

01058

9
25

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

ESCATOLOGIA y MODO DE VIDA
EN LA REPUBLICA DE PLATON

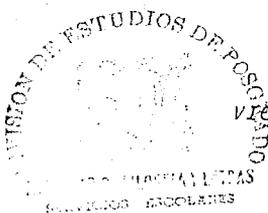
T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL TITULO DE

MAESTRO EN FILOSOFIA

PRESENTA

VICTOR HUGO MENDEZ AGUIRRE



**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

1993



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 está 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.

C O N T E N I D O

INTRODUCCION

VI

I. FILOSOFIA y MODO DE VIDA

1. <i>El problema central de la <u>República</u>: determinar el modo de vida idóneo</i>	1
2. <i>El ideal cívico de Excelencia</i>	6
3. <i>El ideal egoísta o agonístico de excelencia</i>	11
3. 1. <i>El sistema egoísta o agonístico de valores</i>	11
3. 2. <i>La fundamentación "natural" de la moralidad egoísta o agonística</i>	18
3. 3. <i>Religión e inmoralidad</i>	25

II. MORALIDAD, NATURALEZA y PERFECCION

1. <i>Labilidad y perfectibilidad de la naturaleza humana</i>	31
2. <i>Naturaleza y deformidad</i>	41
2. 1. <i>Naturaleza, realidad y bien</i>	41
2. 2. <i>Teología natural</i>	45
2. 3. <i>Fundamentación "natural" de la moralidad y deformidad</i>	48

3. <i>Justicia y naturaleza social del ser humano</i>	52
4. <i>Perfección</i>	58
4. 1. <i>Justicia, deformidad y conocimiento</i>	58
4. 2. <i>Perfección social e individual</i>	63

III. MORALIDAD y FELICIDAD

1. <i>El <u>eudemonismo</u> de las éticas griegas</i>	67
2. <i>La ecuación "justicia = felicidad"</i>	72
2. 1. <i>El argumento de la función específica</i>	72
2. 2. <i>El argumento político</i>	74
2. 3. <i>El argumento psicológico</i>	81
2. 4. <i>El argumento metafísico</i>	84
2. 5. <i>Los argumentos mixtos: deformidad y satisfacción integral</i>	91

IV. MORALIDAD y ESCATOLOGIA

1. <i>La inmortalidad del alma</i>	98
2. <i>Moralidad, destino ultraterreno y metempsicosis</i>	102

V. ESCATOLOGIA y UTOPIA

1. <i>La ciudad justa como proyecto utópico</i>	112
2. <i>Escatología y moralidad guerrera</i>	127
2. 1. <i>Formación física e intelectual de los guerreros</i>	127
2. 2. <i>Privilegios y aptitudes marciales</i>	133
2. 3. <i>Fundamentación escatológica de la moralidad guerrera</i>	140
3. <i>Escatología y moralidad popular</i>	147
<i>EPILOGO</i>	156
<i>BIBLIOGRAFIA</i>	159

I N T R O D U C C I O N

El propósito de este trabajo es reconstruir el proyecto platónico de fundamentación de una ética restrictiva o cooperativa que reconoce como virtud cardinal a la justicia y ponderar el lugar de la escatología dentro de él. En particular, pretendo demostrar que el Sócrates que diseña en la República los planos de una sociedad perfecta o justa decreta que si ésta existiera, las bases principales de la moralidad de su pueblo tendrían que ser sus expectativas escatológicas.

Entiendo por "escatología" o "necrología" platónicas el conjunto de doctrinas y creencias de acuerdo con las cuales el alma es inmortal y es retribuida en ultratumba en función de su moralidad, esto es, la convicción de que después de muertos los virtuosos son felices mientras que los viciosos son desgraciados. Los términos "moral", "moralidad" y "ética" los empleo para aludir a los modos de vivir adoptados por los seres humanos, a sus hábitos, costumbres, usos, normas y sistemas de valores -si bien "ética" no siempre es sinónimo de "moral" puesto que eventualmente remite a la disciplina teórica que llamamos "filosofía moral".

El primer capítulo de la tesis está dedicado a mostrar que Platón se ocupa particularmente en determinar cuál es el modo de vida idóneo porque sus contemporáneos vivían en una situación de "confusión valorativa" que les impedía coincidir al respecto de

cuáles eran las virtudes propias de un ser humano excelente. Por una parte, la Atenas clásica acunó una tradición según la cual el ciudadano debe ser justo porque así lo decretan los dioses y porque la justicia es la virtud cívica por antonomasia; por otra parte, esta sociedad registró también una concepción del mundo de acuerdo con la cual el provecho y la felicidad sonríen a los inicuos, por lo que "por naturaleza" los hombres tienden a la injusticia y ésta es la máxima virtud. Ante tal perspectiva, el autor de la República se propone criticar este ideal de vida y ofrecer una fundamentación sólida de aquél.

En los capítulos segundo, tercero y cuarto señalo que Platón sostiene que los hombres y las mujeres deben ser justos ya que así implantan el orden de lo real y de lo divino en sus propias vidas, siguen y satisfacen los reclamos de la verdadera naturaleza, se divinizan, se perfeccionan, son felices y reciben la retribución de sus actos en este mundo y después de que hayan muerto. Tales razones motivan de diferentes maneras a las distintas personas. Los griegos de la época clásica habían experimentado que el mortal común no se dejaba persuadir fácilmente por argumentos como éstos. Al menos las versiones que los antecedieron aducidas por no pocos pensadores presocráticos no habían influenciado mayormente la moralidad de sus destinatarios. Platón, por ende, asume que los hombres y las mujeres que dominados por lo que de racional y divino existe en ellos fueran virtuosos, representarían una minoría dentro de los muros de cada polis;

reconoce que la fundamentación de la moral popular no puede depender del conocimiento, sino que debe ser accesible a los individuos menos lúcidos, a los que jamás podrán contemplar el universo de las Ideas, a los que han de conducirse por sus opiniones y deseos. Por tal razón en el último capítulo del presente escrito definiendo la tesis de que el autor de la primera gran utopía de Occidente postula que el recurso principal del que se han de servir los gobernantes para que sus súbditos sean justos es obligarlos a creer que su destino ultraterreno depende de su moral.

Considero que el tema que abordo en mi trabajo se justifica porque recientemente han aparecido diversas monografías sobre la República que minimizan la importancia de la escatología dentro de la filosofía política y moral del precursor del pensamiento de corte utópico, y porque existe una tendencia no del todo acertada a reducir la ética platónica a un mero intelectualismo que soslaya las dimensiones viscerales, pragmáticas y hedonistas que son características de los planteamientos de algunos diálogos.

Por último, he de precisar algunos detalles respecto a cómo manejo los conceptos, las citas textuales y las referencias.

He de reconocer que empleo muy libremente algunos términos. Por ejemplo, "escatología", el logos de lo último, es una palabra que describe más exactamente algunas concepciones cristianas sobre la muerte que las de un filósofo que postula que las almas no tienen un destino final puesto que transmigran constantemente de cuerpo en cuerpo. Otro ejemplo de uso patentemente equívoco de

los conceptos es cuando califico de "egoísta" la tesis según la cual la injusticia es la máxima virtud desde que es la conducta más provechosa para uno mismo. El egoísmo puede ser entendido como la virtud de cuidarse a uno mismo. Desde esta óptica Sócrates es el prototipo del filósofo egoísta. Sin embargo, los platonistas anteriores han impuesto la costumbre de denominar "egoístas" las tesis de los defensores de la injusticia antes que las de Sócrates. En casos como éstos, ante la disyuntiva de respetar los significados de los conceptos o adherirme a los usos equivocados de algunos lectores de los diálogos, he optado por lo último.

Sé que Calimaco diría que una tesis larga es un mal largo. Sin embargo, en la mía, me detengo a reconstruir el diálogo de Sócrates con las teorías circulantes entre los personajes que residen en los diálogos y en la Grecia clásica, porque estimo que únicamente rescatando el contexto que engendró a la República es factible aproximarse a comprender las problemáticas a las que ahí se intenta dar respuesta. Prefiero abultar las citas a perder la perspectiva de las ideas y las mentalidades que circulaban entre los contemporáneos de Pericles. También he de señalar que eventualmente cito a escritores clásicos en un idioma diferente al español porque no siempre encontré traducciones a nuestro idioma lo suficientemente completas como para que pudiera servirme de ellas con la confianza de estar citando al autor en particular y no a su traductor.

I. FILOSOFIA Y MODO DE VIDA

1. El problema central de la República: determinar el modo de vida idóneo

La República es uno de los tratados más voluminosos de Platón. La amplitud de los temas examinados en esta obra no es menor que la de sus líneas. La metafísica, la epistemología, la psicología y las matemáticas son algunas de las disciplinas exploradas ahí. Pero indiscutiblemente los problemas éticos y políticos constituyen los hilos conductores de este diálogo. Casi al inicio de la discusión, Sócrates advierte a sus interlocutores, y en especial a Trasímaco, que el tema de que se ocupan "...no es algo baladí, sino la norma con arreglo a la cual hemos de vivir..." (352 d).¹ Todo el diálogo sobre la justicia se aboca a solucionar este problema, a determinar cómo debería comportarse y ser un hombre bueno (ἀνὴρ ἀγαθός), un griego que fuera a la vez bello y bueno (καλὸς κἀγαθός). Nettleship comenta al respecto que la República "...is a book about human life and the human soul or human nature, and the real question in it is, as Plato says, how to live best".²

¹ Platón, La República. Intr. tr. y notas Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, 1971. En todas las citas textuales de la República uso esta traducción.

² Nettleship, Richard Lewis, Lectures on the Republic of Plato. London, Macmillan & CO LTD, 1962, second edition, p. 5.

Es verdad que filósofos de todas las épocas y latitudes han reflexionado acerca del problema del modo de vida idóneo. Sin embargo, resulta ligeramente desconcertante que los protagonistas de la República discutan cómo se debe vivir y cuáles son los rasgos que distinguen a los seres humanos "buenos". Los personajes platónicos se formulan tales cuestionamientos porque la sociedad que los engendró registró un fenómeno que más bien parecería ser propio de la condición actual que de la época "clásica" del mundo occidental: el contemporáneo de Sócrates carecía de un polo ético - como lo fue alguna vez el decálogo para los cristianos o los juicios, la sharia para los musulmanes o el ahimsa para algunos hindúes - que orientara cotidianamente su brújula moral.

MacIntyre considera que a lo largo de su época clásica Grecia experimentó un estado de incoherencia general en el uso del lenguaje valorativo.³ Y lo cierto es que el término más enfático para valorar a un hombre de los de aquel entonces, ἀγαθός, era predicado por los conciudadanos de Sófocles a los tipos humanos más disímiles.⁴ Adkins se percató de que el empleo de la palabra "virtud" entre los contemporáneos de Sócrates y de los so-

³ Cfr. MacIntyre, Alasdair, After virtue. A study in moral theory. London, Duckworth, 1982, p. 123.

⁴ Cfr. Adkins, Arthur W. H., Merit and Responsibility: A Study in Greek Values. Oxford, Clarendon Press, 1960, *passim*.

La polémica entre los griegos acerca de qué significa el término ἀγαθός se aprecia sobre todo en el Banquete de Jenonte y en el Filoctetes de Sófocles (Cfr. Obras completas de Jenonte: Recuerdos de Sócrates, Banquete y Apología. Intr. Tr. y notas Juan David García Bacca. México, UNAM, 1946 y Sófocles, Tragedias. T. III. Ayante, Filoctetes, Las traquinias. Texto rev. y Tr. Ignacio Errandonea. Barcelona, Alma Mater, 1968, *passim*).

listas resultaba notablemente "complejo y confuso".⁵ José Lasso de la Vega por su parte observa que a lo largo de su historia la cultura griega engendró una variada gama de personalidades prototípicas.⁶

Platón fue peculiarmente sensible a los acontecimientos de su época, y en algún sentido su obra es un barómetro que permite medir la presión de su sociedad. Esto no tanto porque los diálogos estén protagonizados por personajes cuya existencia histórica se puede constatar en la mayoría de los casos, como porque el autor de la República se preocupó por precisar cuáles eran las concepciones en boga entre sus coterráneos. En este diálogo Platón recomienda a Glaucón y Adimanto que reconstruyan la mentalidad de sus contemporáneos, que ofrezcan un panorama de todo lo que éstos dicen (λέγουσιν , φασιν , 358 c, 358 e, 364 a) al respecto de la vida idónea y de la virtud humana.

¿Diseñaron los griegos algún experimento crucial que les permitiera aquilatar las bondades de los proyectos existenciales y/o políticos alternativos? Sin lugar a dudas sí lo hicieron. Acorde con el eudemonismo que permeaba las reflexiones morales de los helenos, Platón reconoció que la meta de la vida del mortal común era la felicidad. ¿Qué entendían los griegos por este concepto?

⁵ Cfr. Adkins, A. W. H. "ἡ ἀρετή, τέχνη, Democracy, and Sophists: Protagoras 316 b - 328 d", The Journal of Hellenic Studies, Volume XCIII, 1973, p. 4.

⁶ Cfr. Lasso de la Vega José. Ideales de la formación griega, Madrid, Ediciones Rialp, 1966, pp. 63 - 64.

Los conciudadanos de Eurípides asociaban la felicidad con el placer y la gratificación. Y para ellos el placer era fundamentalmente una cuestión epidérmica y gástrica (Cfr. 403 a y 612 a). La satisfacción de los apetitos concupiscibles era considerada por los pobladores de la República condición necesaria pero no suficiente de la felicidad. ¿Por qué? Porque los interlocutores de Sócrates no pensaban que se pudiera ser feliz sin detentar una posición socio-económica preeminente. Adimanto manifiesta que todos aspiran a ser como aquellos que

...adquieren tierras y se construyen casas bellas y espaciales, y se proveen del ajuar acomodado a ellas y ofrecen a los dioses sacrificios por su cuenta, reciben huéspedes, y poseen además los bienes que tú decías: oro y plata, y todos aquellos que la opinión atribuye a los que nacieron para ser felices (419 a).

Parece que el grueso de los ciudadanos de los Estados platónico y ateniense pensaba que la vida más feliz sería aquella que aportara más provecho, utilidad o ventaja. Y precisamente lo que discuten los personajes de la República es si las concepciones populares sobre la felicidad y la utilidad son correctas y cuál es el método adecuado para conquistar la felicidad. Y mientras que algunos actores del drama platónico postulan que el egoísmo y la injusticia son superlativamente gratos y ventajosos, otros se muestran convencidos de que la forma más segura de acceder a la felicidad consiste en el respeto del conjunto de virtudes cooperativas o restrictivas que tienen por eje la justicia. Sócrates mismo confiesa que tanto él como Glaucón y Adimanto se dedican a investigar cuál es "...la relación que guardan la justicia pura y la injusticia pura con la felicidad o infelicidad del individuo.

De este modo seguiremos o bien el camino de la injusticia, o por el contrario, el de la justicia..." (545 a). Líneas antes el Sócrates platónico habla precisado que el diálogo que entablaba con Trasímaco era acerca del "...curso de la vida que cada uno de nosotros debe seguir, con el fin de vivir la existencia que pueda sernos más provechosa" (344 d - e).⁷

⁷ Actualmente existen filosofías de tipo utilitarario que defienden una versión de "ética del interés" que persigue: promover el bien y evitar el mal general. Pero algunos filólogos italianos entienden por "ética del interés" la moral que persigue el bienestar individual a toda costa. Aquí sigo la segunda definición. Y de hecho la literatura griega del siglo V a. C. abunda en ejemplos que atestiguan que los hombres de aquel entonces consideraban que el criterio mediante el cual se debía actuar era el de la utilidad. Esto es evidente sobre todo en la obra de Tucídides, cuyo testimonio quizá sea el más confiable para reconstruir la mentalidad ateniense del siglo V A. C. desde que precisa que en su obra intentó reproducir los discursos que escuchó lo más fielmente posible (Cfr. Thucydides, History of the Peloponnesian war, Cambridge, Harvard University Press/London, William Heinemann LTD, 1969, I. XXII; I. LXXVI; V. XCII - XCIII).

La "ética del interés" fue defendida sobre todo por sofistas como Antifonte, quien postulaba que se debía vivir de la manera más provechosa posible (Cfr. Antifonte, Intorno alla verita, fr. 44, Col. I, 15, en Sofisti. Testimonianza e frammenti, T. IV. Antifonte, Crizia. Intr. Tr. e commento. Antonio Battezzozzo y Mario Untersteiner. Firenze, "La nuova Italia" Editrice, 1967). De Carli observa que la moral del provecho está documentada en prácticamente toda la obra de Aristófanes (Cfr. De Carli, Edoardo Aristofane e la sofistica. Firenze, "La nuova Italia" Editrice, 1971, pp. 40 - 60). De Romilly junto con Barker detectan que el acendrado individualismo de la ética de la utilidad flotaba en el aire ateniense (Cfr. De Romilly, Jaqueline, Les grandes sophistes dans l'Athènes de Périclès, Paris, Editions de Fallois, 1988, p. 164. y Barker, Ernest, Greek Political Theory. Plato and his predecessors. London, Methuen & CO. LTD., 1977, fifth edition, p. 172). Incluso De Romilly se inclina a creer que los conceptos vertidos por los personajes de la República, en especial por Trasímaco, reflejan los que circulaban entre los ilustrados de Atenas (Cfr. De Romilly, Jaqueline, op. cit., p. 165).

2. El ideal cívico de excelencia

En uno de los episodios del libro primero de la República Sócrates y Polemarco discuten qué es la justicia. A pesar de sus divergencias de opinión ambos concuerdan en que ésta "...es la perfección [o virtud] de los hombres" (ἄνθρωπιεία ἀρετῆς 335 c); y coinciden en que "...son los buenos (ἀγαθοὶ) los que son justos e incapaces de cometer injusticia" (334 d). ¿De dónde surge esta ecuación "bueno=justo=virtuoso"? De un ideal tradicional de excelencia humana, fundamentado, entre otras cosas, en el reconocimiento que las sociedades clásicas tributaban a los ciudadanos virtuosos, pero sobre todo, en una vertiente de la teología griega arcaica y clásica.⁸ De hecho, Platón encomienda a dos persona-

⁸ Contamos con diversos testimonios que permiten inferir que existió una tradición griega según la cual una de las principales características del varón excelente, del ἀγαθός, consistía en ser justo.

