vida por las que se deciden los prominentes personajes mencionados en el mito de Er.<sup>746</sup> En los hechos, esto significa consagrarse al libre examen racional de los asuntos de mayor significación para la existencia personal y para la comunidad, tal como lo plantea Sócrates en la apología que le dedica Platón. La formación con base en la música y la gimnasia conforma ya una suerte de plataforma sólida, para sustentar esa vertiente teórica, contemplativa, de la existencia del/la filósofo/a verdadero/a. Por su parte, la familiaridad con las 'artes' o 'estudios' intermedios —aritmética, geometría, estereometría y astronomía— refuerza las disposiciones del alma en pro de las metas esenciales de la vida filosófica. Para el platonismo socrático, resulta evidente que, a la hora de decidirse por ejercer la filosofía, no es lo mismo dominar razonablemente esas disciplinas que desconocerlas por completo. Es la adquisición de las destrezas dialógicas y heurísticas de la dialéctica lo que corona la formación apropiada para asumir, de por vida y en todo momento, el modo filosófico de ser en el mundo. La opción vocacional, sin fisuras, por el régimen de vida implicado en la voz 'filosofía' impone a quien la realiza, al mismo tiempo que se está formando, la obligación de no dedicarse a otra cosa que a la dialéctica: "el camino de ascenso hacia lo que es": el tándem de procedimientos e iniciativas heurísticas por los que el alma vive la experiencia de la verdad absoluta.<sup>747</sup> Después de formarse como dialéctico, el filósofo habrá de descubrir que no tiene tiempo para las nimiedades de la cotidianidad mundana ni para frivolidades y peticencias; pues, según revela Sócrates a Adimanto, "cuando se tiene verdaderamente dirigido el pensamiento hacia las cosas que son [esto es: cuando se actúa a guisa de dialéctico] no queda tiempo para descender la mirada hacia los asuntos humanos y ponerse en ellos a pelear, colmado de envidia y hostilidad..."<sup>748</sup>

Por su parte, en lo que concierne a la dimensión ético-política de la vida filosófica, hay que empezar por señalar que ésta no es una imposición externa: no resulta de ninguna prescripción heterónoma, sino de una identificación plena de forja de virtudes cívico-morales con asunción de valores de categoría ética suprema y despliegue de una praxis ético-política constante —sin altibajos ni vaivenes contradictorios— conforme con una disposición firme a servir a la comunidad, al tiempo que desarrolla sin cesar su propio ethos. En

<sup>746</sup> *Ibid.* (620a), p. 494.

<sup>747</sup> *Cf. ibid.* (521d), p. 348.

<sup>748</sup> *Ibid.* (521b-c), p. 319.

este ramal de la vida consagrada a la filosofía, la política, la entrega desinteresada a la vida comunitaria, el manejo de los asuntos relativos al espacio público, a la comunidad-Estado, tiene un carácter axial y un alcance total. Por ejemplo, para Sócrates, aquellos que en la nueva polis tengan alguna función que desempeñar en la milicia, en el caso de que deserten, serán rebajados a la condición de artesanos o labradores, y si caen vivos en manos del enemigo, podrán ser materia dispuesta para la esclavitud o la muerte, si aquél así lo dispone.<sup>749</sup> Si eso es así de cara a gente de ese nivel, no es difícil imaginar lo que pueden significar debilidades de esa clase, cuando hipotéticamente se trate de filósofos. Al margen de que, en esto, el socratismo platónico se acerca mucho a la idea espartana de la guerra, lo que importa destacar ahora es el grado de abnegación que exige a quienes considera las personas más aptas para la política de la justicia. Por lo demás, todo eso concuerda con la muy austera preceptiva que el socratismo platónico contempla, también en el plano material, para los/las filósofos/as verdaderos/as: "les será forzoso el siguiente modo de vida y su vivienda. En primer lugar, nadie poseerá bienes en privado, salvo los de primera necesidad. En segundo lugar, nadie tendrá una morada ni un depósito al que no pueda acceder todo el que quiera. Con respecto a las vituallas, para todas las que necesitan hombres sobrios y valientes que se entrenan para la guerra, se les asignará un pago por su vigilancia, que recibirán de los demás ciudadanos, de modo tal que durante el año tengan como para que no les sobre ni les falte nada. Se sentarán juntos a la mesa, como soldados en campaña que viven en común. [...] En el Estado [...] únicamente a ellos no les estará permitido ni tocar oro ni plata, ni siquiera cobijarse bajo el mismo techo que éstos ni adornarse con ellos ni beber en vasos de oro o plata."<sup>750</sup> Es claro que la insobornabilidad y el desapego con respecto a las riquezas materiales, como rasgo a destacar en los 'guardianes' de la nueva polis justa, aparece en el discurso socrático-platónico con ribetes de obsesión, como cuando Sócrates establece que no "debemos permitir que los varones que educamos sean sobornables o apegados a las riquezas."<sup>751</sup> Para poder asumir con beneplácito y aun con algún modo y grado de delectación espiritual un régimen de vida que supone tales restricciones, es necesario un temple ético poco menos que sobrehumano.

Una de las claves de una abnegación tal radica en el control del deseo. El ethos del/la filósofo/a gobernante ha de contar con la capacidad de conducirse conforme con la conciencia de que "de los placeres y deseos

---

<sup>749</sup> Cf. *ibid.* (468a), p. 274.

<sup>750</sup> *Ibid.* (516d-e), pp. 199-200.

<sup>751</sup> *Ibid.* (490d), p. 156.

innecesarios [...] algunos son contrarios a toda norma; probablemente se producen en todos nosotros, pero reprimidos por las leyes y por los deseos mejores, junto a la razón, en algunos hombres son extirpados por completo o reducidos a pocos y débiles..."<sup>752</sup> Acaso porque el discurso socrático-platónico no abunda en prescripciones de vida cotidiana muy precisas —al contrario, por ejemplo, de las orientaciones talmúdicas, en el judaísmo, o de las puntillosas normas de vida del *Código de Manu*, en el hinduismo— suscitan muy vivo interés las orientaciones que el Sócrates platónico ofrece en torno a algo decisivo para nuestra existencia normal como el dormir bien —esto es, sin incurrir en actos moralmente reprobables durante el sueño— casi al comienzo del libro IX de *República*: en primer lugar —siempre bajo el supuesto de que se cuenta con salud y moderación—, al acostarse, "despertar la parte racional" del alma y "banquetearla con bellos discursos"; junto a esto, "meditar sobre sí mismo, sin permitir que los apetitos se hallen en necesidad o en hartazgo", para que no obstruyan la actividad de la razón ya activada, según se ha dicho; sosegar el *thymós* y dormirse "sin tener el ánimo excitado por un arrebató de cólera contra nadie"; poner en movimiento la sabiduría... A juicio del filósofo, "es en ese estado cuando mejor puede alcanzarse la verdad y menos se presentan las visiones prohibidas de los sueños."<sup>753</sup> En suma: ser en el mundo como filósofo/a verdadero/a, ejercer la vida filosófica, implica encarnar las mayores virtudes-valores que el socratismo platónico ha venido propugnando de manera sistemática: sabiduría, valentía, moderación y justicia.