Aristóteles, por ejemplo, considera que la justicia es la "virtud perfecta" porque "...produce y protege la felicidad y sus elementos en la comunidad política" (Aristóteles, Ética nicomaquea, Tr. Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1954, V. 1129 b 17 - 19). El estagirita añade que "...la justicia nos parece a menudo ser la mejor de las virtudes; y ni la estrella de la tarde ni el lucero del alba son tan maravillosos. Lo cual decimos con aquel proverbio: En la justicia está toda la virtud en compendio" (Ibid., V. 1129 b 28 - 30). Nada menos que Aristóteles consigna que ciertas esperas helenas identificaban a la justicia con la virtud o al menos con lo principal de ésta; pero tal idea también es transmitida por algunos líricos griegos, sobre todo por Théognis. (Cfr. vv. 145 - 148. Todas las citas de fragmentos de poetas líricos, excepto las de Píndaro, han sido extraladas de la edición Líricos griegos arcaicos, Intr. tr. y notas Juan Ferraté. Barcelona, Seix Barral, 1967).

jes de su diálogo, Adimanto y Céfalo, que expongan por qué los moralistas de la Grecia clásica sostenían que la vida justa era la más provechosa, y por ende, la más feliz.

En el libro II de la República Adimanto reseña lo que sus contemporáneos "dicen" del ejercicio de la virtud, y consigna lo siguiente

A los hijos sus padres, y a los pupilos sus tutores, les enseñan y amonestan que es menester ser justos; pero no alaban la justicia por sí misma, sino por la buena reputación que de ella viene, con la mira de que, presentándose uno como justo y a favor de esta opinión, pueda alcanzar las magistraturas, los matrimonios y todo lo demás... (362 c - 363 a).

Adimanto acota que los poetas cuyas obras habían servido para educar a los helenos preconizaban que era menester respetar la justicia porque los dioses así lo habían decretado y se mostraban benígnos con los que obedecían sus designios. De acuerdo con este testimonio los poetas encomian a los justos en particular y a los virtuosos en general

...haciéndose lenguas de los bienes sin cuento que, según dicen, otorgan los dioses a los hombres piadosos. Es lo que afirman el buco de Hesíodo y Homero. El primero dice que, en beneficio de los justos "tengan bellotas las encinas en su copa, y abejas en su tronco", y agrega que, para ellos, "las lanudas ovejas están cargadas de vellones", con otros muchos bienes semejantes a éstos. Cosas parecidas dice Homero del justo, cuya gloria es semejante a la

del rey irreprochable y temeroso de los dioses, que mantiene el derecho. La negra tierra le produce trigo y cebada; los árboles se cargan de frutos; las ovejas no cesan de parir y el mar le suministra peces (363 a - c).

Quizá el recuerdo de las incontables "travesuras" de los Olímpicos nos mueva a aceptar aquella audaz lectura según la cual entre aquéllos y los mortales sólo se registraban relaciones de seducción. Pero no resulta conveniente soslayar que en la lírica y la epopeya arcaicas, lo mismo que en la tragedia clásica, por momentos aparecen unos dioses que son fiscales incorruptibles de la moral humana, al grado de que suele afirmarse que el tercer coro del Agamenón de Esquilo y el libro 18 de Ezequiel exhiben las proclamas más fervientes del imperio de la justicia divina anteriores al advenimiento del cristianismo.⁹

Adimanto continúa señalando que de acuerdo con algunos detractores de la tesis de la conveniencia de la injusticia, las deidades castigan invariablemente los crímenes, ya sea en las personas de los transgresores o en las de sus descendientes. Además, el castigo divino aguarda a los que se hicieron acreedores a él no sólo en esta vida, sino también después de ella, puesto que "...en el Hades haremos de expiar las injusticias cometidas aquí, nosotros mismos o los hijos de nuestros hijos" (366 a).

⁹ Cfr. Homero, The Odyssey, Tr. A. T. Murray, London, Loeb Classical Library, 1966, III. 132-133 y XXIII 62-64; The Iliad, Tr. A. T. Murray, London, The Loeb Classical Library, 1971, reprinted, IV. 157-170 y III. 276-280. (Suele reconocerse que la Odisea propone con mayor énfasis la confianza en la justicia divina que la Iliada, lo que ha hecho suponer a algunos helenistas que aquélla fue redactada posteriormente a que ésta lo fuera). Hesíodo, Teogonía, Tr. P. Vianello, México, UNAM, 1978; Los trabajos y los días, Tr. P. Vianello, México, UNAM, 1979, passim. Y Heródoto, Historias, Tr. A. Ramírez, México, UNAM, 1984, I. 91. 1-3. Sólo señalo un par de casos representativos de la creencia griega en la justicia divina; pero los ejemplos podrían multiplicarse sin mayor dificultad.

Adimanto precisa que algunos poetas asumían que los dioses premiaban a sus favoritos no sólo en este mundo sino también en ultratumba

Museo y su hijo atribuyen a los justos, de parte de los dioses, bienes más espléndidos aún. Llevados de su fantasía, les hacen sentarse a la mesa, en el Hades, coronados de flores, en el banquete aparejado para los santos, y luego les hacen pasar beodos todo el tiempo, en la creencia de que el más bello premio de la virtud es una eterna borrachera. Hay otros que alargan en mayor longitud aún las recompensas de los dioses; a lo que dicen, el hombre santo y fiel a sus juramentos, se prolonga en los hijos de sus hijos y en su linaje. Estos y otros semejantes son los elogios que se hacen de la justicia. A los impíos e injustos, por el contrario, los sepultan en el fango del Hades, o los condenan a acarrear en un cedazo, y aún en vida los hacen objeto de infamia y les condenan a todos los otros castigos... De tal modo es su elogio del justo y su vituperio del injusto (363 c-c).

La difusión de creencias en la justicia divina impartida en ultratumba no es consignada sólo por Adimanto. Casi al principio de la República Céfalo le explica a Sócrates que

...cuando se siente un hombre cerca de la muerte, le entra el temor y la inquietud por cosas que antes no le afectaban; y así, las narraciones que se propalan sobre el Hades, y de que habrá que expiar allí las injusticias cometidas aquí, estas historias, digo, de que antes se reía, ahora le alborotan el alma, pues a lo mejor resultan ser verdaderas... (330 d)

Por estas razones Céfalo considera que la mayor utilidad de la riqueza consiste en no verse obligado a cometer injusticias o impiedades.

Farnell acota respecto a las ideas vertidas por Céfalo y por Adimanto que "...the idea of a moral judgement in the next world which we find occasionally in the great fifth - century poets was at times accepted by the average man in the fourth century".¹⁰

Platón emprende la tarea de reconstruir las razones argüidas por sus coterráneos para legitimar el ideal cívico de vida que equiparaba a los "buenos" con los "justos", y de acuerdo con el cual la felicidad de éstos estaba asegurada por el reconocimiento divino y humano. Pero también se encarga de mostrar que tal ideal atravesaba por una severa crisis durante la época clásica y que una nueva generación pretendía moldear su conducta acorde a otro prototipo humano: a un ideal radicalmente egoísta de hombre excelente.

¹⁰ Farnell, Lewis Richard, Greek hero cults and ideas of immortality. Oxford, Clarendon Press, 1970, p. 390. Cfr. Jackson Knight, W. F., Elyson. On ancient greek and roman beliefs concerning a life after death. Intr. Wilson Knight. Great Britain, Bannes and Noble Inc., 1970, p. 79.

3. El ideal egoísta o agonístico de excelencia

3. 1. El sistema egoísta o agonístico de valores

Algunos diálogos platónicos son desde sus primeras líneas guerras sin cuartel entre adalides de diferentes concepciones acerca del modo de vida idóneo. Y la República quizá sea la obra en la que mejor se aprecie tal fenómeno. En este escrito Sócrates narra que a lo largo de su conversación inicial con Polemarco, en la que ambos habían identificado al varón excelente y virtuoso con el justo, Trasimaco había intentado reiteradamente tomar las riendas de la discusión para desacreditar semejantes premisas.

En primer lugar, el sofista de Calcedonia niega que la justicia sea una virtud, y aunque experimenta escrúpulos que le impiden llamarla vicio, no duda en calificarla de "bondad", "tontelería" o "simplicidad" (Εὐθροια; 348 c). ¿A qué se debe la valoración negativa atribuida a la justicia? A que ser justo va en detrimento del interés propio. El interlocutor de Sócrates apunta que

...el varón justo lleva dondequiera la peor parte en comparación del injusto. En las convenciones, en primer lugar, en que se asocian el uno con el otro, nunca encontrarás, en la disolución de la sociedad, que el justo reciba más que el injusto, sino menos; y en las relaciones públicas, si se trata del pago de contribuciones, y suponiendo igual el capital, el justo contribuye con

más y el otro con menos; y al contrario, si se trata de recibir, aquél no recibe nada, en tanto que éste gana harto. Y si uno y otro ejercen alguna magistratura, lo que al justo le pasará, suponiendo que no reciba ningún otro perjuicio, será que sus negocios privados, por no poder atenderlos, irán de mal en peor, y tampoco podrá él, por ser justo, resarcirse con los fondos públicos. Fuera de esto, será visto con malos ojos por sus familiares y conocidos, al no querer servirles en nada que no sea justo (343 d - e).

¿Por qué resulta tan mal negocio ser justo? Porque desde la perspectiva crudamente realista que adopta Trasímaco "...la justicia no es otra cosa que el interés del más fuerte (το τοῦ κρείττονος συμφέρον)" (338 c). Este teórico de la política deduce sus conclusiones de lo que contempla en las diferentes clases de gobiernos en los que los grupos que detentan el poder decretan la legalidad de lo que los favorece. El sofista precisa

...cada gobierno establece las leyes en su propio interés: las leyes democráticas en la democracia; las leyes monárquicas en la monarquía, y así en las otras formas de gobierno; y una vez que las han puesto en vigor, declaran ser justo para los gobernados lo que en realidad es en interés de los gobiernos, y al transgresor de este orden lo castigan como violador de la ley y la justicia. He aquí, mi admirable amigo, lo que yo afirmo que es, de manera uniforme, la justicia en todas las ciudades: el interés del gobierno constituido. Pero como este gobierno es el que detenta el poder, resulta que, para todo aquel que reflexione, la justicia es lo mismo que el interés del más fuerte (338 e - 339 a).

George Hourani detecta que la tesis "la justicia es el interés del más fuerte" implica que la injusticia favorece el propio interés, que una es la "conversa lógica" de la otra.¹¹ Lo cierto

¹¹ Cf. Hourani, George F., "Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's Republic", Phronesis, VOL. VII, Nº 2, 1962, p. 118.

es que el Trasmaco platónico subraya que "...la justicia resulta ser el interés del más fuerte, y la injusticia, por su parte, lleva consigo su provecho e interés" (344 c).

En tanto que la vida injusta es más provechosa que la justa, resulta que aquélla es la vía rápida hacia la felicidad, mientras que ésta conduce a la desdicha. Trasmaco le reprocha a Sócrates ignorar que "...es el injusto el que manda a los que son verdaderamente tan tontos como justos, y como súbditos, tienen que trabajar en interés del que es más fuerte, cuya felicidad realizan ellos con su servicio, pero de ningún modo la suya propia" (343c) El sofista enfatiza que la extrema injusticia es

...la que hace del injusto el más feliz de los hombres, y los más infelices, a su vez, a quienes sobre ser víctimas de la injusticia, no consentirían tampoco en practicarla. Esta situación es la de la tiranía, que no por pasos contados, sino de un golpe, se apodera de todo lo ajeno por el fraude y la violencia, lo mismo de lo sagrado que de lo profano, del dominio privado como del público. Si un particular es cogido en la comisión de una cualquiera de estas injusticias, se le castiga y caen sobre de él los mayores oprobios; se le llama sacrillego, traficante de hombres, allanador de monadas, expoliador o bandido, de acuerdo con estas calificaciones delictivas. Si, por el contrario, a más de despojar de sus bienes a sus conciudadanos, los reduce a estos mismos a la esclavitud, en lugar de recibir él aquellos ignominiosos nombres, oye que le ensalzan como feliz y augusto... (344 a - b).

Ute Schmidt observa que para el griego común el prototipo de hombre feliz era el tirano.¹² Trasmaco da fe de ello.

¹² Schmidt, Ute, Platón y Huxley, dos utopías. México, UNAM, 1976, p. 42.

Los personajes de la República dan por supuesto que las aptitudes y actitudes que coadyuvan a la conquista del provecho y/o de la felicidad han de ser valoradas positivamente. Por tal razón Trasímaco reconoce que ubica a "...la injusticia al lado de la virtud y la sabiduría y a la justicia con sus contrarios" (348e). De acuerdo con el peculiar código moral propuesto por el sofista, la injusticia es algo bello y fuerte (καλὸν καὶ ἰσχυρόν ; 348 e), es discreción, prudencia o buen consejo (εὐβουλία ; 348 c), y en resumidas cuentas, "...el injusto es prudente y valioso [o bueno (ἄγαθός)], y el justo, por su parte, ni lo uno ni lo otro" (349 d). Trasímaco plantea que lo que un ser humano debe hacer es perseguir el interés propio mediante la práctica de la injusticia, que "...la vida del hombre injusto es mejor que la del justo" (347 c).

¿Cómo es posible que Trasímaco rete tan desenfadadamente la moral tradicional y postule que el hombre bueno, el ἄγαθός, es aquel que logra conquistar para sí mismo las cosas buenas de la vida sin reparar en los medios a los que tenga que recurrir? Lo que ocurre es que el sofista delincado en la República no es simplemente inmoral, sino que es representante de una moral agonística que parece haber imperado en las sociedades de la edad oscura retratadas por Homero, y que nunca emigró de las lati-

tudes egeas. Incluso Adkins sugiere que si raspáramos ligeramente la figura de Trasímaco, descubriríamos a Agamenón y a un código moral en el que ser bueno, ser ἀγαθός, no tiene nada que ver con ser justo.¹³

¹³ Cfr. Adkins, Arthur, Merit... p. 238. En la misma línea, Jose S. Lasso de la Vega observa que "el héroe homérico puede realizar acciones que demuestran a las claras que no es un hombre prudente, justo o temperante, sin dejar por ello de ser un ἀγαθός" (Lasso de la Vega, José, "Hombre y dioses en los poemas homéricos", en Gil, Luis (editor), Introducción a Homero Madrid, Ediciones Guadarrama, 1963, p. 292). Lasso precisa que "Ἀρετή y ἀγαθός son los dos términos que designan en Homero las cualidades humanas más altamente estimadas. Ἀγαθός (o ἔσθλοός) es el guerrero capacitado y valiente que, en tiempos de guerra, obtiene el éxito y, en sazón de paz, goza de las ventajas sociales inherentes a su condición. No se requieren otras cualidades éticas para hacerse acreedor a tal mención..." (Ibid., p. 291).

Realmente no son escasos los pasajes de la Iliada y de la Odisea donde resulta evidente que un héroe suele ser ἀγαθός independientemente de que no sea justo. En la Iliada, por ejemplo, Nestor reconviene a Agamenón para que no prive a Aquiles de su esclava Briseida con las siguientes palabras: "Neither do thou, mighty thou art (ἀγαθός περ εἶμι), seek to take from him the girl..." (Iliada, I. 275). Todavía para Tinteo de Esparta la ἀρετή añade a las excelencias guerreras (Cfr. Fr. 9), y el hombre bueno, el ἀγαθός, es el soldado valiente que se arriesga a pelear en el campo de batalla peleando en bien de su patria (Cfr. Fr. 8, 7 y 6). Realmente el término ἀγαθός parece siempre haber significado "bueno" lo mismo que "valiente"; pero ocasionalmente la última acepción se mostraba divorciada de la primera. Finley observa que los autores griegos frecuentemente empleaban como sinónimos de "ricos" vocablos como los "mejores" (βελτίστοι) o los "útiles o dignos" (χρηστοί) (Cfr. Finley, N. I., El nacimiento de la política, Tr. Teresa Sampere, Barcelona, Editorial Critica, 1986, p. 12). Y de hecho en la Odisea se da el caso de que los inicuos y cobardes pretendientes de Penélope son considerados ἔσθλοί y ἀριστοί debido a su condición social (Cfr. Odisea, XXII. 204, XXIII. 121 y XXIV. 429).

Mas por muy "homéricos" que fueran los Trasimacos, los Calicles o los Antifontes, no podían ignorar la existencia de la moralidad cívica propugnada por personalidades como Hesíodo o Solón, por lo que estaban obligados a justificar su opción. Y algunos teóricos ilustrados recurrieron a la antítesis sofística "naturaleza-convención" para tratar de revivir en plena época clásica una variante de la moralidad heroica que estuvo vigente particularmente en la edad oscura.¹⁴ Esta antítesis pretendía explicar la coexistencia de dos sistemas rivales de valores y proporcionar un criterio para discriminar entre ellos.

¹⁴ Finley observa que la sociedad descrita por Homero no es del tipo de las que él pudo haber conocido en el siglo VIII -tal vez en el VII- a. C. Las instituciones y costumbres comunes en la edad arcaica en la que escribió el autor de la Iliada y la Odisea no son mencionadas en otros poemas. Las primeras epopeyas griegas no aluden a Jonia, ni a los dorios, ni a comunidades sin reyes, ni a mercaderes griegos, ni a la colonización, ni al uso de armas de hierro ni a la caballería. Los héroes homéricos por otra parte parecen haber olvidado la catástrofe que aniquiló a la cultura micénica y que sucedió al mediterráneo oriental. El autor anglosajón concluye a partir de esto que las sociedades descritas en los poemas homéricos deben haber sido similares a las que existieron aproximadamente en los siglos X y IX a. C. (Cfr. Finley, M. I., El mundo de Odiseo. Tr. Mateo Hernández, México, FCE, 1978, segunda edición, p. 56. También de Finley La Grecia primitiva: edad del bronce y era arcaica. Tr. T. Sempere. Barcelona, Editorial Crítica. 1987, segunda edición, p. 73). Parece estar fuera de duda que existen elementos arcaicos en los poemas de Homero. Sin embargo, después de que en 1953 M. Ventris y J. Chadwick descifraron textos redactados en escritura lineal B se especula si existen elementos micénicos en la Iliada y la Odisea. Melena detecta cierta continuidad entre la lengua y el mundo micénico y los homéricos, y precisa que el carácter oral que alguna vez tuvieron los poemas homéricos permiten suponer que éstos preservan "núcleos épicos y acervos formularios" de lo que quizá haya sido una "épica micénica." García se arriesga y postula que la monarquía de Zeus se asemeja más a un Estado micénico que a uno jónico (Cfr. Melena, José, "El testimonio del micénico a

propósito de los nombres de las distintas fuerzas en Homero", Emerita, Tomo XLIV, Fasc. 2ª, 1976, pp. 421 - 432. Rodríguez Adrados, Francisco, "Las fuentes de Hesíodo y la composición de sus poemas", Emerita, Tomo LIV, Fasc. 1ª, 1986, p. 1. y García López, José, Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto "Antonio de Nebrija", 1970, pp. 50 - 51).

Cabe destacar que suele pensarse que cronológicamente la moralidad agonal tuvo prioridad sobre la cooperativa; pero que al evolucionar la sociedad griega ésta tendió a predominar sobre aquella. Lasso comenta que "...en el tránsito de una sociedad exclusivamente basada en presupuestos bélicos a otra más estable y pacífica, el código ético deberá necesariamente estimar cada vez más aquellos valores que se encierran en términos como δίκαιος, πεπυμένος o σώφρων, justo, prudente y moderado" (Lasso de la Vega, José, "Hombres y dioses en los poemas homéricos", p. 295).

3. 2. La fundamentación "natural" de la moralidad egoísta

Sin duda las concepciones de Trasímaco son las más radicales que se pueden detectar en la República. Pero es en la primera mitad del segundo libro de este diálogo donde se reconstruyen los fundamentos teóricos más elaborados de los inmoralismos que se afincaron en las mentalidades de los griegos de la época clásica. Ahí Glaucón y Adimanto retoman las tesis del sofista de Calcedonia, aunque confiesan que no comulgan con ellas. Ambos hermanos precisan que las ideas vertidas por el sofista eran defendidas por "mil más" (Cfr. 358 c), y se asignan la tarea de exponer estos pensamientos. Glaucón promete "hacer yo el elogio de la vida injusta..." (358 d), y a ser portavoz de "...los que ensalzan la injusticia sobre la justicia" (361 e). ¿Cómo se propone conseguir tal objetivo? Señalando en primer lugar qué es hacia lo que los seres humanos aspiran en virtud de su naturaleza.

Es verdad que las apologías de la injusticia contenidas en la República no registran los subidos matices hedonistas presentes en las elaboradas por Calicles en el Gorgias o por Protarco en el Filebo. Mas en aquel diálogo Glaucón asume que los seres humanos se encuentran atados al imperio de lo concupiscible, del apetito, del deseo, de la pasión (ἡ ἐπιθυμία ; 359 c). Adimanto por su parte sugiere que la mayoría tiende a preferir lo placentero (ἡδύς) y el libertinaje (ἀκολασία ; 364 a).

La sensualidad inherente al ser humano determina que éste se comporte de una manera egoísta, que tienda instintivamente a la

ambición y a la codicia (πλεονεξία ; 359 c).¹⁵ Glaucón y Adimanto subrayan que por naturaleza los hombres buscan por todos los medios favorecer sus propio intereses, y ya Trasímaco habla señalado que para ello no hay mejor auxiliar que la injusticia. Glaucón explica que "no hay ningún hombre que no crea que le aprovecha más en lo personal la injusticia que la justicia..." (360 c - d)

¿Qué se concluye de que los humanos sean ambiciosos por naturaleza y de que la injusticia sea considerada más provechosa y grata que la justicia? Que la inclinación hacia las conductas de carácter antisocial es algo inherente a los miembros de nuestra especie. Glaucón especula que si a dos hombres, uno supuestamente justo y otro declaradamente injusto, se les concediera la facultad de actuar impunemente, ambos se disputarían el título de campeón de la injusticia "...por el apetite de tener siempre más, lo cual toda naturaleza persigue como un bien..." (359 a). El hermano de Adimanto enfatiza que "por lo que se dice comúnmente, el cometer la injusticia es un bien conforme a la naturaleza, y el sufrirla, un mal..." (358 e).

¹⁵ W. K. C. Guthrie observa que estas concepciones vertidas por Glaucón estaban ampliamente difundidas entre los contemporáneos de Sócrates, y precisa que se detectan peculiarmente en el "realismo o pragmatismo" de Tucídides (Cfr. Guthrie, W. K. C. Historia de la filosofía griega. T. III. Siglo V. Ilustración. Tr. Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, Gredos, 1988, p. 106). Lo cierto es que en la Historia de la guerra del Peloponeso puede leerse que "all men are by nature prone to err (ἀμαρτάνειν)..." (III. XLV. 3). Tucídides estaba escandalizado por las atrocidades que presenció; sin embargo, las consideraba inevitables por lo que predice que "...always will happen while human nature is the same..." (III. LXXXI. 2). Alsina observa que la obra de Tucídides manifiesta que la pleonexia era la esencia del imperialismo ateniense (Cfr. Alsina, José, Tucídides: Historia, ética y política. Madrid, Ediciones Rialp, 1981, p. 53).

Glaucón subraya que sus contemporáneos insistían en que las leyes eran creaciones humanas que contravenían los dictados de la naturaleza, que "...la ley, por la fuerza, desvía este apetito [o tendencia de tener siempre más a toda costa] hacia el respeto de la igualdad" (359 c). Asimismo Adimanto afirma que la injusticia y el desenfreno son considerados "...como placenteros y de fácil conquista, y vituperables apenas por la opinión y la ley" (364 a).

Los panegíricos de la injusticia que aparecen en los primeros dos libros de la República explican el respeto que, al menos públicamente, se tributa a la justicia con sendas elaboraciones de lo que parece ser un pensamiento contractuálistu. Según tal teoría todos tienden por naturaleza a aprovecharse de sus congéneres, mas nadie desea que los demás abusen de él. Así, cuando se registra una situación próxima a un equilibrio de fuerzas, lo que ocurre es que los individuos optan por constituir comunidades regidas por leyes. Si bien éstas son antinaturales, posibilitan la convivencia humana. Las "asociaciones de débiles" estipulan que la justicia es virtud, que los justos son buenos, decretan recompensas y reconocimientos sociales para los que se apeguen a sus mandatos y castigan a los que se muestran incapaces de reprimirse en favor del bien común. Glaucón expone que aunque por naturaleza es bueno ser injusto

...el mal de padecer la injusticia excede al bien de cometerla. De aquí que, así como los hombres tuvieron experiencia tanto de las injusticias cometidas como de las resentidas, aquellos que no pudieron esquivar la peor suerte ni abrazar la mejor, juzgaron que les sería útil entenderse todos entre sí para no cometer ni sufrir injusticias; y de allí tuvieron principio las leyes y convenciones que establecieron entre sí, y los preceptos de la ley fueron llamados legalidad y justicia. Tal es la génesis y la esencia de la justicia, la cual ocupa así la posición intermedia entre el mayor bien, que es la impunidad en la injusticia, y el mayor mal, que es la impotencia de vengarse de la injusticia que se sufre. Medianera entre ambos extremos, la justicia no es objeto de amor como un bien, sino de honor apenas, por la impotencia de cometer la injusticia (358 e - 359 b).

Adimanto avala la exactitud de la información proporcionada por su hermano y confirma que en aquel entonces era opinión común que "...si se censura la injusticia, es por la incapacidad en que se está de cometerla..." (366 c). Estas ideas ya habían sido adelantadas por Trasímaco, quien había defendido que "...no es por el temor de cometer la injusticia, sino por el de sufrirla, por lo que los hombres acostumbran vituperar la injusticia" (344 c).¹⁶

¹⁶ Klosko observa que sobre todo la formulación del contractualismo expuesta por Glaucón parece corresponder a la del sofista Licón (Cf. Klosko, George, The development of Plato's political theory. New York and London, Methuen, 1986, p. 77). Lo cierto es que Aristóteles expone que "...la ciudad que verdaderamente puede llamarse así, y no sólo de nombre, ha de tomar cuidado de la virtud, pues sin esto la comunidad se convierte en una alianza militar que apenas diferirá por el lugar de las otras alianzas cuyos miembros viven aparte. Sin esto igualmente la ley es una mera convención, o como decía el sofista Licón, una garantía de los derechos recíprocos, pero no será capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos" (Aristóteles, Política. Intr. Tr. y Not. Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, 1963, 1280 & 7-13).

Ante la simultánea obligatoriedad y antinaturalidad de las leyes, ¿por qué camino se debe optar? ¿Se tienen que respetar las convenciones sociales con miras a ganar reconocimiento a costa de reprimir las propias inclinaciones? ¿O acaso se han de obedecer los dictados de la naturaleza aun a riesgo de convertirse en enemigo de la sociedad y de ser perseguido por ella? Claude Gaudin sugiere que cuando los adalides de la injusticia señalan que ésta está inscrita en la naturaleza humana ofrecen una legitimación o bien una fundamentación a una "ética del poder y del gozo", o lo que es lo mismo, proporcionan una prescripción de lo sujeto a proscripción desde una perspectiva cívica.¹⁷ Y esto es lo que se puede leer en el libro II de la República.

Glaucón y Adimanto señalan que los griegos de la época clásica no consideraban que fuera necesario privarse o bien de los beneficios decretados por las leyes o bien de los establecidos por la naturaleza. Ambos hermanos confiesan que aunque difícil, es posible conjugar la apariencia de virtud con un proceder soberanamente inicuo, cosechando así reputación de hombre honrado lo mismo que ganancias fraudulentamente obtenidas. Glaucón observa que el hombre perfectamente injusto es aquel que resulta capaz de "...acometer diestramente sus empresas injustas, sin permitir que le descubran" (361 a). El hermano de Adimanto añade que

¹⁷ Cfr. Gaudin, Claude, "Rhétorique et dialectique à propos de l'opposition ΤΙΣ-ΝΟΜΟΣ dans le Gorgias de Platon", Revue des études grecques, TOMF CII, N^{os}. 487 - 489, juillet-décembre 1989, pp. 319-321. También Kenferd, G. B., The sophistic movement, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 114.

Este hombre [el perfectamente injusto], pues, empezará por mandar en su ciudad, por la apariencia que da de ser justo. Podrá luego elegir esposa en la familia que quiera, casar a sus hijos con quien desee, asociarse o mantener relaciones con quien le plazca, y de todo esto sabrá sacar utilidad y provecho, por lo expeditamente que pone en práctica el mal. En los litigios privados o públicos en que pueda ser parte, superará con ventajas a sus adversarios; y al enriquecerse por estos medios, hará bien a sus amigos y mal a sus enemigos (362 b-c).

Adimanto también consigna que era una opinión común que no era necesario ser justo para disfrutar de los beneficios de una buena reputación y de las recompensas reservadas por las ciudades a los hombres excelentes, sino que bastaba parecerlo. Este personaje proclama

...ya que la apariencia, como enseñan los sabios, hace violencia a la misma verdad y es señora de la felicidad, hay que volverse por completo en esta dirección. Trazaré pues, en torno a mí, a modo de fachada o pantalla, una imagen de virtud, y por detrás llevaré la ambiciosa y taimada zorra del sapientísimo Arquilloco. Y si se objetare que no es fácil encubrir por siempre la maldad, la respuesta es que nada de lo que es grande nos cae fácilmente de por sí, pero que, como quiera que sea, no nos queda sino seguir la vía que nos muestran aquellos discursos si aspiramos a ser felices. Para no ser descubiertos, además, nos haremos de socios juramentados o de otros compinches; y por lo demás, hay maestros en el arte de persuadir, y que nos enseñan cómo conducirnos hábilmente en las asambleas y ante los tribunales, por lo que, unas veces por la convicción y otras por la fuerza, no incurriremos en pena alguna por nuestras rapacidades (365 c - d).

Glaucón y Adimanto coinciden en que de acuerdo con los apologetas de la injusticia sólo siguiendo los imperativos de la

naturaleza y violando impunemente las convenciones tanto como sea posible, resulta factible conquistar la felicidad.¹⁸ Aquél asume que por esta razón los mil epígonos de Trasmaco postulaban que "...la vida del hombre injusto es con mucho preferible a la del justo" (358 c).

Ante la disyuntiva de respetar la fundamentación religiosa de la moral tradicional según la cual los dioses decretan que los mortales han de ser justos o adoptar la legitimación natural de la ética del provecho, del poder y del gozo a toda costa, ¿qué hacían los contemporáneos de Sócrates? Glaucón y Adimanto informan que éstos no se sentían realmente en una encrucijada ya que la religión griega no ofrecía un cimiento sólido a la moralidad cívica.

¹⁸ Tesis similares a las ventidas por Glaucón son reiteradas por los personajes de otros diálogos (Cfr. Platón, *Gorgias*, Intr. tr. y notas Ute Schmidt. México, UNAM, 1980, 492 c; Platón, *Teeteto*, Intr. tr. y notas M. Bolosch. Barcelona, Editorial Anthropos, 1990, 172 b y Platón, *Las Leyes*, Intr. tr. y notas J. M. Palón y M. Fernández-Galiano. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960, 889 e - 890 a). Además, las ideas aventuradas por el Glaucón platónico prácticamente reproducen el fragmento 44 de Antífonte.

3. 3. Religión e inmoralidad

Si bien es cierto que la religión fue uno de los fundamentos más importantes de la moralidad de amplios sectores de la población de la Grecia clásica, también lo es que no fue base demasiado firme. ¿Por qué? Porque de acuerdo con una vertiente teológica helena las deidades no eran radicalmente diferentes de los seres humanos.

Los contemporáneos de Pericles estimaban que los dioses eran los inmortales por antonomasia; pero no juzgaban que existiera un abismo infranqueable entre éstos y ellos mismos. En general la religión griega exhalaba antropomorfismo y algunos pasajes de su literatura presentan a los Olímpicos como si fueran seres humanos inmortales con habilidades y facultades fuera de lo común.

En tanto que "superhombres y supermujeres" los Olímpicos no dejaban de experimentar toda la gama de pasiones y vicios humanos -sobre todo los más bajos-, ni de aspirar a lo que podría desear cualquier mortal: a divertirse. Los griegos solían llamar a sus dioses "los bienaventurados" (οἱ μακάρες). Y siglos antes de que Aristóteles confeccionara su sutil teoría según la cual la felicidad divina consistía en la más alta actividad intelectual, el pensamiento del pensamiento, Homero declaraba que la principal ocupación de un dios era divertirse en los festines. Pero para

pasarla lo mejor posible los Olímpicos no se dedicaban solamente a comer y a beber, sino que eran aficionados a toda suerte de goces ilícitos. Lo cierto es que algunos poetas griegos poblaban sus obras con unos dioses que ni habían creado el universo ni se sentían realmente responsables de él -y eventualmente ni de sí mismos. Y todo parece indicar que muchos conciudadanos de Pericles no concebían a los descendientes de Cronos como una "policía moral" del cosmos, sino como una dinastía aristocrática superlativamente poderosa. Estos "supernobles" demandaban de los mortales, en virtud de su status, no tanto conductas moralmente buenas como determinados ritos y ofrendas.

Glaucón se encarga de informarnos que la religión griega fue incapaz de ofrecer un cimiento incuestionable para el conjunto de virtudes cooperativas o restrictivas estructurado en torno de la justicia. Pero esto tuvo por causa no sólo la existencia de lo que ha sido llamado "doble teodicea", esto es, la coexistencia en los mismos textos de dioses alternativamente morales e inmorales, sino también el que aun en sus facetas más justicieras los Olímpicos se dejaban aplacar mediante rituales. Ciertamente, se ha dicho que las religiones suelen conjugar un dogma con un culto y con una moral. Y en la religión griega estos últimos dos factores no siempre se comportaron como líneas convergentes, mas frecuentemente lo hacían como asíntotas si no es que como divergentes.

Haciendo eco a tales concepciones Glaucón especula que si un hombre pudiera actuar con absoluta impunidad

Por lo que puede conjeturarse, no habría nadie de una fuerza de carácter tal como para perseverar en la justicia y guardar el propósito de abstenerse de tocar los bienes ajenos, si tuviera el poder de tomar en el mercado, sin miedo alguno, lo que quisiera, o de entrar a las casas para tener cópula con quien le pareciera, matar a unos o quebrantar los cepos de otro a su arbitrio, y proceder en todo, en fin, como un dios entre los hombres (360 b - c).

Así pues, el proyecto de fundamentar la moralidad en la religión ensayado por los defensores del ideal cívico de excelencia parece que no se afincó en la mentalidad de todos los griegos porque una corriente de su teología lo impedía. Desde la perspectiva de la religiosidad antropomórfica y ritualista griega los mismos Olímpicos eran considerados entes poco morales pero simultáneamente excelentes y felices. ¿Por qué no los iban a emular los mortales? Con esto en mente Glaucón expone que según los apologetas de la inmoralidad resultaba factible obrar indebidamente con los conciudadanos sin irritar a los dioses, y precisa que merced a las riquezas amasadas fraudulentamente cualquier hombre inicuo que aparentara honorabilidad

A los dioses hará sacrificios y ofrendas abundantes y magníficas, con lo que, mucho mejor que el justo, servirá a los dioses, y también a los hombres de su elección, y será así, según es razonable inferir, mucho más amado de los dioses que el justo. A tal punto, Sócrates, según esta tesis, es preferible -sobre la del justo- la vida que al injusto le está reservada ante los dioses y entre los hombres (362 b - c).

Esta manera de pensar que da pábulo a la inmoralidad es denunciada por Adimanto, quien consigna que

Y que [los dioses] existan y cuiden de nosotros, no lo sabemos ni lo hemos oído sino por la tradición oral o por las genealogías que de ellos nos han hecho los poetas. Pero como son estos mismos los que nos predicán que podemos conciliarnos a los dioses y seducirles por medio de sacrificios, de plegarias halagueñas o de ofrendas, habrá que creer a los poetas en una y otra cosa o en ninguna; y si les damos crédito, decidámonos a ser injustos, sacrificando luego a los dioses con el fruto de nuestras injusticias. Podemos también ser justos, ciertamente, y estaremos así exentos del castigo divino, pero en tal caso habría que renunciar a los lucros de la injusticia. Siendo injustos, por el contrario, podremos alzarnos con la ganancia, y luego, con nuestras plegarias, nos captaremos la indulgencia de lo alto, y escaparemos así al castigo de nuestros delitos o faltas (365 e - 366 a).