En nuestro tiempo, es harto difícil comprender el ethos del/la filósofo/a entendido al modo del socratismo platónico. No se entiende con facilidad cómo una vida de absoluta consagración a lo más valioso de sí —que es el alma propia— y a lo más valioso humano en general —que se condensa en el Estado más justo posible— deba ser por completo gratuita, sin esperar a cambio nada que rebase los límites de una subsistencia decorosa y un reconocimiento comunitario en el fondo puramente funcional. La realización del ideal socrático-platónico de la filosofía —ciertamente severo, duro, en extremo exigente y de una elevación ética superlativa— sólo puede conformarse con compensaciones colocadas en el reino del espíritu, los dominios de lo divino, y desprecia sin ambages todo emolumento vulgar y todo lo que se parezca al típico sofista asalariado, aunque se presente como filósofo. Perder de vista este elemento es lo que, en este mundo de materialismo moral tan exacerbado, ocasiona la incomprensión generalizada de un ideal del filósofo que, salvo diferencias en cuanto a detalles menores,

<sup>752</sup> *Ibid.* (517b-c), p. 421.

<sup>753</sup> *Cf. ibid.* (*passim* 571d-572b), p. 422.

comparten todas las escuelas filosóficas de la Antigüedad. Con todo, desde el punto de vista socrático-platónico, la vida filosófica sí genera recompensas y éstas pueden ser muy atractivas. El quid de este asunto —muy importante de cara a la imputación trasimaquea de que el justo es un infeliz, que nunca recibe gratificaciones significativas por ejercer la justicia— está en la explicación que da Sócrates a Glaucón, en el libro III de *República*: los/las genuinos/as filósofos/as guardianes, "gracias a los dioses, cuentan siempre en el alma con oro y plata divina y [...] para nada necesitan de la humana y [...] sería sacrilegio manchar la posesión de aquel oro divino con la del oro mortal, mezclándolas, ya que muchos sacrilegios han nacido en torno a la moneda corriente, mientras que el oro que hay en ellos es puro,"<sup>754</sup>

Es en ese plano extramaterial en que se sitúa toda verdadera gratificación a quienes, con su entrega abnegada, fortalecen el buen Estado. Así, por caso, en lugar de premiar con dinero y/u otros bienes materiales a quien destaque por su valentía en la defensa del orden político justo, "deberán coronarlo durante la campaña, antes que nadie, cada uno de sus camaradas de armas, jóvenes y niños, por turno." También "le estrecharán la diestra" —ese modo de salutación tan normal en nuestro mundo— y, aun cuando probablemente no sea bien visto por todos —Sócrates está consciente de lo controvertido de esta opción retributiva— le estará permitido "que bese a cada uno y sea besado por cada uno de ellos"; planteamiento que, por cierto, Glaucón refuerza con la propuesta de que "en tanto permanezcan en campaña, nadie podrá rehusar que él lo bese, si quiere". El interlocutor de Sócrates apela a esta prescripción con base en una razón que ya aparece en el discurso que pronuncia Fedro en *Banquete*, en encomio de Eros: "...si por casualidad [ese 'héroe besador'] ama a alguno, varón o mujer, [por sus besos] ponga más celo en obtener el premio de la valentía." Por si lo dicho fuese poco, tras aprobar el planteamiento de Glaucón, Sócrates agrega que "para el buen guardián, se tendrán dispuestas mayor número de bodas que para los demás y [...] las elecciones de éstas serán más frecuentes para con él que para los demás, para que de él sea de quien se engendren más hijos." No terminan ahí las distinciones a los ciudadanos heroicos del nuevo Estado socrático-platónico: por más ejemplos, siguiendo la épica homérica se le honrará, como a Ayante, "con un lomo entero de res", con lo que al mismo tiempo que se le premia contribuirán a aumentar la fuerza del homenajead. Igualmente se le dedicarán himnos, se consultará "al dios" sobre la manera de sepultarlo, una vez muerto, etcétera.<sup>755</sup>

<sup>754</sup> *Ibid.* (416e), pp. 199-200.

<sup>755</sup> *Cf. ibid.* (618b-469a), pp. 275-276.



En último término, esa retribución ético-espiritual en honor de la vida consagrada a la filosofía verdadera se define en términos de salvación de quien la ejerce y, en algún grado, de quienes son tocados por su irradiación en el seno de la comunidad. Resulta que, según Sócrates, la vida desinteresada y consecuentemente austera de los/as filósofos/as, libres de la peste de la manipulación de oro y plata, así como de la posesión de riquezas y, en general, de bienes que excedan lo que necesiten para su elevada misión ético-política, los salva a ellos y al Estado. La actitud de desapego ante toda propiedad material excedentaria denota ya un modo y un grado de liberación. De ella deriva la ausencia de toda inquietud esperable del simple hecho de poseer algo valioso y la evitación de intereses que desviarían la atención y los esfuerzos de los/las filósofos/as gobernantes en favor de la mejor marcha del Estado comunitario. Además, esa relación vulgar con posesiones materiales suscitaría tensiones entre los propios filósofos, así como envidias y conjuras de parte de los demás, lo que pondría en riesgo todo: tanto la realización plena de las metas de quien se dedica a la vida filosófica como la estabilidad de la nueva polis. Eso explica que la distancia del/la filósofo/a con respecto al oro o cualquier otro valor material de máxima significación salva a éste lo mismo que al conjunto del Estado.

Pero es en el plano escatológico donde se cifra el verdadero sentido sotérico de la vida filosófica y se refutan de tajo las falsedades que los injustos con poder emiten contra los justos. Al final de la vida dedicada a la filosofía política y la política filosófica, dando término incluso a la nobilísima labor de educar a quienes habrán de continuar el buen gobierno de la bella polis, los proyectos filósofos-gobernantes —hombres y mujeres— "se marcharán a la Isla de los Bienaventurados, para habitar en ella. El Estado les instituirá monumentos y sacrificios públicos como a divinidades, si la Pitia lo aprueba; si no, como a hombres bienaventurados y divinos."<sup>756</sup> A fin de cuentas, las monedas con las que la comunidad pagará a sus benefactores supremos, filósofos/as, serán las de la gloria, la memoria y la emulación por parte de los sobrevivientes: todas ellas, valores trascendentes que gratifican a quienes disfrutan en sí su realización en términos de una beatitud —palabra que se incluye en los dominios semánticos de la felicidad, la eudaimonía— sobrehumana, es decir: divina. Salta a la vista, entonces, que tan importantes compensaciones a quien haya vivido con autenticidad y abnegación la genuina vida filosófica se sitúan en un primer plano de inmortalidad: el que corresponde a las gratificaciones de los seres humanos que se han beneficiado de la buena vida filosófica en la tierra, en la cotidianidad de la existencia

---

<sup>756</sup> *Ibid.* (540b-c), p. 376.

comunitaria. Hay además, para el socratismo platónico, otro nivel de compensación y salvación para los/las verdaderos filósofos/as: el de la inmortalidad trascendente, ultraterrena. En medio de complejos argumentos en favor del postulado de la inmortalidad del alma, Sócrates asienta sobre este particular: "Cabe suponer [...] respecto del valor justo que, aunque viva en la pobreza o con enfermedades o con algún otro de los que son tenidos por males, esto terminará para él en bien, durante la vida o después de haber muerto. Pues no es descuidado por los dioses el que pone su celo en ser justo y practica la virtud, asemejándose al dios en la medida en que es posible para un hombre."<sup>757</sup> Muchos pequeños ramales del relato de Er confirman esa posibilidad de redención plena para quien ha consagrado su vida a la justicia.

Otra de las grandes líneas estratégicas con miras a la conformación del nuevo Estado que se proyecta en *República* es la de la igualdad entre hombres y mujeres, que en último término es equidad plena entre filósofas y filósofos. En el capítulo anterior, resultó inevitable abordar parcialmente este asunto, por lo que ahora será suficiente con registrar de manera sintética las dimensiones e implicaciones programáticas de una de las más audaces orientaciones de estrategia política del socratismo platónico. En la consideración de este punto, el aspecto primordial es la equiparación ontológico-antropológica de las mujeres con condiciones para el ejercicio de la filosofía verdadera con los hombres de las mismas características. Desde la perspectiva socrático-platónica, no hay ocupaciones políticas específicas de los hombres, para las cuales las mujeres estarían vetadas ni viceversa. Asimismo, las dotes naturales de hombres y mujeres están prácticamente emparejadas; es decir: la naturaleza no ha impuesto una diferencia cualitativa entre ambos géneros. La única diferencia —que no se niega, como corresponde ante lo evidente— es cuantitativa: la mujer es físicamente menos fuerte, en general, que el común de los hombres. No existiría, por tanto, ningún impedimento ni teórico ni empírico para que las personas de ambos sexos, mejor dotadas para la más elevada praxis ético-política consagren sus vidas, por igual, a la filosofía política y la política filosófica, en aras de la constitución y la mejor marcha del Estado más justo. Con todo eso congruye el dictum que Sócrates dirige a Glaucón, hacia el final del libro VII: "...no pienses que lo que he dicho vale para los hombres más que para las mujeres, al menos cuantas de ellas surjan como capaces [para ser filósofas y, por ende, gobernantes] por sus naturalezas."<sup>758</sup> Esas palabras son el corolario de una serie de argumentos mediante los cuales el socratismo platónico sustenta: 1. la idea de una igualdad intergenérica de capacidades para el ejercicio de la filosofía

<sup>757</sup> *Ibid.* (613a-b), p. 485.

<sup>758</sup> *Ibid.* (540c), p. 376.

verdadera y, por tanto, para la asunción de responsabilidades políticas en la comunidad-Estado, 2. la tesis, concordante con la anterior, de una igualdad de derechos: a la misma alimentación que los hombres, a acceder a todo los saberes incluidos en el largo y complejo plan de estudios socrático-platónico, desde la música y la gimnasia hasta la dialéctica, pasando por el manejo de las armas y todo lo demás y 3. la indistinción en las tareas a realizar en pro de la mejor dinámica de la comunidad-Estado, como se plantea en diversos pasajes del libro V<sup>759</sup> y, de manera más llamativa, cuando el filósofo indica que las "magistraturas" —cargos que, por ejemplo, estarán al servicio de procesos como la selección y canalización de los niños resultantes de las uniones generadas en el fragor de la comunidad de mujeres y hombres, para su consiguiente educación— serán ocupadas indistintamente por personas de ambos géneros.<sup>760</sup>

En estrecha conexión con la igualdad intergenérica y con la comunidad de mujeres e hijos, el socratismo platónico cifra la constitución, organización y, sobre todo, la continuidad del Estado de la justicia en otra importante orientación estratégica: el control racional del proceso de reproducción zoológica —adjetivo más correcto que 'biológica'— de las clases presentes y activas en el nuevo orden político, en especial la de los/las filósofos/as-gobernantes. Es frecuente ver en esto a Sócrates y Platón casi como ganaderos y veterinarios de la política. Esa idea reductiva es propiciada, en parte, por la metáfora con la que se teje el discurso socrático-platónico, tan cercana al mundo pastoril. No sería descabellado reconocer, de manera discreta, tras ese lenguaje, la actitud de quienes se presentan acaso como los primeros planificadores sistemáticos de la acción comunitaria en sus expresiones de mayor calado social.