Adimanto añade que de acuerdo con los teóricos de la inmoralidad ni siquiera hay que temer los castigos divinos en ultratumba pues

...mucho pueden las iniciaciones en los misterios y los dioses libertadores, como nos lo aseguran las mayores ciudades y los hijos de los dioses, que, convertidos en poetas y profetas de ellos, nos revelan que así pasa todo. (366 b).

El mismo Sócrates reconoce que las teologías de los poetas pervertían a sus auditorios, y afirma "...que todas estas obras causan estragos en la mente de cuantos las escuchan..." (595 b).

Por último, el vacilante soporte que pudo haber ofrecido la religión griega al conjunto de las virtudes cooperativas corrió el riesgo de esfumarse totalmente durante el periodo clásico víctima de una de las más profundas crisis de Atenas causada, según De Romilly, por los desastres acarreados por la Guerra del Peloponeso, la peste que asoló por aquel entonces a la ciudad y por el acendrado espíritu individualista e imperialista de sus ciudadanos.¹⁹ Respecto a dimensión religiosa de la crisis, Adimanto la atestigua cuando puntualiza que los teóricos del inmoralismo se preguntaban acerca de las deidades, "¿pero que tal si no existen o no se les da nada de las cosas humanas? ¿Hemos de preocuparnos siquiera por escaparles?" (365 d - e).

Ahora bien, ¿qué consecuencias éticas se derivaron del ateísmo y del agnosticismo que cundió en la Atenas de Pericles? ¿Qué implicó "la muerte de los Olímpicos"? Algunos coterreños de Adimanto, al igual que Iván Karámasov, sintieron que sin la creencia en la existencia e intervención fiscalizadora de los dioses sobre la moral humana, ésta ya no contaba con fundamento alguno; que si los dioses hubieran muerto, absolutamente todo estaría permitido, incluso la antropofagia.

¹⁹ Cfr. De Romilly, J., op. cit., pp. 185-188 y 206.

Ante tal panorama Platón constriñe a su hermano a inquirirle a Sócrates

¿Por qué razón, entonces, habríamos de preferir la justicia a la suma injusticia, cuando podemos abrazar ésta bajo fingidas y bellas apariencias, y tener éxito en nuestros designios ante los dioses o ante los hombres, durante la vida o después de la muerte, como nos lo aseguran tanto el pueblo como los hombres eminentes? Y por todo lo hasta aquí dicho, Sócrates, podría uno consentir en honrar la justicia, si tiene en sí alguna fuerza de alma o cuerpo, o alguna superioridad por sus riquezas o linaje.. (366 a - b).

En conclusión, en la época de Platón el ideal cívico de excelencia humana se veía severamente cuestionado por la difusión de "inmoralismos" ilustrados y por la supervivencia de modelos homéricos de conducta. Ante tal situación el filósofo ateniese se aboca a refutar los argumentos formulados por los apologetas de la injusticia y a ofrecer una fundamentación sólida a una variante de moralidad tradicional estructurada en torno de la justicia. Este es precisamente el objetivo de la República: defender una determinada moral y un cierto modo de vida.

II. MORALIDAD, NATURALEZA Y PERFECCION

1. Labilidad y perfectibilidad de la naturaleza humana

La tesis consignada por Glaucón según la cual el hombre tiende por naturaleza a la injusticia originó tal conmoción en la Grecia clásica que no pocos teóricos de aquel entonces se afanaron en cuestionarla.¹ En particular, el Sócrates platónico no podía dejar de objetarla desde que pretendía defender una variante de moralidad cívica. Cornford observa que "to Plato this thesis is the position of the arch-enemy; the whole of the Republic is a

1 Por ejemplo, el coro de las Bacantes de Eurípides se anticipa a Platón cuando expone que lo que ha sido justo, legal o usual durante largo tiempo, siempre ha sido producido naturalmente o por naturaleza: τὸ τ' ἐν χρόνῳ μακρῷ νόμιμον ἀεὶ φύσει τε πεφυκός (Eurípides, Bacchae, Edited with introduction and commentary by E. R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1960, second edition, vv. 895 - 896). Análogamente, Ion en la tragedia eponímica se congratula de que al mismo tiempo la ley y la naturaleza le permitan manifestarse al dios como un hombre justo: δίκαιον εἶναι ἢ ὁ νόμος ἢ φύσις θ' ἅμα παρεῖχε τῷ θεῷ (Eurípides, Ion, Editit. Werner Biehl, Leipzig, BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1979, vv. 643 - 644).

Otro trágico que rechazó la convencionalidad absoluta de las leyes y de la justicia fue Sófocles. Sus personajes frecuentemente oponen ante la arbitrariedad de los poderosos, el respeto debido a las leyes "no escritas" que provienen de los dioses (Cl. Ayante, vv. 1340 - 1350 y Antígona, vv. 450 - 460).

La idea de que la ley tiene un origen natural o divino contaba con arraigo entre los griegos aun antes de la difusión de la polémica sofística "naturaleza-convención". El fragmento B114 de Heráclito afirma "pues todas las leyes humanas son alimentadas por la divina única, que impera tanto cuanto quiere, y hasta a todo, y de todo redundan". Los helenistas coinciden en que aquí el filósofo de Efeso asume que el fundamento del νόμος es la φύσις. (Cl. González, Juliana, Ética y libertad, México, UNAM, 1989, pp. 54 - 56. Eggers Lan, Conrado, "La teoría heraclítica del Logos", Nova Tellus, N.º. 5, 1987, p. 15. Y Alegre, Antonio, Estudios sobre los presocráticos. Barcelona, Anthropos, 1985, p. 166).

reply to it".² ¿A qué estrategia recurre el filósofo ateniense para apoyar su teoría de que los seres humanos deben ser justos y virtuosos? Barker contesta que

...in order to show that justice is grounded in human nature, and is the natural order or adjustment of the human soul, he [Platón] leaves his logic for psychology, and deserts his analysis of terms for an analysis of human nature.³

¿En qué consiste la naturaleza humana? En primer lugar, Sócrates asienta en la República, lo mismo que en prácticamente todos los diálogos que protagoniza, que el ser humano se encuentra constituido de alma y cuerpo, y que es "...el alma más preciosa que el cuerpo" (591 e). Ficino detecta que para Platón "...el hombre sólo es alma; el cuerpo humano no es sino su obra y su instrumento".⁴

Ahora bien, en algún sentido la República es un tratado que se aboca a explorar las complejidades y las potencialidades del alma humana. Para lograr esto, Platón rescata una psicología popular y "poética" de acuerdo con la cual el ser humano posee una naturaleza conflictiva que lo predispone a luchar con él mismo

² Cornford, F. M., Plato's Theory of Knowledge, p. 83.

³ Barker, Ernest, Greek Political Theory, p. 184.

⁴ Ficino, Marsilio, Comentario al Banquete de Platón.
Tr. A. Ruiz. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1968, p. 66.

cada vez que tiene que tomar una decisión.⁵

Ciertamente, la psicología basada en la República postula que existe en el alma una instancia que colinda con lo corpóreo y animal: lo concupiscible (τὸ ἐπιθυμητικόν). Esta "parte" se caracteriza por impulsar al ser humano a que viva "...atiborrándose de los llamados placeres del cuerpo..." (442 a). Sócrates añade que en cada alma humana se ubica algo que "...desea y tiene hambre y sed, y queda agitada por los demás apetitos, lo irracional y concupiscible, y amigo de ciertos hartazgos y placeres" (439 d); precisa que algunos placeres son necesarios, mientras que otros no lo son, resultando incluso algunos de estos últimos contrarios a las leyes (παράνομοι; 571 b, Cfr. 558 d - 559 c). El portavoz de las teorías platónicas descubre que "...hay en cada uno de nosotros, incluso en aquellos que parecen más moderados una especie de deseo terrible, salvaje y contra toda ley, y que esto es lo que los sueños ponen en evidencia" (572 b). Lo concupiscible es inherente al alma humana; mas no es lo único,

⁵ Foley observa que "from Homer onward, characters in Greek literature often seem to recognize in themselves some form of struggle between different parts of their being" (Foley, Helene, "Medea's Divided Self", Classical Antiquity, Vol. 8, Nº. 1, April 1989, p. 620). Y en verdad en las teorías de no pocos antecesores de Platón se postula que al interior de cada ser humano se registran tensiones entre diferentes instancias somáticas y psíquicas. Por ejemplo, el fragmento B 85 de Heráclito proclama "difícil [es] luchar contra el deseo: lo que quiere, lo compra con el alma". Análogamente, la Medea de Eurípides, en la tragedia epónima, confiesa que su pasión resulta más fuerte que su resolución θυμὸς δὲ κρείσσειν τῶν ἐμῶν βουλευμάτων (Medea, v. 1079). Varios personajes de Eurípides defienden ideas similares a las de Medea, razón por la cual Fortenbaugh detecta que éstos son representantes de una psicología popular que influye notablemente las obras de los filsofos posteriores (Cfr., Fortenbaugh, William W., "On the Antecedents of Aristotle's Bipartite Psychology", en Anton, J., y Preus, A., (editores), Essays in Ancient Greek Philosophy, T. II. Albany: State University of New York Press, 1983, p. 303).

El autor de la República postula que "...aprendemos por un principio, y nos encolerizamos por otro, y apeteecemos por un tercero los placeres del alimento y la generación..." (436 a - b). Así, además de lo concupiscible contamos con "...aquello con lo que nos encolerizamos..." (439 e), con τὸ θυμοειδές. Mas sobre todo disponemos de τὸ λογιστικόν, esto es, con "...lo racional del alma..." (439 d). ¿Cuál de estas tres instancias resulta ser la más importante de acuerdo con la psicología platónica?

En el libro IX de la República Sócrates invita a Glaucón a que modele mentalmente una "imagen" del alma. Y le sugiere que compare a lo concupiscible con una "fiera monstruosa" (588 e), con "...una especie de bestia abigarrada y policéfala, cuyas cabezas repartidas en círculo, son unas de animales mansos y otras de bestias feroces..." (588 c). El elemento irascible resulta comparable con un "león" y el racional con un "hombre" (588 d-e). Establecidas estas analogías, el interlocutor de Glaucón enfatiza que lo concupiscible es lo que en el alma humana se manifiesta como lo más impio e infame (ἀθροτάτω τε καὶ μιαιωτάτω; 589 e), o lo que es lo mismo, "...lo que en su naturaleza hay de bestial.." (589 d). Por el contrario, lo que en un ser humano hay de racional resulta "...la parte mejor de sí mismo..." (589 e). Haciendo eco a la teología natural de los filósofos presocráticos, Platón postula que lo racional del ser humano constituye "...lo que en él hay de más divino (θεϊότατον)..." (589 e). Por tal motivo lo racional es aquello "...que por naturaleza es lo mejor de nosotros..." (606 a). ¿Qué consecuencias se derivan de que los seres humanos posean una naturaleza compleja, de que sean puntos homeostáticos entre lo bestial y lo divino, de que ostenten almas tripartitas cuyos elementos racionales sean lo mejor de ellos?

Platón enfatiza que "...es a la razón a quien compete mandar por ser ella sabia y tener a su cuidado el alma toda entera..." (441 e); insiste igualmente en que las instancias inferiores del alma "...por naturaleza deben servir a la parte nacida para gobernar" (444 b). El autor de la República precisa que el elemento racional auxiliado por el inascible

...gobernarán la parte concupiscible, que es la más extendida de cada alma, y por naturaleza insaciable de bienes. Sobre ella han de velar las otras dos, no sea que, atiborrándose de los llamados placeres del cuerpo, se haga grande y fuerte, y dejando de hacer lo suyo, trate de esclavizar y gobernar a aquella que por su condición natural, no le corresponde, y trastorne por entero la vida de todos (442 a - b).

Roxana Carone comenta que la psicología expuesta en la República implica una caracterización normativa de acuerdo con la cual "...la psychē debe alcanzar la meta que consiste en vivir a tono con su auténtica naturaleza",⁶ y ésta es la racional.

Ahora bien, la relación que debe existir por naturaleza entre las tres partes del alma es precisamente lo que se entiende por "justicia" en la República. Del mismo modo, Sócrates estipula que "...cada uno de nosotros será justo y hará lo que le compete, cuando cada una de las partes que hay en él haga lo suyo" (441 d - e), y añade

⁶ Carone, G. R., "La racionalidad humana como tarea en la filosofía de Platón". Nova Tellus, núm. 7, 1989, p. 63. Cfr. Gerson, L. P., God and greek philosophy. Studies in the early history of natural theology. London and New York, Routledge, 1990, p. 66.

Pues en verdad que la justicia parece ser algo así, sólo que no con referencia a la acción exterior del hombre, sino a la acción interior, la que, en realidad de verdad, recae sobre sí mismo y las partes que en él hay de modo de no permitir que ninguna de ellas haga nada de lo que le es ajeno, ni se entrometan las partes del alma en sus funciones respectivas. Tal hombre, pues, dispone bien y efectivamente todo en su interior, y con imperio de sí mismo, se ordena y se hace amigo de sí mismo y armoniza las tres partes de su alma absolutamente como los tres términos de la escala musical... (443 c - e).

Para el autor de la República la justicia es antes que nada y fundamentalmente una excelencia psíquica.⁷ Pero el ser humano que ha conquistado la armonía interior no es un anacoreta, es un

⁷ Sachs acusa a Platón de cometer en la República "the fallacy of irrelevance" que consiste en mezclar dos concepciones independientes de justicia: la vulgar y la platónica. De acuerdo con la primera, sostenida entre otros por Céfalo y Trasímaco, ser justo implica no realizar actos como el robo, la traición, la impiedad o el adulterio, mientras que la concepción platónica de la justicia define a esta virtud como un estado de armonía interna. Según Sachs, realmente la última concepción no conlleva a la primera, por lo que la demostración platónica de que es preferible ser justo a no serlo resulta irrelevante frente al desafío de los hermanos Glaucón y Adimanto que en el libro II de la República habían retado a Sócrates para que probara que la justicia vulgar era más provechosa que la injusticia vulgar (Cfr. Sachs, David, "A Fallacy in Plato's Republic", The Philosophical Review, Vol. LXXII, No. 2, April 1963, pp. 141 - 158).

Es verdad que, como observa Annas, Platón en la República cambia el énfasis de la acción moral al agente que la realiza; pero me parece que Demos está en lo cierto cuando le replica a Sachs que el hombre que posee la "justicia platónica" también se comporta de acuerdo con la "vulgar", porque desde que su parte racional impera sobre las demás conoce a las Ideas y por ende implanta su orden moral tanto en su alma como en su conducta (Cfr. Annas, Julia, "Plato on Common Morality", The Classical Quarterly N. S. Vol. XXVIII, No. 2, 1978, pp. 437 - 451. y Demos, Raphael, "A Fallacy in Plato's Republic?", The Philosophical Review, Vol. LXXIII, No. 3, July 1964, pp. 395 - 398).

hombre que

...con esta disposición se pone a actuar luego, ya sea en la adquisición de riquezas, ya en el cuidado de su cuerpo, ya en la política o en sus contratos privados, en todo lo cual juzga y denomina justa y bella a la acción que mantiene estos hábitos y contribuye a su realización; sabiduría, al conocimiento que preside a esta acción; y acción injusta, en cambio, a la que destruye tal disposición, e ignorancia, a la opinión por que tal acción se rige (443 e - 444 a).

Mahhot repara en que el hombre justo, tal como es presentado por Platón, se desenvuelve de manera análoga al descrito y representado por Céfalo, que aunque la justicia sea entendida por el autor de la República como una "condición del alma", los actos justos no son más que las expresiones naturales de este estado de armonía interior.⁸

Platón postula que el individuo justo necesariamente resulta saludable, y al final del libro IV de su República Sócrates argumenta ante Glaucón que

...producir la salud, es disponer los elementos del cuerpo en una relación de dominio y subordinación recíproca conforme a su naturaleza (κατὰ φύσιν); y producir la enfermedad, a su vez, hacer que unos manden y otros obedezcan contrariamente a la naturaleza (παρὰ φύσιν). (...) Y del mismo modo, proseguí, producir la justicia será disponer entre sí los elementos del alma en una relación de dominio y subordinación conforme a su naturaleza (κατὰ φύσιν); y producir la injusticia, por su parte, hacer que unos manden y otros obedezcan contrariamente a la naturaleza (παρὰ φύσιν) (444 d)

⁸ Cf. Mahhot, J. D., "Is Plato's Republic Utilitarian?" Mind, Vol. XLVI, 1937, p. 474.

Gould sugiere que para Platón el hombre injusto resulta una especie de ser corrompido y mal integrado cuya alma refleja un estado análogo a lo que actualmente denominamos "neurosis".⁹ Mas aun si esto es así, cabe preguntarse por qué si por naturaleza el ser humano es justo, en la vida cotidiana no suele serlo. Platón salva este escollo de su teoría de la naturaleza humana haciendo hincapié en la labilidad inherente a ésta.

En la "alegoría de la caverna" Sócrates expone "...el estado de nuestra naturaleza con respecto a la cultura (παιδεία) y la incultura" (514 a). El filósofo explica que los hombres y las mujeres vulgares son como prisioneros de una caverna que sólo consideran reales las sombras inanes de las que tienen noticias, pero que desconocen la verdadera naturaleza; añade que si uno de estos cautivos ascendiera de la caverna del devenir a la luz del día del reino inteligible viviría "...en consonancia con su naturaleza..." (515 c). ¿Cómo se debe interpretar este pasaje?

⁹ Cfr. Gould, John, The development of Plato's ethics, New York, Russel and Russel, 1972, p. 189.

Adam sugiere que

It should be remembered that the condition of the prisoners, shut out as they are from light and truth amid the darkness of the Cave, is 'unnatural' (παρὰ φύσιν) in the Platonic sense of the word (see IV 443 B). Their release is therefore a return to their true nature, and may for this reason be described as 'natural.' This, I think, is what Plato means to suggest by Φῦσει .10

Así pues, la estancia en la caverna del devenir representa una situación antinatural para los hombres, resultado principalmente de una παιδεία equivocada y del consecuente amotinamiento de lo concupiscible. Rosset destaca que de acuerdo con lo planteado en los diálogos el ser humano nunca se encuentra libre del

...peligro y la posibilidad de degradación. De este modo, una mala organización familiar, educativa, política, puede tener como efecto desnaturalizar al hombre y la naturaleza original. Avatar que efectivamente se ha producido, si creemos a Platón. Por esta razón, la principal preocupación, si no de Platón, al menos de sus principales escritos como República y Leyes, consiste en buscar remedio al proceso de degradación introducido por la libertad humana y su necesaria aptitud para la perversión...11

De la misma manera que la ignorancia y la injusticia resultan antinaturales, el conocimiento y la virtud redundan en la conformidad del ser humano con su propia y genuina naturaleza. De hecho, Taylor observa que en estos pasajes Sócrates muestra que

10 Cfr. Adam, Comentario a *The Republic of Plato*. T. II. p 91

11 Rosset, Clément, *La antinaturalidad. Elementos para una filosofía trágica*. Tr. Fco. Calvo. Madrid, Taurus, 1974, p. 230

...the conception of the two rival moralities is a false one; that mutual respect of rights is the true morality of 'nature,' as much as of 'convection,' the course of conduct suitable to 'our nature as agents.' The proof is supplied in the end by the doctrine of the 'parts of the soul' in Republic IV...¹²

Así pues, para el autor de la República, la naturaleza humana es eternamente lúbil, proclive a corromperse por los reclamos de su elemento concupiscible que en todo momento desea asestar un "golpe de Estado" en contra de lo racional. Sin embargo, el ser humano siempre es perfectible, difícilmente pierde del todo la oportunidad de implantar en sí mismo el imperio de su propia y verdadera naturaleza, de fortalecer lo racional y divino que se esconde dentro de él, en detrimento de lo bestial. Y esta tensión de "naturalezas" debe resolverse en favor de lo racional, no sólo porque de esa manera se realiza la verdadera esencia humana, se conquista la salud psíquica y se consigue evitar la "neurosis," sino también porque únicamente mediante tal solución se sigue a la Naturaleza y se deviene tan perfecto como una divinidad.

¹² Taylor, A. E., Plato: the man and his work, London, Methuen & CO LTD, 1929, third edition, p. 271.

2. *Naturaleza y deformidad*

2. 1. *Naturaleza, realidad y bien*

Platón no se limita a explorar las complejidades de las almas humanas para demostrar que "por naturaleza" el ser humano ha de ser justo. Su proyecto es tan ambicioso que incluye toda una concepción acerca de la realidad. Barker observa que para el filósofo ateniense

It is his mission to prove that the eternal laws of morality are no mere 'conventions', which must be destroyed to make way for a regime of 'nature'; but that they are, on the contrary, rooted beyond all possibility of overthrow in the nature of the human soul and in the system of the universe. That is why a psychology of man and a metaphysics of the world enter into the plan of the Republic.¹³

¿Qué postula la metafísica platónica de los diálogos de madurez? Algo paradójico pero de una incomparable riqueza filosófica: niega que lo que se conoce como naturaleza sea la verdadera Naturaleza.

Lo que los primeros filósofos presocráticos habían concebido como "real", esto es, el universo del devenir del que nos informan los sentidos, es considerado por la metafísica platónica como un estrato ontológico que se ubica "...en el espacio que separa el ser puro de la pura nada" (479 d). Y si se registra cierto

¹³ Barker, Ernest, Greek Political Theory, p. 184.

orden y belleza en esta semirrealidad a la que nos apegamos con tanto afecto, ello se debe a que ésta se relaciona de diferentes maneras con un nivel de existencia pleno: el de las Ideas.

El autor de la República afirma reiteradamente que las Ideas o Formas son los ciudadanos que engrosan el censo del reino de la naturaleza. Empleando como ejemplo la Idea de Cama, Sócrates señala que ésta es "...la que existe en la naturaleza (ἐν τῇ φύσει)..." (597 b). El filósofo ateniense alude a la Forma de la Belleza como a "...la naturaleza (τὴν φύσιν) de la Belleza en sí misma..." (476 b). Este personaje se refiere a algunas Ideas de tipo ético como a "...lo que es por naturaleza justo y bello y temperante (τὸ φύσει δίκαιον καὶ καλὸν καὶ σωφρον)..." (501 b). Adam detecta que Platón suele relacionar las Ideas, y no el devenir, con la φύσις; y respecto a la República acota que

In the phrase ἐν τῇ φύσει, the expression ἡ φύσις means 'Nature' i.e. perum natura (...), but for Plato perum natura, strictly interpreted, is the Ideal World. Plato's nomenclature is in harmony with the traditional usage of Greek philosophy, for 'in Greek philosophical language, φύσις always means that which is primary, fundamental, and persistent, as opposed to that which is secondary, derivative, and transient' (Burnet Early Greek Phil., p. 11). Now in Platonism the primary, fundamental, persistent, is the εἶδος; and hence the φύσις or 'nature' of all things (perum natura) becomes an expression for the World of Ideas...¹⁴

¿Cuáles son las características más notables de las Formas o Ideas? Estas pertenecen a la especie de lo que siempre es (αἰεῖ

¹⁴ Adam, James, Nota crítica a The Republic of Plato, 7. II p. 390. Cfr. Fedón 103 b y Parménides 137 d.

ὄντος; 527 b); de la realidad cuya "...eterna esencia no [está] sujeta a las vicisitudes de la generación y de la corrupción" (485 b); y por ende, constituyen el nivel de realidad de lo inteligible (τὸ νοητόν; 509 d).

¿Qué especies pueblan el reino de la verdadera naturaleza de las Ideas? El Sócrates platónico precisa que "nuestra costumbre, en efecto, es la de poner una cierta idea para cada grupo de cosas a las que aplicamos el mismo nombre" (596 a). Lo cierto es que en la República se mencionan principalmente Ideas éticas como la del Bien (508 e) o la de lo Justo (479 e); estéticas como la de lo Bello (480 a); matemáticas como la del Cuadrado o la Diagonal (510 d); y de artefactos como camas (597 a).

Los diferentes tipos de Ideas distan de ser células solitarias. De hecho, uno de los problemas que más interesaron a Platón sobre todo en sus obras tardías como el Sofista, fue el de la comunicación de las Ideas (κοινωνία εἰδῶν). En la República, análogamente a lo manifestado en el Fedón, Platón escribe de las Ideas "...que cada una es una en sí, pero que por su comunicación (κοινωνία) con las acciones, con los cuerpos y entre ellas mismas, aparece cada una con apariencias múltiples" (476 a).¹⁵ ¿Cómo se relacionan entre sí las Ideas? De diversas maneras. Sócrates le explica a Adimanto que en su "trato cotidiano", por decirlo de alguna manera, las Formas se comportan "moralmente", y describe a

¹⁵ Al menos Hamlyn y Castañeda detectan antecedentes de la teoría de la "comunicación de las Formas" expuesta en el Sofista, en Fedón 102 b - 103 e y República 476 a (Cfr. Hamlyn, D. W., "The Communion of Forms and the Development of Plato's Logic", The Philosophical Quarterly, Vol. 5, No. 21, October 1955, p. 289; Castañeda, N., La teoría platónica sobre las formas las relaciones y los particulares en el Fedón. Tr. M. Valdés. México, UNAM, 1976, p. 47j.

estos entes como "...objetos ordenados y consistentes siempre consigo mismos, que ni se hacen daño ni lo reciben los unos de los otros, sino que todos están dispuestos con orden y razón..." (500 b - c).

Ross detecta que en la versión de la teoría de las Ideas que se encuentra en la República, particularmente en el final del libro VI, Platón tiende a postular una cierta complejidad del mundo inteligible. Específicamente en el pasaje conocido como el símil de la línea, este platonista observa que las Ideas éticas son superiores a las matemáticas porque éstas son objetos de la diávoira mientras que aquéllas lo son del νοῦς. Tal fenómeno, al que Ross bautiza "escalarismo", se muestra con toda evidencia cuando Sócrates sostiene ante Glaucón que los súbditos del reino de lo inteligible dependen, sin excepción, de la Idea del Bien, que las Formas "...del bien reciben no solamente su inteligibilidad, sino que reciben por añadidura, y de él también, la existencia y la esencia..." (509 b).¹⁶

La verdadera naturaleza lejos de ser la vorágine despiadada y cruel en la que el gavilán se come al ruiseñor, como creen Trasímaco o Calicles, es, según el Sócrates platónico, un cosmos integrado por miembros que se "relacionan" armónicamente y regido por una instancia moral suprema.

¹⁶ Cfr. Ross, David, Plato's theory of ideas. Oxford, Clarendon Press, 1953, second edition, pp. 37 - 82.

2. 2. Teología natural

Babut afirma que "il est bien vrai que rien ne paraît plus divers, plus ondoyant, plus insaisissable que la pensée religieuse de Platon".¹⁷ Efectivamente, la teología karajada en la obra platónica postula la existencia de diferentes tipos de deidades. ¿Qué es lo divino para el maestro de Aristóteles?

En primer lugar, es menester no perder de vista que durante los siglos que nos separan de los contemporáneos de Pericles se han registrado severos cambios de perspectiva respecto de la relación entre la naturaleza y la divinidad.

Ya Aristóteles había reparado en que sus antecesores divinizaron a las causas materiales. Y actualmente Cappelletti asume que "el monismo dinámico de los primeros filósofos jonios se presenta, desde el principio, como panteísmo, ya que en todos ellos la fisis se identifica con dios o lo divino".¹⁸

Platón retoma la ecuación "naturaleza=divinidad" de la atmósfera presocrática. Goldschmidt contempla que el filósofo de Atenas "...lie très consciemment l'attribut de divin aux autres titres décernés aux Formes...".¹⁹ Platón califica lo inteli-

¹⁷ Babut, Daniel, La religion des philosophes grecs. De Thalès aux Stoïciens. Vendôme, Presses Universitaires de France, 1974, p. 102.

¹⁸ Cappelletti, A. J., Diógenes de Apolonia y la segunda filosofía jónica. Maracaibo, Universidad del Zulia, 1974, p. 37.

¹⁹ Goldschmidt, Victor, La religion de Platon. Paris, Presses Universitaires de France, 1949, p. 4. Cfr. Nicol, Eduardo, La idea del hombre. México, Stylo, 1946, p. 248.

gible de "divino" ($\theta\epsilon\iota\omicron\varsigma$; 500 c); pero el panteón platónico alberga una deidad suprema de la que dependen incluso las Ideas mismas.

El autor de la República escribe de la Idea de la cama que "...ha sido fabricada por Dios; porque ¿quién otro podría hacerla?" (597 b). ¿Quién es este Dios? ¿Acaso Zeus? Seguramente ni éste ni ningún otro de los Olímpicos es tal deidad suprema. No pocos platonistas estiman que en la República Platón identifica a Dios con la Idea del Bien. Gómez Robledo sostiene que

...no hay sino leer -pausadamente, una vez más- el libro VI de la República para llegar a la conclusión, que se impone por la fuerza de los textos, de que la Idea del Bien es un nombre más, uno de los nombres de Dios, como puede verse, amén de otros lugares, en el siguiente pasaje:

Tendrás que confesar que los objetos cognoscibles no sólo tienen del bien la posibilidad de ser conocidos, sino que le deben, además, la existencia y la esencia y por más que el bien no sea una esencia, sino que está más allá de la esencia en poder y majestad [509 b]

¿De quién sino de Dios, en efecto, puede decirse que es la fuente de todo ser y existir, y que él mismo está más allá de la esencia, en el sentido de ser irreductible a toda esencia concreta...? 20

20. Gómez Robledo, Antonio. "La ley en el pensamiento platónico", en Eggers, Conrado (Compilador), Platón: los diálogos tardíos. México, UNAM, 1987, p. 156; Cfr. Platón; 1166; Ensayo sobre las virtudes intelectuales. México, UNAM/FCE, 1982, 2ª ed. p. 142; Legido, M., Bien Dios y hombre. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1964, p. 30 y Muñoz, J., El concepto de belleza en Platón. México, J. Muñoz, 1960, p. 75; y Jaeger, Werner, Paidéia: Los ideales de la cultura griega. Tr. J. Xirau y W. Ross, México, FCE, 1987, p. 699.

La teología platónica postula que el reino de lo inteligible también es el de lo divino; pero el derecho de admisión al panteón edificado en la República no les es rehusado a los Olímpicos de una de las vertientes de la religión griega tradicional. El personaje principal de este diálogo asienta que los dioses y los demonios son moralmente excelentes y le inquiere a Trasímaco, de tal manera que no pueda más que asentir, "pero entre los justos, mi amigo, ¿no están también los dioses?" (352 b). El filósofo establece en su charla con Adimanto que "...Dios [es] esencialmente bueno..." (379 b); que "...los actos de Dios son justos y buenos..." (380 b) y que lo divino es "...lo más bello y lo mejor posible..." (381 c).

¿Qué función desempeñan las divinidades dentro de la teología de la República? Salvaguardar el orden moral del cosmos. Por una parte lo aparente participa de lo divino ideal, y todas las Formas dependen de la del Bien; mientras que por otra parte los Olímpicos son fiscales infalibles de la justicia. Los dogmas religiosos del Sócrates que aparece en los diálogos son prácticamente los mismos que los de la Hécuba de Eurípides y que los del Hesíodo que redacta Los trabajos y los días. Así, la teología metafísica de Platón se manifiesta como una variante de la de los poetas que lo precedieron en el proyecto de fundamentar la moralidad cívica en la religión.

2. 3. Fundamentación "natural" de la moralidad y deformidad

Ya se ha señalado que de acuerdo con la antropología platónica la verdadera naturaleza humana es divina y racional. Por esta razón el filósofo ateniense insiste en que los hombres y las mujeres no deben dejar de empeñarse en actualizar lo mejor de sí mismos imitando a lo divino, esto es, a las Ideas, a los dioses y a los demonios.

Dado que los dioses y los demonios del panteón platónico son buenos y justos, el mejor humano resulta ser aquel cuyo "...empeño ha sido el de hacerse justo y asemejarse a Dios, mediante la práctica de la virtud, hasta donde es posible para un hombre" (613 a - b).

Ahora bien, la teoría de la imitación de Dios es explotada por Platón sobre todo en sus obras de senectud.²¹ Los diálogos de madurez, Banquete, Fedón, República y Fedro, se enfocan mucho más a sustentar la concepción de acuerdo con la cual la virtud genuina y la divinización se conquistan mediante el conocimiento de las Ideas.²² El autor de la República enfatiza que el contemplador de las Formas implanta el orden de lo divino en su

²¹ Cfr. Teteto 176 b y Leyes 716 c - d.

²² Cfr. Banquete 211 d - 212 c; Fedón 82 b - c y Fedro 249 b - 250 b.

alma y su conducta, y que sólo el que realiza esto puede devenir semejante a los dioses (θεοειδέ[ς] τε καὶ θεοείκελον; 501b); ahí se subraya que "el filósofo, por tanto, él por lo menos, que convive con lo que es divino y ordenado [las Ideas], acabará por ser ordenado él mismo, y divino (θεῖος) también, hasta donde es posible en el hombre..." (500 c - d).

Los seres humanos que cultivan sus elementos divinos mediante el conocimiento de las Formas resultan necesariamente justos y virtuosos desde que el modelo que siguen posee estas características. Sócrates le explica a Adimanto que

...aque[le] cuyo espíritu está como se debe dirigido a las esencias de las cosas, no le queda prácticamente tiempo para abatir sus miradas a los asuntos de los hombres, ni para hacerles la guerra, dejándose llenar de envidia y malquerencia; antes por el contrario, mirando y contemplando objetos ordenados y consistentes siempre consigo mismos, que ni se hacen daño ni lo reciben los unos de los otros, sino que todos están dispuestos con orden y razón, el resultado es imitarlos y hacerse uno lo más posible semejante a ellos. ¿O crees que sea posible no imitar aquello con que convives y que te tiene suspenso? (500 b - c).

Sócrates insiste en que exclusivamente el que implanta en su vida cotidiana el orden de las Ideas, y en última instancia el de la del Bien, disfruta de una existencia idónea; igualmente le señala a Glaucón que

...la idea del bien, que con dificultad percibimos, en el extremo límite del mundo inteligible, pero que, una vez entrevista, aparece al razonamiento como siendo definitiva la causa universal de todo cuanto es recto y bello; que en el mundo visible, es ella la generatriz de la luz y del señor de la luz, y en el inteligible, a su vez, es ella misma la señora y dispensadora de la verdad y la inteligencia, y que, en, fin, tiene que verla quien quiera conducirse sabiamente, así en la vida privada como en la pública (517 c).

En conclusión, Sócrates no cuestiona la tesis de Glaucón de acuerdo con la cual el común de las personas opinan que deben seguir los dictados de la naturaleza; lo que niega es que actuar conforme a ella implique hacerlo injustamente; también establece que la verdadera naturaleza, las Ideas, y las divinidades en general son buenas y justas; y que la naturaleza humana es en realidad racional y divina. Así pues, el ser humano que imita a los dioses y/o a las Ideas obedece los dictados de la naturaleza y necesariamente es virtuoso y justo.²³ Cornford comenta que

²³ Platón no es el único griego que sostuvo que el filósofo es necesariamente virtuoso. Esta idea parece haber permeado algunos círculos de la época clásica. Aristóteles menciona que para Anaxágoras el objetivo de la vida es el conocimiento, y que el filósofo es feliz y/o justo (Cfr. Aristóteles, Ética eudemia, I. iv. 1215 b, en Obras, Tr. Francisco de P. Samaranch. Madrid, Aguilar, 1982). Y en el fragmento 910 de Eurípides leemos "Dichoso quien tuvo aptitud para aprender la ciencia y no se ve impulsado a causar aflicción a sus conciudadanos ni a prácticas injustas, sino que contempla el orden perpetuamente joven de la inmortal naturaleza y cuándo éste se estructuró y dónde y cómo. A tales hombres no les asalta jamás el deseo de obras vergonzosas" (Apud, Cappelleiti, Angel J., "Teoría del conocimiento y ética de Anaxágoras", Diánoia, VOL. XXVI, N.º. 26, 1980, pp. 238 - 239).

...the whole philosophy of the main socratic school -Socrates, Plato, Aristotle- may be seen as a grand attempt to base the laws of human conduct upon the laws of the universe. Plato's central doctrine is that 'justice, temperance, and all things else that are of the value to the soul' are not the product of capricious human convention, but eternal and immutable things which can be known and defined as certainly as the circle, the triangle, and the other concepts of geometry. Virtue in nature, for the 'nature' of man is not the tangle of instincts he shares with the animals below him, but the perfection of the divine intelligence he shares with the gods above... 24

Sin lugar a dudas el juicio de Cornford resulta atinado; mas para Platón la virtud es natural para el ser humano no sólo por el hecho de que es un ente racional y divino, sino también porque por naturaleza es un "animal político".