Desde esa predisposición, el socratismo platónico intenta una intervención racional y transformadora en la continuación de la especie, pues la unión desordenada de hombres y mujeres "sería sacrilegio, en un Estado de bienaventurados".<sup>761</sup> Por mucho que la comunidad de mujeres —que, claro está, al serlo, también lo es de hombres— y la programación ad hoc de uniones sexuales insurjan de manera escandalosa ante nuestra sensibilidad, no son medidas pensadas en propiciar ningún modo del libertinaje. Muy al contrario, el socratismo platonismo está convencido de que políticas como éstas —que no son del todo novedosas en el extenso y abigarrado orbe del Mediterráneo, durante la Antigüedad— introducen una racionalidad calculada y controlada en un proceso de suma importancia para la suerte de la especie y

<sup>759</sup> Cf. *ibid.* (*passim* 451e-456b), pp. 248-255.

<sup>760</sup> Cf. *ibid.* (460b), p. 262.

<sup>761</sup> *Ibid.* (456e), p. 259.

del proyecto de nuevo Estado justo, que no debe continuar siendo ciego y espontáneo.

También en eso, el socratismo platónico procura un justo medio entre racionalidad y deseo. Está consciente de que, en este campo, no está ante "necesidades geométricas sino eróticas", por lo que la irrenunciable asunción de lo racional debe proyectarse de manera específica, en el caso de la nueva organización política, en la realización de los impulsos sexuales. La comunidad de hombres y mujeres y la planificación nupcial tienen un sentido que se cifra en: 1. lograr el máximo número posible de individuos que encarnen la *kalokagathía*, esto es: la conjunción de belleza y bondad en una misma persona: "la coincidencia de que estén presentes en el alma bellos rasgos que también se hallan en la figura corporal y concuerdan y armonizan con aquéllos, por participar del mismo tipo...",<sup>762</sup> 2. ofrecer las condiciones que posibilite el ejercicio de un ideal del amor más determinado por la razón que el practicado comúnmente: un modo de la vida erótica guiado por la idea de que "el verdadero amor consiste, por naturaleza, en amar de forma moderada y armoniosa lo ordenado y bello",<sup>763</sup> 3. garantizar una procreación sostenida de personas con las mejores cualidades corporales y mentales y, en lo que hace a éstas, que estén dotadas de las virtudes intelectuales y morales que mejor se avengan con el Estado de la justicia y 4. impedir que los vínculos afectivos sobredeterminen la dinámica de la comunidad-Estado, por medio de la sobredeterminación de los individuos que la integran: cabría suponer que la realización programada de los planes de reproducción de los/las filósofos/as gobernantes —también de los demás sectores—, junto con la comunidad de hijos que desconocerán quiénes son sus padres hermanos y demás parientes, inducirá a todos a mirar más por las necesidades y fines del Estado que por los de los individuos, quienes crecerán en un ambiente social que ha superado la idea ordinaria de parentesco. Nada de lazos sentimentales que pongan en riesgo la racionalidad política, nada de nepotismos ni favoritismos ni vicios similares, nada de conmiseraciones alcahuetas ante la suerte de los conciudadanos y allegados políticos infractores de la ley o vulneradores del orden justo. Vista tan problemática propuesta desde esa perspectiva, se torna más fácil comprender el entusiasmo de Sócrates, cuando deja sentado como algo indiscutible "que el tener las mujeres en común y en común los hijos es el bien supremo."<sup>764</sup>

---

<sup>762</sup> *Ibid.* (402d), p. 177. Por cierto, en esa misma página, tanto Sócrates como Glaucón se encargan de dejar en claro su intuición de que esa combinación es en extremo difícil y que, en caso de que un cuerpo bello manifieste fallas en el alma no deberá ser amado, mientras que una alma buena —y, de ese modo, también bella— ínsita en un cuerpo no tan hermoso o incluso con algún defecto sí podrá ser aceptado con amor.

<sup>763</sup> *Ibid.* (403a), p. 178.

<sup>764</sup> *Ibid.* (457d), p. 258.

Lo antedicho permite entender por qué el socratismo platónico está pensando en racionalizar el proceso procreativo, mediante la organización de lo que da en llamar "matrimonios sagrados":<sup>765</sup> los que se acuerdan entre los mejores con las mejores, especialmente cuando se encuentran "en la flor de la vida" (a los 20 años de la mujer y los 30 del hombre), para que resulten en la conformación y continuidad de una "clase pura" de filósofos/as-gobernantes.<sup>766</sup> En paralelo se programarán y consumarán los matrimonios de los peores con las peores,<sup>767</sup> de manera que no traten de afectar el proceso procreativo de los mejores. En este terreno, no es admisible algo como un punto medio: algo como una mediocridad genésica. Al contrario, el socratismo platónico se esmera en asentar que cualquier presencia de 'impureza' en las uniones de quienes son considerados los mejores ética, política y aun físicamente, cualquier interferencia desde el mal o el vicio en "las procreaciones en común" —lo que supondría la posibilidad de hombres comunes fecundando a filósofas o filósofos engendrando en vientres de mujeres comunes— será considerada como "una profanación y una injusticia", sobre todo porque de ello resultará un fruto en completa discordancia con la racionalidad del Estado y con todas las prácticas y la simbólica sacrales que también sustentan a éste. En consecuencia, el Estado no sólo no está obligado a aceptar hijos que se le impongan de esa manera sino que, en todo caso, tiene ante sí la exigencia de desentenderse de ellos.<sup>768</sup>

Desde el punto de mira del socratismo platónico, la procreación es una responsabilidad de Estado a escala macro y micro. La totalidad del orden político debe garantizar una renovación constante de la especie humana, sobremanera en su variedad de especímenes justos de nacimiento. Igualmente, cada ciudadano —más que ninguno, aquellos que se han formado como su reserva política y moral constante: los/las filósofos/as-gobernantes— tiene que dar cumplimiento al imperativo de la reproducción de sí. Esto significa que se trata de una responsabilidad y una tarea que forma parte del régimen de vida de quien se consagra a la filosofía. Ello quiere decir, asimismo, que durante buena parte de sus vidas, los/las filósofos/as habrán de ceñirse a las severas normas prescritas en este campo, con todo lo que ello pueda implicar de satisfacciones y sacrificios. Pero no toda la vida de estas personas estará ceñida a tales obligaciones y constricciones. Una vez que hayan saldado su deuda con el Estado justo, "cuando las mujeres y los hombres abandonen la edad de procrear [—considera Sócrates—] los dejaremos libres de unirse con

---

<sup>765</sup> *Ibid.* (458e), p. 259.

<sup>766</sup> *Ibid.* (*passim* 460c-e), p. 262.