²⁴ Cornford, F. M., Greek religious thought from Homer to the age of Alexander. Great Britain, J. M. Dent and Sons LTD., MCMXXIII, p. xxiv. Cf. Havelock, E., Preface to Plato. Cambridge, Harvard University Press, 1963, pp. 263 - 264.

3. *Justicia y naturaleza social del ser humano*

La tesis de que el ser humano es un animal que debe convivir con sus congéneres para poder existir, y de que para lograrlo está obligado "por naturaleza" a ser justo, fue prácticamente un axioma de los principales pensadores políticos de la Grecia clásica y arcaica. Quizá el sofista anónimo citado por Giamblico sea el autor que ofrece la formulación más clara de esta teoría que pretendía contrarrestar las consecuencias delicuescentes que algunos personajes pretendieron deducir de la antítesis sofística "naturaleza-convención". Este sofista y moralista del siglo V a. C., escribió que

Inoltre, non si deve avere un vivo desiderio di possedere più degli altri, né giudicare che la supremazia fondata sul maggiore possesso sia abilità e l'obbedienza alle leggi virtù; questa concezione è del tutto perversa, giacché da essa derivano tutte le conseguenze che contrastano al bene, malvagità e depravazione. Siccome gli uomini si mostrarono per natura incapaci di vivere individualmente, e si raccolsero in reciproca unione sotto la pressione della necessità, di modo che in vista di questa fu da essi trovato tutto ciò che riguarda il vivere civile con le invenzioni pratiche e poiché d'altra parte non sarebbero possibili rapporti sociali e un'esistenza ove le leggi non abbiano vigore (infatti in questo caso ne verrebbe agli uomini un danno maggiore di quell'esistenza nell'isolamento dei singoli): or bene, per tutte queste ragioni inesorabili il principio giuridico e la norma del giusto regnano fra gli uomini e in nessun modo potrebbero essere abbattuti: questi principi, infatti, costituiscono un saldo ordinamento determinato dalla natura.

23

²⁵ Anonimo di Giamblico, fr. 6, 1, líneas 110 - 123, en *Sofisti: Testimonianze e Frammenti*, Fascicolo terzo. Intr. tr y commento Mario Untersteiner. Firenze, La "Nuova Italia" Editrice, 1967.

La teoría política del anónimo de Giamblico refleja la esencia de las especulaciones de los politólogos helenos, quienes estimaban que la justicia es el cemento básica de la sociedad, la cual no puede prosperar si no impera en ella la concordia.²⁶ El protagonista de la República retoma prácticamente punto por punto estas concepciones. Foster observa que

We know that the arguments in Greece against the amoralism of the sophists were carried out in terms of the controversy whether the state exists 'by nature' or 'by convention'. Plato here places himself on the side of those who claim that it is 'by nature'.

27

26 A partir de la lectura de los Recuerdos de Sócrates de Jenofonte Untersteiner concluye que tanto Hippias como Pródico postularon la síntesis entre nomos y physis; que para ambos sofistas las virtudes en general y la justicia en particular son nomos que interpretan y se fundamentan en la physis o en las leyes no escritas (Cfr. Untersteiner, Mario, The sophists, Tr. K. Freeman, Oxford, Basil Blackwell, 1954, pp. 272-277 y 280--281). En la misma línea que estos sofistas, el Protágoras que protagoniza el diálogo platónico epónimo sostiene que si todos los ciudadanos de una polis no son justos, "...jamás habrá ciudades..." (Platón, Protágoras, Texto griego J. Bunnct. Tr. J. Velarde. Oviedo, Clásicos El Basilisco, 1980, 322 d). Tal opinión, según no pocos helenistas contemporáneos, representa una tesis básica del pensamiento político del Protágoras histórico (Cfr. Cappelle-tti, Angel J., Protágoras: Naturaleza y cultura, Caracas, Biblioteca de la academia nacional de la historia, pp. 65 y 119; Alvarez Zabala, Enrique, Ensayo sobre las ideas filosófico-jurídicas de Protágoras, Madrid, Imprenta Gongora, 1931, p. 167; Alegre, Antonio, La sofística y Sócrates, Ascenso y caída de la polis. Barcelona, Montesinos, 1986, p. 47; Untersteiner, Mario, op. cit., pp. 72 - 73 y Kenferd, G., op. cit., p. 142).

Respecto a la concordia (ὁμόνοια), Antifonte y Gorgias le dedicaron sendos tratados (Cfr. Filóstrato, Vida de los sofistas, Tr. M^a. Giner, Madrid, Gredos, 1982, I. xv. 500 y Gorgias, Fragmentos, Int. tr y notas P. Tapia, México, UNAM, 1980, fr. 8 a). Y tanto el Sócrates de Jenofonte como Demócrito coinciden en que sólo como consecuencia del imperio de la justicia y la concordia las ciudades pueden prosperar (Cfr. Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, IV. iv. 16 y Demócrito, fr. 250).

Foster, M. B., "On Plato's Conception of Justice in the Republic", The Philosophical Quarterly, Vol. 1, N^o. 3, April 1951, p. 211.

¿Qué razones aduce el autor de la República para sostener que la sociedad y sus leyes existen por naturaleza? Es evidente que en la filosofía política de Platón el ser humano, lejos de ser considerado abstractamente, lo es en el contexto político-social que le resulta imprescindible. Lo cierto es que el Sócrates que charla con Adimanto se muestra consciente de que la naturaleza humana es esencialmente social y precisa que

...una ciudad nace cuando los individuos en particular se encuentran en la imposibilidad de bastarse a sí mismos y de procurarse las muchas cosas de que han menester ¿O crees tú que tenga otro principio la población de una ciudad.

Ningún otro, respondió [Adimanto].

Un hombre, por tanto, se asocia con otro en vista de tal necesidad, y con otro por tal otra; y así, por la necesidad en que están muchos de muchas cosas, se van reuniendo en el mismo domicilio como asociados y auxiliares, y a esta convivencia le damos el nombre de ciudad (369 b - c).

Lo concupiscible del alma humana, pues, la constriñe a que se asocie con otras con el fin de que todas puedan satisfacer sus reclamos. Barker comenta en torno a este pasaje que

Beginning with desire as the primary basis of the State, Plato shows that it involves some form of association. The desires for food and warmth and shelter cannot be properly satisfied, except by means of common action. The State first finds its binding force in human need. 28

Retomando el proceso genético de las ciudades, Sócrates postula que una vez que los seres humanos se han reunido, decretan un sistema de división del trabajo que les permite especializarse en las labores para las que están mejor dotados por la naturaleza. El técnico social contempla que "...las cosas se hacen en mayor número, y mejor y más expeditamente, cuando cada uno no hace sino la cosa para la que es más apto por naturaleza, en el momento oportuno, y sin ocuparse de nada más" (370c). Ahora bien, el protagonista de la República les recuerda a sus interlocutores "y también oímos de otros muchos, y lo dijimos nosotros muchas veces, que la justicia consiste en hacer cada uno lo suyo y no entrometerse en lo de los demás" (433 a - b).²⁹ Así pues, la naturaleza de los seres humanos los construye a construir Estados y a ser justos dentro de ellos. Los hombres y las mujeres no son autosuficientes ni igualmente aptos. Las sociedades donde cada quien "hace lo suyo", por lo tanto, resultan "naturales" y "provechosas" para sus ciudadanos.

²⁹ Platón insiste en que su definición de "justicia" no era nada nuevo. MacIntyre comenta al respecto que "...in Homer the virtue of the dikaios is to do what the accepted order requires..." (MacIntyre, A., op. cit., p. 126; del mismo autor, véase Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988, pp. 14 - 15).

Platón insiste en que la justicia resulta natural y útil en todo momento, y no sólo en los orígenes del Estado.

Glaucón consigna que sus contemporáneos pensaban que los apetitos concupiscibles impulsan a los hombres a cometer injusticias. Sócrates replica a esto que los seres humanos injustos son incapaces de vivir en comunidad, y por ende, de saciar los reclamos de lo animal que reside en ellos mismos. Platón subraya que los hombres que optan por intentar satisfacer a toda costa lo que es lo menos valioso de sus almas

...a manera de bestias, miran siempre hacia abajo con el cuerpo agachado hacia tierra y hacia sus mesas como bestias de ganado que se hartan y acoplan, y por la rivalidad de que quién tendrá más, se coccen y cornean entre sí con cascos y cuernos de hierro, y llegan a matarse... (586 a - b).

Los inicuos, pues, además de ser viciosos, son estúpidos, ya que no se percatan de que la injusticia dista mucho de ser el medio idóneo para cumplir con los dictados de su naturaleza animal. Desde el libro I de la República Sócrates le había hecho ver a Trasímaco que

...sea cualquiera el sujeto en que se asiente: ciudad, nación, ejército, u otro grupo cualquiera, es manifiesto que injusticia tendrá por efecto, en primer lugar, el de tornarlo incapaz de toda acción concertada, a causa de la disensión y la discordia que allí habrá, y tras esto, hará que los miembros del grupo sean enemigos tanto entre sí como en relación con sus contrarios, o sea con los justos (531 e - 532 a).

En la misma medida en que la injusticia torna imposible toda sociedad, la justicia es la condición necesaria de la convivencia armónica. El Sócrates platónico reitera esta tesis cada vez que tiene oportunidad; y en la República expone que "...la injusticia es causa de disensiones, de odios y batallas de unos contra otros, mientras que la justicia mantiene la concordia (ἁμόνοια) y la amistad..." (351 d).³⁰

Sucintamente, Platón considera que para poder satisfacer sus necesidades, los seres humanos deben convivir con sus congéneres; pero para realizar esto armónicamente, los hombres y las mujeres han de ser justos y de respetar las leyes. Dodds observa que de acuerdo con el filósofo ateniense ésta es "...the solution of the νόμος - φύσις antinomy, viz, that when the two terms are properly understood νόμος is seen to be found upon φύσις".³¹

Ahora bien, los motivos económicos no son los únicos por los cuales el autor de la República considera que el Estado, la ley y la justicia no son antinaturales. El Sócrates platónico establece que es obvio que los seres humanos deben ser ciudadanos respetuosos de las leyes y cultivadores de las virtudes cívicas por el hecho de que únicamente en el contexto de una polis éstos pueden aspirar a devenir excelentes.

³⁰ Cfr. Critón, 50a-53d; Gorgias, 507e-508a; y Menón, 73a.

³¹ Dodds, E. R., Comentario a Eurípides, Bacchae, p. 190.

4. Perfección

4. 1. Justicia, deformidad y conocimiento

Uno de los más importantes problemas abordados en la República es el de la perfección estatal e individual. En dicha obra se plantea que la justicia consiste en que los elementos constitutivos de un conjunto realicen exclusivamente las funciones que les corresponden por naturaleza. En una sociedad justa "...cada uno no hace sino la cosa para la que es apto por naturaleza, en el momento oportuno, y sin ocuparse de nada más" (370 c). Sólo ésta es "...la ciudad constituida conforme a la naturaleza (κατὰ φύσιν)..." (428 e). Sócrates señala a Adimanto que si se edificara una polis con estas características, necesariamente sería perfecta (τελέα 371 c).

Análogamente a lo que ocurre con los Estados, los hombres y las mujeres justos cuyas instancias psíquicas se relacionaran de acuerdo a los imperativos de la naturaleza, serían excelentes. La perfección de los sistemas sociales y psíquicos manejada por Platón es denominada por Passmore "aesthetic perfection". Este autor asume que

...if we think of the soul as having parts -as Plato does in the Republic- then the perfection of the soul can be taken to consist in each of these parts harmoniously contributing to the perfection of the soul as a whole, playing its particular role in a ordered system... 32

Partiendo de la peculiar definición de justicia barajada en la República tenemos que, para el Sócrates que protagoniza este diálogo, los términos "perfección" y "justicia" funcionan prácticamente como si fueran sinónimos. Pero Platón también explota las concepciones atinentes a la perfección que impregnaban los ambientes respirados por sus contemporáneos para defender su teoría de que los seres humanos deben ser justos para alcanzar la máxima excelencia que les sea accesible.

¿Cuáles son las características de un ser humano perfecto? Sin lugar a dudas cada cultura aporta su propia respuesta a esta interrogante. Seguramente un santo cristiano, un Bodhisattva budista, un jivanmukta hindú o un héroe homérico serían considerados excelentes por los miembros de sus respectivas sociedades no obstante el hecho de que no representan un tipo humano homogéneo. ¿Cuál fue la noción griega de perfección? Al parecer los helenos que se educaron en las lecturas de Homero consideraban que los inmortales eran los entes excelentes por antonomasia y que la perfección humana no podía ser concebida más que como un reflejo de la divina. Esto resulta patente en la épica que para exaltar a un héroe lo califica de "semejante a los dioses" (Θεοείκελος, Θεοειδής o ἰσόθεος).³³ Lasso precisa que

³³ Cfr. Iliada, II. 565; III. 16; XXIV. 217 y Odisea, I. 324 y XIV. 173.

...el griego se interesaba indefectiblemente por este tema de lo mejor, ya de lo mejor del hombre, ora la vida mejor, bien el Estado mejor o el mundo mejor; y, según una convicción suya inquebrantable, lo mejor se realiza siempre en lo divino y en [lo] que, en la vida humana y en el mundo reproduce más de cerca lo divino. De donde se deduce que la perfección del hombre, pariente (συγγενής) de los dioses, habría de consistir en sacar partido de la simple virtualidad de dicho parentesco mediante un esfuerzo positivo de elevación y de asimilación: $\delta\upsilon\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ τῶν κατὰ τὸ $\delta\upsilon\upsilon\alpha\tau\acute{o}\nu$. 34

Lasso considera que tales concepciones se detectan particularmente en el Teteto y en la República.³⁵ Y lo cierto es que en esta obra se lee que "...Dios, con todo lo que a él se refiere, guarda un estado del todo perfecto" (381 b). El Sócrates que charla con Glaucón declara que el ser humano debe "...hacerse justo y asemejarse a Dios, mediante la práctica de la virtud..." (613 a - b). Así, la persona que imitara a lo divino siendo justa, devendría tan excelente como sus modelos. Gómez Robledo ve que

Por radicar tal vez la justicia en la divinidad como uno de sus más destacados atributos, la justicia entre los hombres se concibió a su vez, en la antigüedad más remota, no tanto como la relación intersubjetiva de crédito y débito, con arreglo a la noción a que hoy estamos acostumbrados, sino ante todo como perfección individual y más aún, como suma de perfecciones. Ahora bien, este carácter a la vez interior y general de la justicia es aún plenamente válido en Platón.

36

³⁴ Lasso de la Vega, José S., "El concepto de hombre en Grecia (El Estado ideal y la noción platónica del hombre)", Estudios Clásicos, Tomo XXII, Números 81 y 82, p. 133.

³⁵ Cfr. Ibid., p. 128, Teteto 176 b, República 500 c y Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, I. vi, 70.

³⁶ Gómez Robledo, Antonio, Meditación sobre la justicia, México, FCE, 1963, p. 14.

Platón retoma la noción popular según la cual la perfección humana es un reflejo de la divina; pero también adopta los planteamientos de algunos filósofos presocráticos de acuerdo con los cuales el ser es perfecto y/o el que lo conoce se acerca a tal estado.³⁷

Ya se ha señalado que Platón establece que las Ideas son divinas, constituyen la verdadera realidad y son perfectas. Además, los diálogos de madurez enfatizan que el ser humano que las conociera e implantara su orden inteligible en su alma y en sus actos vendría perfecto (τέλειος). La obra donde más explícitamente se expone tal concepción es el Fedro. Ahí Sócrates explica

³⁷ Los helenistas coinciden en que el fragmento 8 de Parménides predica la perfección del ser; y Cornford repara en que el autor del Timeo suscribe la tesis parmenidea según la cual la figura esférica es la más perfecta de todas (Cfr. Cornford, F. M., Platón y Parménides, Tr. Fco. Giménez García. Madrid, Visor, 1989, p. 90; Nicol, Eduardo, "Espacio y tiempo en la filosofía griega", Diánoia, Nº. 1, 1955, p. 80 y García Díaz, Adolfo, "La noción de no ente en la filosofía de Parménides", Diánoia, Nº. 1, 1955, p. 131).

Ahora bien, Platón no sólo retoma la noción de perfección geométrica de Parménides, también adopta la concepción parmenidea y presocrática de excelencia humana según la cual el filósofo es el mejor de los hombres. García detecta que el filósofo de Elea denomina al "hombre que sabe" con los mismos términos que Homero reserva a los héroes: εἰδώς φῶς; el filósofo mexicano deduce a partir de tal hecho que "...la areté de Parménides, en este modo figurado de hablar, radica precisamente en la posesión de la razón..." (García, Adolfo, op. cit., p. 107).

Es menester, en efecto, que el hombre propiamente dicho entienda según una idea concreta, yendo desde multiplicidad de sensaciones hacia la unidad, cerrada por razonamiento. Y en esto consiste el recordarse nuestra alma de aquellas cosas que una vez vio con vista de ideas, mientras acompañaba a Dios y miraba de arriba abajo lo que ahora decimos ser y levantaba su mente hacia el ser real de verdad. Por esto, pues, únicamente el entendimiento del filósofo está alado [es perfecto], ya que en la medida de sus fuerzas está por la memoria y constantemente con aquellos seres [las Ideas] que a Dios hacen ser divino. *εὐνοῦν*, pues, que de tales recordatorios derechamente se sirve, al terminar su iniciación en misterios perfectos llegará a ser él sólo en realidad de verdad perfecto [τέλειος]. Apartado de los intereses humanos, vuelto hacia lo divino [las Ideas], tiene los más por loco y se les pasa por alto que está endiosado. (249 b - d). 38

Passmore observa que la educación que posibilita la contemplación de las Ideas es el sendero de la perfección registrado en la *trpologia* de los diálogos.³⁹ Así, los seres humanos excelentes son necesariamente virtuosos desde que sus objetos de conocimiento y paradigmas éticos son súbditos de la Idea del Bien que se relacionan armoniosamente entre sí y/o son valores ellos mismos. Pero de acuerdo con la modalidad de la antropología vigente en la República, los candidatos a la perfección también se muestran respetuosos de la justicia y de las demás virtudes de corte cooperativo porque el conocimiento es condición necesaria, mas no suficiente de la máxima excelencia accesible a un homo sapiens.