<sup>767</sup> *Cf. ibid.* (459d), p. 261.

<sup>768</sup> *Cf. ibid.* (*passim* 461a-b), p. 263.

quien quieran", lo que comporta un cambio en esa dimensión de su forma de vida, que en lo sucesivo deberá autorregularse, mediante los recursos éticos de que disponen quienes se hallen en esa situación. Ello, con una restricción que se daba por sobreentendida en las prescripciones vistas sobre esta materia: el incesto. Incluso en el momento en que será posible ejercer una sexualidad liberada del peso del Estado, se proscribía la unión del "varón con su hija y su madre, la de las hijas de sus hijos y las ascendientes de su madre" y también la de la mujer, con su hijo y con su padre y con sus descendientes y ascendientes." En cuanto al fruto que resulte de ello, el mandato socrático-platónico es implacable: no deberá ser alimentado; es decir: deberá ser abandonado y, así, condenado a morir.<sup>769</sup> Posibilidad que, por cierto, se aviene con la indicación que ya había dado Sócrates como de soslayo, sin detenerse a ofrecer mayores justificaciones, en el sentido de que no conviene criar a los hijos que resulten de las uniones de los peores hombres con las peores mujeres.<sup>770</sup> La severidad de esta postura del Sócrates platónico concuerda con la que ya había manifestado en el libro III de *República*, al proclamar que "se dejará morir a aquellos [ciudadanos] que estén mal constituidos físicamente y a los que tengan un alma perversa por naturaleza e incurable se les condenará a muerte."<sup>771</sup> Aunque también hay que decir —en descargo de la dureza de las mencionadas medidas de política social-sexual— que el socratismo platónico evidencia estar consciente de la eventualidad de que las coyundas entre los mejores —gente de estirpe áurea, según el Mito Fenicio— pueden traer al mundo descendientes de bajo potencial moral e intelectual, así como el apareamiento de los malos con las malas puede fructificar en hijos excelentes. En esos casos, habrá de aceptarse una 'movilidad ético-epistémica' de niños, de modo que quienes, pese a todo, han nacido con dotes para la vida filosófica y, con ello, para ser gobernantes, puedan recibir la educación que le toca y, viceversa, desciendan de nivel las criaturas que, pese a ser hijos de 'gente de oro', no están a la altura de las exigencias y responsabilidades que han de encarar sus ascendientes.<sup>772</sup>

Sócrates sabe que todo este asunto de la comunidad de hombres y mujeres y la de hijos es de los más graves del proyecto *República* y que "la disputa de sobre si [ello] es posible o no será grande".<sup>773</sup> Pero, lejos de arredrarse por esa conciencia se afana en proponer formas de realizar ambas comunidades. En lo que toca a las uniones programadas —y, como se habrá

<sup>769</sup> Cf. *ibid.* (passim 461b-c), p. 263.

<sup>770</sup> Cf. *ibid.* (459d), p. 261.

<sup>771</sup> *Ibid.* (410a), p. 188.

<sup>772</sup> Cf. *ibid.* (423c-d), p. 207.

<sup>773</sup> *Ibid.* (457d), p. 258.

observado, efímeras: no se contemplan aquí matrimonios duraderos ni divorcios ni nada afín a tales 'estados civiles'— anuncia que "instituiremos festivales en los cuales acoplaremos a las novias con los novios, así como sacrificios, y nuestros poetas deberán componer himnos adecuados a las bodas que se llevan a cabo." Con el fin de que todo parezca realmente aleatorio, que dé la impresión de que nadie interviene aposta en la formación de las parejas, "deberán hacerse ingeniosos sorteos". De esa manera, se inducirá a que "el mediocre culpe al azar de cada cópula". Asimismo, se les dará todas las facilidades a las parejas de los mejores, "para que de ellos se procrea la mayor cantidad posible de niños".<sup>774</sup>

Según se observa, la brillantez y efectividad teórica con que el socratismo platónico afronta otros asuntos de gran calado político y mayor dificultad epistémica, se echa en falta en la concepción y exposición de las medidas destinadas a instrumentar la política de reproducción sexual del nuevo Estado y a encarar sus problemáticas implicaciones eugenésicas, de notoria aunque primitiva 'manipulación genética'. Los 'juegos' tácticos que se acaban de referir, deplorablemente nimbados por la ya examinada mentira de Estado, en su versión más manipuladora y 'ocultista', no están a la altura de la gravedad y dificultad que signan a la propuesta de la comunidad de hombres, mujeres e hijos. Lo mismo cabe decir de las indicaciones de Sócrates relativas a la concreción de la comunidad de niños: "En lo que hace a los hijos de los mejores [...] serán llevados a una guardería junto a institutrices que habitarán en alguna parte del país separadamente del resto. En cuanto a los de los peores o a cualquiera de los otros que nazca defectuoso, serán escondidos en un lugar no mencionado ni manifiesto, como corresponde."<sup>775</sup> Aun cuando se entiende que el sentido de estas líneas estratégicas consiste en la lógica procura de una correspondencia entre la condición y características de las personas nacidas en el seno del nuevo orden político proyectado en *República* y el carácter justo y racional de éste, se echa de menos una verdadera fundamentación de la eugenesia o aristogenesia, más allá de su probable pertinencia táctica de cara a la estructuración del Estado más cercano a la perfección en este mundo. Esto hace pensar en la pertinencia de la advertencia que hace Rewe, en el sentido de que la eugenesia socrático-platónica, con su exclusión de niños según su procedencia 'de clase' y/o sus virtudes físicas e intelectuales, es un planteamiento áspero, rudo, pero no deriva del programa del socratismo platónico sobre la infancia en la nueva polis. Se trataría, más bien, de una

---

<sup>774</sup> *Ibid.* (*passim* 459e-460b), p. 261.