³⁸ Obras completas de Platón. Hippias Mayor. Fedro, Intr.
Tr. y notas Juan David García Bacca. México, UNAM, 1945

³⁹ Cfr. Passmore, John, op. cit., pp. 43 - 44.

4. 2. Perfección social e individual

En la modalidad de la teoría de la perfección plasmada en la República se registra una cierta tensión entre individualismo y compromiso social.

Por una parte la conquista de la excelencia es un proyecto intelectual individual que reclama todos los esfuerzos de su devoto. En el pasaje conocido como la alegoría de la caverna, Sócrates explica que quien ha salido a "la luz del día" de lo inteligible dejando atrás las "tinieblas" del devenir, por ningún motivo desearía retornar a su anterior prisión. El filósofo le explica a Glaucón que quien ha disfrutado de la visión de la Idea del Bien sólo desea seguir contemplándola, que es natural "...que quienes han llegado a tal punto, no quieran ya ocuparse en los negocios humanos, sino que sus almas se afanen sin cesar por permanecer en aquellas alturas..." (517 c - d).

No obstante lo anterior, Platón postula que la candidatura a la perfección acarrea obligaciones sociales bien definidas; y su Sócrates expone ante Glaucón y Adimanto que

...no habrá jamás ni ciudad, ni constitución, ni, igualmente, un individuo siquiera, que puedan alcanzar la perfección (γένηται τέλει), a menos que una dichosa necesidad no obligue a estos pocos filósofos, a los que ahora se califica no de malos, pero sí de inútiles, a encargarse, quieranlo o no, de los asuntos de la ciudad, y a ésta, a su vez, a obedecerles... (499 b).

¿Por qué los concededores de las Ideas deberían distraerse de la actividad que diviniza a los mismos dioses y que les resulta tan grata para ocuparse de asuntos políticos que necesariamente o les han de parecer gravosos o pueriles? Existen varias razones para esto. En parte se puede responder a tal cuestión que los seres humanos han de convivir con sus congéneres para asegurar su subsistencia. Pero más allá de la mera existencia física, la soledad impide el perfeccionamiento individual debido a que la justicia no sólo es un estado del alma, sino también la virtud civil por excelencia. Y de la misma manera en la que es imposible o poco menos que se críen caballos "virtuosos" o veloces en los pantanos, los hombres y las mujeres excelentes o justos solamente pueden florecer en su habitat natural: la polis. Schmidt observa que para el autor de los diálogos

El estado es un fenómeno natural y el ser humano es por naturaleza un 'ciudadano', es decir, tiende de por sí a la convivencia con sus semejantes y no a la vida solitaria. Platón comparte estas ideas comunes y 'normales' del pensamiento político griego de la época clásica; por lo tanto, le parece evidente que la polis es y debe ser el único lugar adecuado donde el individuo puede alcanzar su perfección. La bondad se adquiere mediante la

convivencia con otros seres humanos dentro de un conjunto social organizado. El estado cumple, pues, una función muy importante y al mismo tiempo elevada; es condición de posibilidad de la virtud de cada uno de sus habitantes; es el marco dentro del cual el individuo se desarrolla plenamente. La meta y el sentido de toda política auténtica es la de realizar el perfeccionamiento del hombre mismo. 40

Ahora bien, el conocedor de las Ideas es el único que puede implantar el orden divino e inteligible de la naturaleza dentro de su sociedad; por ser la más racional de todas las personas le corresponde gobernar a sus congéneres. Y de acuerdo con la definición de la justicia acuñada en la República, los amantes de la sabiduría sólo serían plenamente justos si desempeñaran lo que por naturaleza les corresponde dentro de su polis. Por tal motivo, exclusivamente las filósofas y los filósofos que reinaran en su ciudad podrían aspirar a alcanzar la máxima excelencia accesible a un ser humano. Adam detecta que de acuerdo con la filosofía política propuesta en el diálogo sobre la justicia "...even the philosopher is not ΤΕΛΕΟΣ except in the philosopher's city: cf. 497 A - 499 B".⁴¹ Gould por su parte destaca que "the ideal society, in the Republic, is perhaps the necessary condition of the man who has achieved his true stature as a man (the ἄγαθὸς ἄνθρωπος)..."⁴² La justicia, pues, resulta un factor indispensable de la perfección según lo decreta el Sócrates que charla con los hermanos Glaucón y Adimanto.

40 Schmidt, Ute, Platón y Huxley, dos utopías, p. 17.

41 Adam, James, Nota a The Republic of Plato. T. II.
p. 37.

42 Gould, John, op. cit., p. 185.

En conclusión, Platón ofrece aproximadamente media docena de argumentos para demostrar que los hombres y las mujeres excelentes son justos. Pero no solamente apuntala su apología del conjunto de virtudes cooperativas con estas razones, sino que para robustecer aún más su panegírico de la justicia no deja de aducir que el placer y la felicidad sonríen a los que la practican.

III. MORALIDAD Y FELICIDAD

1. El eudemonismo de las éticas griegas

Quizá el rasgo más característico de las reflexiones morales de los griegos sea un peculiar eudemonismo que las permea prácticamente sin excepción. Seguramente eran contados los helenos que no consideraban que un ser humano debía vivir de la forma que mayor felicidad y placer pudiera proporcionar. Incluso Hesíodo, uno de los máximos defensores del modo de vida cívico, confiesa que si la suerte del hombre virtuoso no fuera al final de cuentas mejor que la del inicuo, nadie preferiría ser de aquel modo antes que de éste.¹

No resulta extraño, pues, que los moralistas de aquellas latitudes y épocas trataran de convencer a sus auditorios de que siendo justos y virtuosos podrían aspirar a ser felices.

Ya se ha señalado que Adimanto consigna en su reseña de los apologetas de la justicia que éstos predicaban que los dioses recompensaban a los justos y castigaban a los que no lo eran. Pero lo que este personaje de la República omitió en su exposición es que algunos contemporáneos del Sócrates histórico defendían la tesis de que la práctica de las virtudes por sí mismas resultaba en extremo gratificante,

Demócrito, en su fragmento 174, expresa

¹ Cfr. Hesíodo, Los trabajos y los días, vv. 270 - 273.

El que se lanza alegre a las acciones justas y legales, de día y de noche está contento y fuerte y tranquilo; pero el que menosprecia la justicia y no hace lo que es necesario, a ése tales cosas le causan desagrado y se atormenta a sí mismo.

ὁ μὲν εὖθυμος εἰς ἔργα ἐπιφερόμενος δίκαια καὶ νόμιμα
καὶ ὕπαρ καὶ ὄναρ χαίρει τε καὶ ἔρρωται καὶ
ἀνακηδής ἐστιν.²

Resulta notable que Demócrito sostenga que el justo se alegra, está gozoso, contento y satisfecho (χαίρει); y que sea este hombre excelente el que tenga buen corazón o ánimo (εὖθυμος). Muy a la griega, el filósofo atomista piensa que el ente feliz no puede más que vivir despreocupado (ἀνακηδής). No pocos helenistas observan que este existir despreocupado era para los griegos una característica propia de los dioses, los bienaventurados (οἱ μακάρες) por antinomasia. Así pues, Demócrito sugiere en el fragmento 174 que los seres humanos justos son prácticamente tan felices como "los bienaventurados".

En general, Platón no suele citar a Demócrito aunque compare -y quizá retome- algunas de sus concepciones éticas y políticas. Sin embargo, no cabe la menor duda de que conocía la fábula sobre Hércules de Pródico, puesto que la menciona en el Banquete.³

² Leucipo y Demócrito, Fragmentos. Intr. tr. y notas Juan Martín Ruiz-Werner. Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1964, fr. 174. El texto griego es citado de acuerdo con la edición Die Fragmente der Vorsokratiker, 7. II. Tr. Hermann Diels - Walther Kranz. Weismannsche Verlagsbuchhandlung, 1954.

³ Cfr. Banquete. Intr. Antonio Rodríguez Huescar. Tr. y notas Luis Gil. Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1954, 177 b.

En esta fábula el sofista de Ceos dramatiza el encuentro del joven Hércules con la maldad (ἡ κακία) y la virtud (ἡ ἀρετή). Ambas "mujeres" se empeñan en seducir al héroe para que viva como ellas le proponen. Ésta se presenta a sí misma como

...buena ayudadora en los trabajos de tiempos de paz; aliada constante en los de guerra; óptima compañera en la amistad. Mis amigos gozan con placer y sin trabajos comida y bebida; porque aguardan el apetito para comer y beber. El sueño les es más agradable que a los ociosos; lo interrumpen sin pena, no le sacrifican los negocios. Los jóvenes se felicitan por los elogios de los viejos; y los viejos reciben con agrado las muestras de respeto de los jóvenes; les agrada recordar las pasadas acciones; y les es placentero realizar las presentes. Por mí hácense amables a los dioses, queridos para sus amigos, honrados para sus patrias respectivas. Y cuando llega la hora fatal, no descansan sin honra y con olvido, sino que su memoria florecerá celebrada con himnos eternos. He aquí, pues, Hércules, hijo de buenos padres con qué trabajos podrás conseguir la más bienaventurada felicidad (.. τῆν μακαριστοτάτην εὐδαιμονίαν κερτήσθαι). 4

Así pues, algunos pensadores del siglo V propugnaban que la práctica de la virtud es el medio idóneo para procurarse las mayores dosis de placer y felicidad. Y Adimanto quizá oculta esta situación para enfatizar la crisis política y moral que se cernía sobre los conciudadanos de Sócrates y para provocar a este filósofo para que externara sus propias teorías al respec-

4 Apud., Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, II. i. 32-34.

to. De hecho, Alfonso Gómez-Lobo sugiere que "El ejercicio activo de las virtudes no es para Sócrates un medio o instrumento para alcanzar la felicidad. Es, en rigor, aquello en que la felicidad consiste".⁵ Independientemente de que la ecuación "virtud=felicidad" haya poblado o no la mente del Sócrates histórico, la totalidad de los diálogos éticos está impregnada de ella.⁶ Y el proyecto de Platón en la República consiste precisamente en defender una versión superdesarrollada de teorías ya defendidas por pensadores como Demócrito y Pródico.

Ciertamente, el maestro de Aristóteles piensa que el modo de vida idóneo es aquel que permite acceder a la conquista de la felicidad. Y los personajes que protagonizan la República confiesan que se dedican a especular acerca de cuál es exactamente "...la relación que guardan la justicia pura y la injusticia pura con la felicidad o infelicidad del individuo. De este modo seguiremos o bien el camino de la injusticia, o por el contrario el de la justicia..." (545 a - b).

MacIntyre se percata de que Sócrates concuerda con Trasímaco en que los seres humanos persiguen la felicidad por sobre todas las cosas; pero lo que el filósofo cuestiona al sofista es lo que constituye la felicidad.⁷

⁵ Alfonso Gómez-Lobo, La ética de Sócrates, México, FCE, 1989, p. 96. ⁶ Cfr. Apología 36 d; Gorgias 508 b; Teeteto 176 e-177 a y Leyes 664 b.

⁷ Cfr. Alasdair MacIntyre, After virtue, pp. 131 - 132.

El Sócrates que protagoniza la República defiende la tesis de que lo verdaderamente importante en esta vida se reduce a pe-seer "...la riqueza sin la cual no puede uno ser feliz, o sea una vida con virtud y sabiduría" (521 a).

Así pues, en la línea eudemonista característica de las filosofías morales griegas, Platón sostiene que los hombres y las mujeres deberían ser virtuosos en general, y particularmente justos, si aspiraran a ser felices. De hecho, no resultan minoría los platonistas que se adhieren a la interpretación de José Vives según la cual "que la vida justa es al mismo tiempo la más feliz es sustancialmente la tesis de la República".⁸ El autor español observa que el Sócrates que polemiza con Trasímaco ofrece "...un eudemonismo que es, como dijimos, como una sublimación y purificación del egoísmo y del utilitarismo tan arraigados en el alma popular de Grecia".⁹

¿Qué argumentos ofrece Platón para defender su moralismo eudemonista? Curioso, incluso prácticamente no hay libro de la República que no contenga algún razonamiento diseñado para apuntalarlo.

⁸ Vives, José, Génesis y evolución de la ética platónica. Estudio de las analogías en que se expresa la ética de Platón. Madrid, Editorial Gredos, 1970, p. 299.

⁹ Ibid., p. 245. Cfr. Mackenzie, Mary Margaret, Plato on punishment. California, University of California Press, 1981, pp. 146 y 225; Morris, L. R., "Plato's Theory of the Good Man's Motive", Proceedings of the Aristotelian Society, XXXIV, 1933 - 1934, pp. 129 - 130 y Luccioni, Jean, La pensée politique de Platon. Paris, Presses Universitaires de France, 1958, pp. 709, 758, y 718 - 737.

2. La ecuación "justicia = felicidad"

2. 1. El argumento de la función específica

Justo al final del primer libro de la República se ubica el primer argumento ofrecido en este diálogo para demostrar que la vida del justo es preferible a la de quien no lo es.

El Sócrates que polemiza con Trasímaco establece que la función de cada cosa, su ἔργον, consiste en "...lo que puede hacer ella únicamente o con mayor perfección que los demás" (353a). Así, a cada ente que posee una función también le corresponde una virtud o excelencia (ἀρετή; 353 b). Los seres "...realizan bien su función por la virtud que les es propia, y mal por el vicio contrario" (353 b-- c). Supuesto lo anterior, Sócrates le pregunta al sofista, obligándolo a asentir, si

¿No tendrá el alma también una función que no podamos atribuir a ningún otro ente, como proveer, mandar, deliberar y todo lo demás de este tenor? ¿Tendríamos el derecho de adjudicar estas funciones a ningún otro sujeto fuera del alma, y no habría que decir, por tanto, que son ellas sus funciones propias? (353 d).

El filósofo le recuerda al sofista que "...la justicia es la virtud del alma, y su vicio la injusticia" (353 e). Y añade que "...el alma mala gobernará y proveerá mal, y la que es buena, por el contrario, hará todo esto bien" (353 e). Una vez que Sócrates ha obligado a Trasímaco a reconocer estas premisas, lo fuerza a aceptar que el hombre justo es más feliz (εὐδαίμων) que quien no lo es y que la justicia resulta más útil y ventajosa (λυσιτελής).

que su contraria. El oriundo de Atenas y el de Calcedonia comentan que

El alma justa y el varón justo vivirán bien, y el injusto mal.

Conforme a tu razonamiento, dijo, así parece.

Y por otra parte, el que vive bien es afortunado y feliz (μακάριός τε καὶ εὐδαίμων), y el que vive mal, lo contrario.

¿Cómo no?

El justo, por ende, será feliz, y el injusto desdichado (Ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαίμων ὁ δ' ἄδικος ἄθλιος).

Admitámoslo, dijo.

Pero no es ninguna ventaja (λυσίτελεῖν) ser desdichado, y sí lo es el ser feliz.

Sin duda.

En ninguna circunstancia, por tanto, divino Trasímaco, será más ventajosa (λυσίτελέστερον) la injusticia que la justicia (353 e - 354 a).

Independientemente del éxito que consiguió este argumento entre filósofos posteriores, lo cierto es que los platonistas lo han considerado falaz por transitar de la expresión "obrar bien" a "estar bien" sin mayor apoyo que cierta ambigüedad latente en la formulación griega. Pero a pesar de las "trampas" del lenguaje tendidas por Platón, este razonamiento sugiere que las almas que funcionan bien son sanas y armónicas, no padecen "neurosis", y por ende son felices; y éstos son factores aducidos igualmente para demostrar de otra manera que el justo es feliz.

2. 2. El argumento político

Adicionalmente a la prueba de la función específica, Platón ofrece en la República cuando menos otras tres demostraciones de que la vida del justo es más provechosa, placentera y feliz que cualquier otra. Los argumentos políticos, psicológicos y metafísicos, como los bautizó James Adam, se encuentran reunidos en el libro IX; pero sus premisas y algunos de sus principales desarrollos se detectan ya en las partes centrales del diálogo.¹⁰

El argumento político es el que antecede a los restantes en el libro IX. Y para apuntalarlo Platón diseña los planos de una sociedad perfectamente justa que constituyen la primera utopía de Occidente y ofrece un análisis de los diversos regímenes políticos florecientes en el mundo griego. Este argumento parte del postulado de que resulta innegable "...la semejanza que hay entre la ciudad y el individuo..." (577 c). Platón considera a las personas como si fueran Estados a escala, verdaderas micropóleis, y a las ciudades como si se tratara de seres humanos amplificados o macroánθρωποι. Partiendo de esta premisa Sócrates le hace ver a Glaucón que existe una relación inversamente proporcional entre la injusticia y la felicidad.

En primer lugar, Sócrates señala que la ciudad superlativamente injusta, la tiranizada, es "...la más desgraciada de todas" (578 b). ¿Por qué? Porque en ella existe más esclavitud

¹⁰ Cfr. Adam, op. cit., T. II, pp. 348. y 334.

que en ninguna otra, pues prácticamente todos sus habitantes son en mayor o menor medida propiedad del tirano o de su estructura de poder; porque es necesariamente pobre por la cantidad de recursos que despilfarran; porque en ella todos desconfían y tienen miedo unos de otros, razones por las cuales resulta imposible que "...podamos hallar en ninguna otra ciudad más lamentos, gemidos, llantos y dolores que en ésta" (578 a).

Paralelamente a lo que acontece con la ciudad, Sócrates insiste en que "el alma tiránica, por tanto, será siempre, y por necesidad, indigente e insaciable" (578 a). El alma en la que lo concupiscible domina antinaturalmente « lo demás se ve "...enloquecida por sus deseos y sus amores" (578 a). Sócrates aduce que esta situación es inevitable e inquiere a Glaucón al respecto del individuo tiránico

¿No estará su alma henchida de esclavitud y vileza, y en servidumbre precisamente las partes más nobles de ella, mientras que tiene el mando la parte más despreciable, la más depravada y la más loca?

Por fuerza, contestó.

¿Y qué dirás de un alma en tal estado? ¿Que es libre o que es esclava?

Por mí que es esclava, seguramente.

Però la ciudad esclava y tiranizada no hace en absoluto lo que quiere.

Desde luego que no.