<sup>775</sup> *Ibid.* (460c), p. 262.

suerte de concesión a prácticas que se ejercían en la Atenas del siglo IV a. C.<sup>776</sup>

Más allá de la consignación de ese dato histórico, cabe dejar sentado que el discurso aristogenésico de *República* resulta deficiente —por no decir que nulo— asimismo en lo que hace a la consideración de los aspectos emocionales implicados en la separación de padres-madres e hijos y sus potenciales efectos en la educación de éstos y en el equilibrio psíquico de aquéllos, así como al examen de algo tan delicado como los riesgos —incluso potencialmente antieugenésicos— del incesto; pues, según el propio Sócrates platónico, en medio de la indistinción en lo tocante a las filiaciones de los varones y mujeres nacidos en la referida comunidad sexual, "la ley permitirá que hermanos y hermanas cohabiten, si el sorteo así lo decide y la Pitia lo aprueba".<sup>777</sup> También habría convenido, aparte de otros aspectos que se escapan a esta breve señalamiento crítico, tener en cuenta la realización de metas programáticas intermedias que hagan viable, sin demasiados traumatismos, el tránsito del matrimonio tradicional ateniense —tan seriamente vulnerado— a las comunidades de hombres, mujeres e hijos. Con fallas como las mencionadas no ha de extrañar que esta parte del proyecto *República* haya sido acaso de las que más fuertes e insistentes objeciones ha suscitado, desde muy antigua data. Ya Aristóteles, casi siempre discípulo díscolo y crítico de Platón, en el libro II de su *Política* se adelanta a formular acres impugnaciones, cuyos pormenores no son de obligado examen en estas líneas. Desde entonces, la copia de críticas no hace sino crecer, aunque no faltan las discretas omisiones de quienes prudente y justificadamente evitan caer en anacronismo, a la hora de enrostrar tan difíciles y abigarradamente complejas concreciones del socratismo platónico. Pero, aun a riesgo de observar el pasado tras cristales pulidos en nuestro presente, es difícil resistirse a la tentación de dejar sentado que, con base en los valores más estimables de nuestro tiempo, esa parte de la política socrático-platónica resulta por completo inaceptable, aunque se imponga con más fuerza la comprensión sobre la condena. Hay que entender que Sócrates, Platón, Aristóteles y todos los demás grandes pensadores antiguos constituyen sus propios *ethé* en el crisol del esteticismo y la axiología de las sociedades en que vivieron. No es fácil oponerse a eso, ni siquiera para gente tan lúcida y de tanto poder moral como ellos.

Por último, una breve consideración sobre el papel de la ley en el proyecto *República*. A este respecto, cabe registrar una tesis inevitable: el socratismo platónico cifra la solidez y vigor del orden político justo que

<sup>776</sup> Cf. C. D. C. Rewe, *op. cit.*, pp. 215-216.

<sup>777</sup> Platón, *República* (461e), p. 264.



concibe y trata de impulsar en lo que estima sus dos fundamentos supremos: la Justicia absoluta, que el demiurgo político —el/la filósofo/a— trata de reproducir en el mundo a imagen y semejanza de su obsoltez y su idealidad, y el ethos de quien es capaz de granjearse y vivir la experiencia de la verdad y acceder así al espectáculo del Estado justo perfecto, eidético. En términos fácticos, es el ethos de los miembros de la comunidad lo que garantiza su carácter en verdad justo. Esta idea implica un supuesto básico: las personas dotadas de un ethos bien formado, realmente autónomo y justo a toda prueba, pueden actuar siempre con justicia, sin que sobre ellas opere en puridad ninguna determinación heterónoma; esto haría virtualmente innecesaria la ley en el despliegue de la dinámica política de la comunidad-Estado. Para Sócrates, la necesidad de médicos y jueces —curadores del cuerpo y de alma, respectivamente— denota el "fracaso de una educación pública viciosa y vergonzosa".<sup>778</sup> Esto explica la escasa importancia que en *República* se concede a los asuntos relacionados con la ley y las instancias judiciales, en contraste con lo que sucederá en el otro gran diálogo político de Platón: *Leyes*. Con todo, en la obra objeto de este análisis, las referencias normativas tienen una presencia mayor de lo que aparenta, tanto en su forma de prescripciones pragmáticas, preceptivas de cariz teórico e indicaciones táctico-estratégicas, como en la de ley propiamente dicha.

*República* muestra un talante en apariencia desdeñoso ante las posibilidades de la ley como reguladora de conductas personales y de relaciones sociales. Por ejemplo, cierto pasaje del libro IV, podría interpretarse como una impugnación implícita a la propensión de políticos y jueces a menospreciar la prioridad del ethos en la conducta personal y comunitaria y, por ende, a ilusionarse con la pretensión de que basta proclamar normas legales, para garantizar un orden político justo y ordenado. Es el momento del diálogo en el que Sócrates se refiere a actos como que "los más jóvenes callen frente a los más ancianos, cuando corresponde, les cedan el asiento y permanezcan ellos de pie; el cuidado de sus padres, el pelo bien cortado y lo mismo la ropa, el calzado y el porte del cuerpo en su conjunto etc.", para concluir que "sería ingenuo legislar sobre estas cosas: en ninguna parte se hace y, si fueran legisladas, ni la palabra escrita ni la oral las harían perdurar."<sup>779</sup> Si en esas líneas Sócrates se muestra comedido en su crítica, su actitud de descontento ante el fenómeno en cuestión y la intensidad de su rechazo se torna casi explosiva, cuando se refiere a falsos estadistas, a los que caracteriza como gente de "la más encantadora de todas, en cuanto legislan sobre minucias como las que hemos descrito [las que se acaban de reproducir]

<sup>778</sup> *Ibid.* (405a-b), p. 181.

<sup>779</sup> *Ibid.* (425b), pp. 209-210.

y las corrigen continuamente, en la creencia de que puede hallarse un límite a los fraudes que se cometen en los contratos y en las demás cosas que he mencionado; sin advertir que, de hecho, es como si cortaran las cabezas de la Hidra."<sup>780</sup>

Ahora bien, nada autoriza a inferir de expresiones como las citadas que el socratismo platónico descarta por completo la promulgación y consiguiente aplicación de leyes en un Estado de justicia plena. Lo que sí está claro es la negativa socrático-platónica a los mencionados excesos en punto a regulación heterónoma de prácticas sociales e individuales, hasta el punto de poner en cuestión la pertinencia de una actividad legislativa, al menos de parte del buen político, que en último término habrá de ser filósofo. En opinión de Sócrates, no sería correcto que "el verdadero legislador debiera ocuparse de leyes o de una organización política de semejante especie, ni en un Estado bien gobernado ni en uno mal gobernado." Ello, porque, en el primer caso, "sería ineficaz y no ayudaría en nada" y, en el segundo, porque sus disposiciones y prescripciones resultarían fácilmente identificables y manipulables por cualquier tramposo o potencial transgresor que conozca las costumbres vigentes en la sociedad.<sup>781</sup> Ello no obsta para reservarle un lugar a la ley junto al ethos bien constituido. De ahí que, el primer acto indefectiblemente político con el que da comienzo la existencia misma de la nueva *politeía* justa sea la promulgación de sus primeras ordenanzas, por parte del propio Apolo, deidad de la ley. De ahí, también, que en las páginas de *República* menudeen alusiones circunstanciales pero notorias a cierta eficacia política esperable de la aplicación de determinadas leyes, como cuando el filósofo asegura que los ciudadanos de la nueva polis justa "mantendrán la paz entre sí gracias a las leyes".<sup>782</sup> En fin, aun cuando en el proyecto político aquí examinado no se presenta una reflexión sistemática acerca de las características y alcances de la ley en el orden político más justo, queda claro cuando menos que siempre "es aliada de todos cuantos viven en [ese] Estado",<sup>783</sup> cosa nada desdeñable.

Acaso por la condición sacra que, en último término, tengan las leyes justas —las que regulen con pertinencia la vida privada y colectiva en el Estado justo— el socratismo platónico está dispuesto a aceptar una presencia colateral a la ley, alrededor del eje de la eticidad de los ciudadanos. Por eso, el filósofo prescribirá disposiciones como ésta: "Si los gobernantes son dignos de tal nombre y lo mismo que ellos, los auxiliares, estarán dispuestos unos a hacer lo que se les ordene y otros a ordenar, obedeciendo las leyes e

---

<sup>780</sup> *Ibid.* (426e), p. 212.

<sup>781</sup> *Cf. ibid.* (*passim* 427a), pp. 212-213.

<sup>782</sup> *Ibid.* (465b), p. 269.

<sup>783</sup> *Ibid.* (590e), p. 454.

imitándolas en cuantas prescripciones les encomendamos que hagan."<sup>784</sup> Esa condición colateral o coadyuvante de la ley, de cara al ethos, se observa con claridad, por ejemplo, cuando Sócrates se refiere a ella como factor de represión de deseos inconfesables.<sup>785</sup> Algo análogo puede afirmarse de los jueces y su función en la nueva comunidad-Estado: en general es mejor que no se necesite nunca del concurso de jueces en la vida del ciudadano de dicho orden político justo, pero como de todos modos hay situaciones en la dinámica de la polis que requieren la intervención de aquéllos, lo que procede es garantizar que esté bien educado, que tenga una edad avanzada —con un gran conocimiento directo de la injusticia, sin darle cabida en su propia alma— y no sea un corrupto: un equivalente, en el plano moral, al enfermo en el plano médico-fisiológico.<sup>786</sup> En definitiva, la figura del juez bueno y sabio encaja bien con el orden político de la justicia plena, por lo que podrá efectuar una positiva función, en medio de una ciudadanía con la mejor dotación ética.

Después de todo este recorrido por los amplios dominios de lo ideado por el socratismo platónico, para convertir en una realidad fáctica la ciudad más justa posible entre los mortales, resulta más que obvio que el proyecto *República* fue concebido con esa intención práctico-pragmática. Habría sido absurdo dedicar tanta creatividad y tan variados recursos expresivos, tan sólo para dar a leer algo que a lo más fuese un invención ilusoria.

---

<sup>784</sup> Cf. *ibid.* (458c), p. 259.

<sup>785</sup> Cf. *ibid.* (571b), p. 571.

<sup>786</sup> Cf. *ibid.* (408e-409b), p. 187.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Annas, Julia, *An Introduction to Platon's Republic*, Oxford, Claredon Press, 1981.

Antifonte, "Sobre la verdad", en *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, int., trad. y not. de Antonio Melero Bellido, Madrid, Gredos, 1996.

Aristóteles, *Metafísica*, int., trad. y not. de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.

Aristóteles, "Política", en *Obras*, trad. y est. prelim. de Francisco de P. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1982.

Aristóteles, *Retórica*, introd., trad. y not. de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1990.

Aristóxeno de Tarento, "Elementa harmonices", en José Ramón Arana Marcos, *Platón. Doctrinas no escritas (Antología)*, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1998.

Bilbeny, Norbert, *Sócrates. El saber como ética*, Barcelona, Península, 1998.

Blackburn, Simon, *Plato's Republic*, Nueva York, Grove Press, 2007.

Canfora, Luciano, *El mundo de Atenas*, trad. de Edgardo Dobry, Barcelona, Anagrama, 2014.

Cappelletti, Ángel J., *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, Caracas, Monte Ávila, 1969.

Colli, Giorgio, *Platón político*, trad. de Jordi Raventós, México, Sexto Piso, 2011.

Cornford, Francis MacDonald, *La teoría platónica del conocimiento*, trad. de Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto, Barcelona, Paidós, 2007.

Figuerola León, Carolina, "Igualdad de hombres y mujeres en la Calípolis platónica", *Historias del Orbis Terrarum*, núm. 10, Santiago de Chile, Comité Editorial de Estudios Clásicos, 2013.

Flores Farfán, Leticia, *En el espejo de tus pupilas. Ensayos sobre la alteridad en la Grecia antigua*, México, Editarte, 2011.

González Suárez, Amalia, *Lo femenino en Platón* (Tesis doctoral), Madrid, Universidad Complutense, 2002.

Havelock, Eric A., *Prefacio a Platón*, s/t, Madrid, Visor, 1994.

Hernández de la Fuente, David, "Mediador con lo divino. Un estudio sobre Pitágoras", en *Vidas de Pitágoras*, Girona (España), Atalanta, 2011.

Hussey, Edward, "La época de los sofistas", en E. Hussey, John Burnet y Gregory Vlastos, *Los sofistas y Sócrates*, selec. y not. prelim. de Alberto Vargas, México, UAM-I, 1991.

Jaeger, Werner, *Paideía: Los ideales de la cultura griega*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, FCE, 1957.

Jámblico de Calcis, "Sobre la vida de Pitágoras" (*passim* 6, 7, 8), en David Hernández de la Fuente, *Vidas de Pitágoras*, Girona (España), Atalanta, 2011.

Jenofonte, "Recuerdos de Sócrates", en *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, int., trad. y not. de Juan Zaragoza, Madrid, Gredos, 1993.

Krämer, Hans, *Platón y los fundamentos de la metafísica*, trad. de Ángel J. Cappelletti y Alberto Rosales, Caracas, Monte Ávila, 1996.

Lacks, André, *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*, trad. de Nicole Ooms, México, UNAM, 2007.

Laercio, Diógenes, *Vida de los filósofos ilustres*, trad., introd. y notas de Carlos García Gual, Madrid, Alianza, col. Clásicos de Grecia y Roma, Biblioteca Temática núm. 8289, 2007.

Loroux, Nicole, *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la "ciudad clásica"*, trad. de Sara Vasallo, Madrid, Katz, 2012.

Ludwig, Paul W., "Eros in the *Republic*", en G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Berkeley, Cambridge University Press, 3a. reimp., 2010.

Manoson, S. Sarah, *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2000.

Méndez Aguirre, Víctor Hugo, "Axiotea en Calípolis (Las mujeres en la *República* de Platón)", *Diadoke*, núm. 1-2, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2005.

Méndez Aguirre, Víctor Hugo, *El modo de vida idóneo en la República de Platón*, México, IIFL (UNAM), 2008.

Moreau, Joseph, *Platon devant les sophistes*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

Padilla Longoria, María Teresa, *La filosofía como dialéctica. El modelo dialógico del filosofar socrático-platónico*, Saarbrücken (Alemania), Editorial Académica Española, 2012.

Platón, "Apología de Sócrates", en *Diálogos*, vol. I, int. gen. de Emilio Lledó Íñigo, trad. y not. de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Madrid, Gredos, 1981.

Platón, "Carta VII", en *Diálogos*, vol. VII, introd., trad. y not. de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Madrid, Gredos, 1992.

Platón, "Banquete", en *Diálogos*, vol. III, trad., introd. y not. de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1986.

Platón, "Cratilo", en *Diálogos*, vol. II, introd., trad. y not. de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, E. J. Olivieri y J. L. Calvo, Madrid, Gredos, 1983.

Platón, "Eutidemo", en *Diálogos*, vol. II, introd., trad. y not. de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, E. J. Olivieri y J. L. Calvo, Madrid, Gredos, 1983.

Platón, "Gorgias", en *Diálogos*, vol. II, introd., trad. y not. de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, E. J. Olivieri y J. L. Calvo, Madrid, Gredos, 1983.

Platón, "Menéxeno", en *Diálogos*, vol. II, introd., trad. y not. de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, E. J. Olivieri y J. L. Calvo, Madrid, Gredos, 1983.

Platón, "Parménides", en *Diálogos*, vol. V, trad., introd. y not. de Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 1988

Platón, "Político", en *Diálogos*, vol. V, trad., introd. y not. de Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 1988.

Platón, "Protágoras", en *Diálogos*, vol. I, int. gen. de Emilio Lledó Íñigo, trad. y not. de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Madrid, Gredos, 1981.

Platón, *República*, int., trad. y notas de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986.

Platón, *La república*, int., trad. y not. de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 3a. ed., 2000.

Platón, *La Republique*, trad., int. y not. de Robert Baccou, París, Flammarion, 1966.

Platón, *The Republic*, trad., int. y not. de Allan Bloom, Nueva York, Basic Books, 2a. ed. 1991.

Platón, "Teeteto", en *Diálogos*, vol. V, trad., introd. y not. de Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 1988.

Platón, "Timeo", *Diálogos*, vol. VI, trad., introd y not. de María Ángeles Durán y Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1992.

Plotino, "Del bien primario y de los otros bienes", en *Enéadas I-II*, introd., trad. y not. de Jesús Igal, Madrid, Gredos, 2002.



Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. de E. Leodel, Buenos Aires, Paidós, 1957.

Plutarco, "A un gobernante falto de instrucción", en *Consejos a los políticos para gobernar bien*, trad. de José García López, Madrid, Siruela, 2009.

Porfirio de Tiro, "Vida de Pitágoras", en D. Hernández de la Fuente, *Vidas de Pitágoras*, , Girona (España), Atalanta, col. Memoria Mundi, núm. 59, 2011.

Proclo, *Commentaire sur la République*, v. II, trad. y not. de A. J. Festugière, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

Proclo, "In Parmenidem", en José Ramón Arana Marcos, *Platón. Doctrinas no escritas (Antología)*, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1998.

Reale, Giovanni, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, trad. de Roberto Heraldo Bernet, Barcelona, Herder, 2a. ed., 2002.

Rewe, C. D. C., *The Philosopher-King. The argument of Plato's Republic*, Indianápolis - Cambridge, Hackett Publishing Co., 1a. reimp., 2006.

Ross, David, *Teoría de las Ideas de Platón*, trad. de José Luis Díez, Madrid, Cátedra, 1986.

Rowe, Christopher, "The Place of *Republic* in Plato's Political Thought", en G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Berkeley, Cambridge University Press, 3a. reimp., 2010.

Schofield, Malcolm, "The Noble Lie", en G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Berkeley, Cambridge University Press, 3a. reimp., 2010.

Solana, José, *Protágoras. Dissoi Logoi. Textos relativistas*, Madrid, Akal, 1996,

Solana, José, "Sócrates y la democracia ateniense: otra lectura del *Critón*", *Méthexis*, núm. XI, 1998.

Spaermann, Robert, "Die Philosophenkönige", en Otfried Höffe (ed.), *Politeia*, Berlín, Akademie, 1975.

Strauss, Leo, *Estudios de filosofía política platónica*, trad. de Amelia Aguado, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.

Strauss, Leo, "Sobre la *República* de Platón", en *La ciudad y el hombre*, trad. de Leonel Livchits, Buenos Aires, Katz, 2006.

Vegetti, Mario, *Quince lecciones sobre Platón*, trad. de Miguel Salazar, Madrid, Gredos, 2012.

Vlastos, Gregory, "La paradoja de Sócrates", en Edward Hussey, John Burnet y Gregory Vlastos, *Los sofistas y Sócrates*, selec. y not. prelim. de Alberto Vargas, México, UAM-I, 1991.

Vlastos, Gregory, "The Historical Socrates and Athenian Democracy", *Political Theory*, núm. 4, nov. de 1983.

VV. AA., *Los filósofos presocráticos*, vol. I, trad., introd. y notas de Conrado Eggers Lan y Victoria Juliá, Buenos Aires, Planeta - Agostini, 1998.