Y el alma tiranizada, por consiguiente, digo el alma toda entera, no hará tampoco en absoluto lo que quiera, sino que, arrastrada sin cesar por la violencia del aguijón, se verá llena de agitación y de remordimiento. (577 d - e)

El alma tiránica, aquella en la que impera el elemento concupiscible, por padecer de todos estos males no puede ser feliz. Glaucón concluye que este tipo de individuo resulta "...el más desdichado, con mucho, entre todos los hombres" (578 b). Pero Sócrates repara en que aún más desdichado es el destino de quien poseyendo un natural tiránico logra conquistar la tiranía, de quien gobernando mal su república interior intenta dominar a sus conciudadanos. Paradójicamente Sócrates defiende la tesis de que la tiranía vuelve infeliz al individuo que la conquista, porque para conservarla debe llevar un género de vida tal que además de perjudicar su alma lo obliga a prescindir de muchos placeres accesibles a los simples particulares, como viajar o cultivar amistades sinceras. El filósofo le hace ver a Glaucón que

En realidad de verdad, por consiguiente, y a despecho de lo que otros puedan pensar, el tirano es efectivamente un esclavo sometido a las mayores lisonjas y servilismos, adúlador de los hombres más depravados [para con su apoyo mantenerse en el poder], incapaz de satisfacer aun en parte mínima sus deseos, menesteroso de multitud de cosas y verdaderamente indigente para todo aquel que sepa penetrar en la totalidad del alma. Desbordante está de miedo en todo el curso de su vida y lleno de sobresaltos y dolores [por la expectativa de perder el poder y la vida], si es verdad que su estado es imagen del de la ciudad que gobierna. ¿O no es verdad que es su imagen?

Y en qué forma, dijo.

Pues a más de estas cosas, todavía hemos de atribuirle a nuestro hombre todo aquello que mencionamos antes, o sea la necesidad en que está (y más ahora que antes, por razón de su mando) de ser crecientemente envidioso, pérfido, injusto, sin amigos, implorador, albergador y sustentador de toda maldad, y como resultado de todo esto, lo más desventurado que un hombre pueda ser... (579 b-580 a).

Sucintamente, contra las concepciones vertidas por Trasímaco, Glauco y Adimanto en los dos primeros libros de la República según las cuales existe una relación directamente proporcional entre injusticia y felicidad por lo cual se impone tratar de vivir injustamente, Sócrates arguye que la citada proporción no es directa, sino inversa, y que el hombre más injusto, aquel en el que impera lo concupiscible sobre todo lo demás de su alma y que ha conquistado una tiranía, es el más infeliz. En contrapartida, Platón sostiene que la ciudad y el ser humano justos son felices.

Ciertamente, la utopía contenida en la República ofrece el prototipo de una ciudad justa en la que todos sus ciudadanos son tan buenos y felices como podría esperarse que lo fueran. La felicidad de los residentes de la ciudad ideal resulta evidente a partir de la definición platónica de la justicia. En el libro IV, Sócrates asienta que "... parece que [esto] es en cierto modo la justicia: el hacer cada uno lo suyo" (433b). ¿Que implica que en una ciudad "cada uno haga lo suyo"? Edward Lee observa que esta definición oculta medio decena de subdefiniciones.¹¹ Pero por el momento sólo se señalará lo que Lee bautiza como "the service requirement". "Hacer cada uno lo suyo" implica, entre otras cosas, que cada ciudadano de una polis que fuera justa, por una parte tendría que desempeñar un oficio que contri-

¹¹ Cfr. Lee, Edward N., "Plato's theory of social justice in the Republic II - IV", en Anton, John & Preus, Anthon (editores), Essays in ancient Greek philosophy. T. III Albany, State University of New York, 1989, p. 126 y Fireman, Peter, Justice in Plato's Republic. New York, Philosophical Library, 1957, pp. 39 - 40.

hubiera a cubrir alguna de las necesidades básicas de ésta y recibir en reciprocidad los satisfactores necesarios para su existencia; y por la otra, que nadie debería beneficiarse del esfuerzo de los demás sin aportar el suyo propio a cambio. Sócrates precisa que "...la posesión y práctica de lo que a cada uno es propio será reconocida como la justicia" (433 e); y añade que lo justo consiste en que "...nadie posea lo ajeno ni sea privado de lo propio" (433 e).

En una ciudad justa ningún grupo social tiene motivos de queja, se optimizan los procesos de creación y distribución del bienestar y por hacer los ciudadanos "lo suyo" resultan "...perfectos operarios de su propio trabajo, y cuando toda la ciudad prospere bajo una buena administración [hay que] dejar que cada grupo participe de la felicidad que quiera adjudicarle la naturaleza" (421 c).

Así como una ciudad que fuera justa sería feliz porque en ella todos sus integrantes cooperarían entre sí y disfrutarían de lo que les correspondiera, las almas humanas que fueran justas y virtuosas también serían necesariamente felices.

Casi al final del libro IV, Sócrates le explica a Glaucón que "...el individuo es justo de la misma manera que es justa la ciudad" (441 d); y le recuerda que "...cada uno de nosotros será justo y hará lo que le compete, cuando cada una de las partes que en él hay haga lo suyo" (441 e). Ya se ha señalado

que por naturaleza el elemento racional del alma debe gobernar a lo concupiscible auxiliado por lo irascible, y que este estado de armonía interna es patrimonio del alma justa. Sócrates insiste en que "la virtud, en consecuencia, será a lo que parece, la salud, la belleza y el bienestar del alma..." (444 e). Así, Platón da por supuesto que el goce y el bienestar acompañan a lo que él considera como "salud psíquica".

Una vez que Sócrates ha demostrado que los Estados y los individuos cabalmente justos, a los que denomina "aristocráticos" o "reales", son felices, procede a analizar los restantes regímenes políticos y tipos humanos: el timocrático, el oligárquico, el democrático y el tiránico. Así como la razón impera en el hombre "aristocrático", lo irascible domina al "timocrático" y lo concupiscible controla, aunque en diferentes grados, a las personas "oligárquicas", "democráticas" y "tiránicas".¹² Por tal razón estas constituciones políticas y humanas se muestran, en el orden señalado, progresivamente menos justas. Una vez que Sócrates ha pasado revista a todas ellas, le pide a Glaucón

¹² El que las personalidades "oligárquicas", "democráticas" y "tiránicas" sean diferentes especies del género humano dominado por lo concupiscible determina que el argumento "político" no resulte inconsistente con el "psicológico". Básicamente ambos manejan que sólo existen tres caracteres: el racional, el irascible y el concupiscible.

...a la manera del juez que decide en última instancia, declara tú, a tu vez, quién, a tu parecer, es el primero en felicidad, quién el segundo, y así sucesivamente por los cinco tipos: el real, el timocrático, el oligárquico, el democrático y el tiránico.

!Pues vaya que es un juicio fácil!, repuso. Yo por mí los juzgo, como a los coros, por el orden en el que han entrado en escena, tanto en lo que hace a la virtud y al vicio como a la felicidad y su contrario (580 b).

Sócrates anuncia el final del argumento político inquiriéndole a Glaucón

...¿hemos de alquilar un pregonero, o proclamaré yo mismo que el hijo de Aristón ha dictaminado que el mejor y más justo es el más dichoso, y que este hombre es el de temple más real y que reina sobre sí mismo; y que, de otro lado, el más depravado e injusto es el más infeliz, y que éste, a su vez, resulta ser aquel que, dotado del natural más tiránico, ejerce la tiranía más absoluta sobre sí mismo y sobre su ciudad?

Tengamos por hecha tu declaración, dijo.

¿Y no añadiremos al pregón, pregunté, que estos hombres son lo que son, independientemente de que se manifiesten o se encubran a todos los hombres o a todos los dioses?

Añádalo, dijo (580 b - c).

Joseph Moreau acota al respecto del argumento político que

...Socrate apporte, a la fin du livre IX de la République, la réponse a la question posée par Adimante au début du livre II. Il montre que l'homme juste, le représentant de l'aristocratie authentique, fondée sur la raison et ses lois éternelles, et non seulement sur la tradition et le culte de l'honneur, est souverainement heureux, tandis que le tyran, asservi lui-même a ses appétits déréglés, a ses ambitions tyranniques, est le plus malheureux des hommes.¹³

¹³ Moreau, Joseph, "La cité et l'âme humaine dans la République de Platon", Revue Internationale de Philosophie, N° 156 - 157, 1986, pp. 88 - 89.

2. 3. El argumento psicológico

El argumento más simple ofrecido en el libro IX para demostrar que las vidas de los justos son más placenteras y felices que las de los que no lo son es el "psicológico". En él, Sócrates explota la teoría de la división tripartita del alma según la cual en cada ser humano existe un elemento racional que tiende a los placeres intelectuales, uno irascible que se esfuerza por la conquista del poder y el honor, y uno concupiscible que anhela saciarse con los voluptuosos goces que se dejan seducir por la acariciante sonrisa de las dracmas.

Dependiendo de cuál parte del alma y de qué tipo de placer eclipse a los otros, los caracteres humanos se clasifican en filosóficos, ambiciosos o avaros. Cada tipo psicológico estima su modo de vida como si fuera mejor que los demás. Ante esto, Sócrates interroga a Glaucón al respecto de si imagina qué experimento crucial podría discernir cuál de las tres alternativas vitales es la mejor; y en respuesta al rasmo de éste, aquél propone a la experiencia, la inteligencia o razón y el razonamiento (... ἔμπειρία τε καὶ φρονήσει καὶ λόγῳ 582 a).

El núcleo de la prueba psicológica radica en que sólo los filósofos y las filósofas monopolizan la experiencia relativa a los tres distintos tipos de placeres. Los goces concupiscibles

no son ajenos al tipo filosófico desde que

...ha comenzado por necesidad, desde la niñez, a gustar de los otros placeres, mientras que el avaro, puesto a aprender la verdadera esencia de las cosas, no se ve en la necesidad de saborear la dulzura de este placer ni de adquirir su experiencia, antes por el contrario no le será fácil, por mucho que se empeñe. Grande es, por tanto, dije, la superioridad del filósofo sobre el avaro en la experiencia de ambos placeres (582 b).

Andógamente, el filósofo conoce la experiencia que se desprende de ser honrado, como está familiarizado con ella cualquiera que destaca en su actividad; pero únicamente él ha accedido a los elevados placeres que emanan del quehacer intelectual

...la honra sigue a todos aquellos que realizan aquello que emprenden. El rico, en efecto, como también el valiente y el sabio, reciben honra de mucha gente, de suerte que por experiencia saben todos cómo es el placer que resulta de ser honrado; pero el placer especial que hay en la contemplación del ser, no hay nadie que pueda gustar de él fuera del filósofo (582 c - d).

A partir del monopolio ejercido por el filósofo sobre la experiencia de los diferentes placeres, el Sócrates platónico concluye que "bajo el aspecto de la experiencia, por tanto, dije, él [el amante del saber] es, de los tres hombres, el que juzga mejor" (582 d).

En lo tocante a los otros dos criterios de juicio, también resulta el filósofo el más capacitado para discernir entre las alternativas vitales. Por una parte, él "... será, además, el único a cuya experiencia acompañe la inteligencia" (582 d); y por la otra, "...el razonamiento es el instrumento por excelencia del filósofo" (582 d).

En virtud del monopolio ejercido por el filósofo sobre la experiencia, la inteligencia y el razonamiento, Sócrates infiere que

De los tres placeres que existen, por tanto, el de aquella parte del alma por la que conocemos será el más deleitoso, y la vida más grata, la de aquel entre nosotros en quien esa parte tenga el mando (583 a).

Dado que los seres humanos en los que predomina el elemento racional del alma sobre todos los demás son los más justos que puedan encontrarse, Sócrates concluye su argumento psicológico calificándolo como una de las muchas "...victorias del justo sobre el injusto" (583 b)

2. 4. El argumento metafísico

Platón reserva para el final del libro IX la que considera su prueba más contundente de que las vidas de los justos, de los que se rigen por lo racional que reside en ellos, son las más placenteras. El argumento metafísico pretende demostrar la paradójica tesis de que únicamente los justos disfrutan de verdadero placer, y que el común de los mortales se engaña en sus apreciaciones atinentes a la esencia de éste.

La pars destruens del argumento metafísico está enfocada a refutar la concepción difundida entre los contemporáneos de Trasímaco según la cual los placeres derivan de la satisfacción de los apetitos concupiscibles, particularmente de los venéreos y los digestivos.¹⁴

¹⁴ La lírica arcaica está impregnada de este hedonismo que alienta a los contemporáneos de Sócrates. Cfr. Mimnermo, fr. 1; Simónides, fr. 29; Simónides, fr. 57; Teognis, vs. 877 - 878; Solón, fr. 14; Alceo, fr. 73 y también Heródoto, Historias II, 78.

La escatología de corte homérico no podía más que conducir a un hedonismo similar al de los líricos o al del Calicles platónico. En general, la conciencia de la finitud humana va aparejada a la filosofía del carpe diem, al "comamos y bebamos que mañana moriremos" de los corintios.

Platón reconoce que "...cuando los hombres sufren, celebran como lo más agradable no ya el gozar, sino el dejar de sufrir y el reposo consiguiente" (583 d). Quien padece de hambre o de sed considera agradable el proceso mediante el cual supera su penosa situación.¹⁵ Sin embargo, el Sócrates platónico niega enfáticamente que los placeres reales sean los "...que del cuerpo irradian hasta el alma, y que son por ventura los más numerosos y más intensos, [y que] son de esta especie, es decir, liberaciones del dolor" (584 c). Igualmente rechaza que el dolor real sea "...la cesación del placer..." (584 c). ¿Cómo ataca a estas ideas?

En primer lugar, Sócrates asienta que "...el dolor es el contrario del placer..." (583 c); y añade que existe un estado intermedio entre ambos términos, "...un reposo (*ἡσυχία*) del alma con respecto a ellos" (583 c). Dadas estas premisas, el placer y el dolor no pueden ser estados de reposo porque ambos son movimientos del alma (*κίνησις* ; 583 e), y porque resulta absurdo que una situación de reposo que en sí no es ni grata ni penosa sea considerada como una cosa u otra en función de las circunstancias del que la experimenta (Cfr. 583 e).

Sócrates también le hace ver a Glaucón que existen "...placeres que no provienen de dolores, a fin de que no caigas en la idea,

¹⁵ En el libro IX de la República no abundan los ejemplos de placeres que sean como liberaciones del dolor. Ahí se señala que los enfermos ansían superar su situación y consideran grato recuperar la salud; pero el ejemplo del hambre y la sed pertenece a Gorgias 496 c-497 d, pasaje en el que se objeta la identidad establecida por Calicles entre el bien y el placer.

por el ejemplo que voy a darte, de que la naturaleza del placer no es sino la cesación del dolor, y la del dolor, a su vez, la pausa del placer" (584 a - b). El ejemplo aducido en esta ocasión es el de los placeres olfativos que "...se producen de súbito y con increíble intensidad, sin que les haya precedido ningún dolor, y no dejan tampoco ningún dolor cuando cesan" (584 b).

En función de estas razones Sócrates concluye que "no daremos crédito, por tanto, a eso de que el placer puro consista en la liberación del dolor, ni en la cesación del placer, a su vez, el dolor real" (584 c).

¿Por qué los seres humanos erran con respecto a algo tan importante como la naturaleza del placer y del dolor? Sócrates responde que esto se debe a que "...en la naturaleza se dan lo alto, lo bajo y lo de en medio" (584 d). Cuando las personas sólo conocen "lo bajo" y "lo de en medio" asumen que al transitar de aquello a esto arriban a lo "alto". El filósofo le hace ver a Glaucón

¿Cómo admirarse, entonces, de que quienes no tienen experiencia de la verdad no tengan opiniones sanas de una multitud de cosas, y que se hallen en esta disposición en lo que concierne al placer y al dolor y a lo que guarda el medio entre ambos? Cuando son arrastrados al dolor, tienen razón al pensar que sufren, por ser así en realidad. Cuando, por el contrario, pasan del dolor al estado intermedio, creen firmemente haber llegado a la plenitud del placer, y a semejanza de los que, por no conocer lo blanco, ven en lo gris lo opuesto a lo negro, así también ellos, por ignorancia del placer, ven una oposición entre el dolor y la ausencia de dolor, y en esto se engañan (584 e - 585 a).

La pars construens del argumento metafísico pretende demostrar que sólo los hombres y las mujeres justos disfrutaran de verdadero placer, y para conseguir este objetivo explota a la vez la metafísica y la antropología platónica.

Al final del libro IX Sócrates afirma que tanto en el cuerpo como en el alma se registran estados de vacío que reclaman ser atendidos. El filósofo interroga a Glaucón al respecto de si cree que

El hambre, la sed y los estados semejantes, ¿no son una especie de vacíos en la disposición del cuerpo?

¿Qué duda cabe?

Y la ignorancia y la insensatez, ¿no son unos vacíos en la disposición del alma?

En efecto.

¿Y no se llenarían estos vacíos, ya tomando alimento ya adquiriendo inteligencia?

¿Cómo no? (585 b)

De acuerdo a la metafísica y a la antropología de los diálogos, por una parte las almas humanas y por la otra los objetos de conocimiento, esto es, las Ideas, son más reales y divinos que los cuerpos y las cosas sensibles. El protagonista de la República apela a esta teoría para concluir que "en general, por tanto, las especies de cosas que atienden al cuidado del cuerpo participan en menor grado de la verdad y de la realidad que las concernientes al cuidado del alma" (585 d). El filósofo ateniense se afana por convencer a su discípulo de sus planteamientos, y le inquiere

De los dos géneros de cosas, ¿cuál es, en tu opinión, el que participa más de la pura realidad: el de aquellos como el pan, la bebida, la carne y el alimento en general, o el de la opinión verdadera, la ciencia, la inteligencia, en suma, el de toda virtud? He aquí como has de juzgar. Lo que participa de aquello que es siempre igual, inmortal y verdadero, y que con esta naturaleza se da en un sujeto semejante, ¿no te parece de mayor realidad que lo participante de lo que es siempre mudable y mortal, y es así y en sí mismo y en el sujeto en que se produce? (585 b - c).

Ahora bien, de acuerdo con el hedonismo manejado en la República el placer consiste en la hartura, la satisfacción, la plenitud, el llenado (πλήρωσις ; 585 b - 586 a) de los vacíos psíquicos y corpóreos. Y dado que las virtualidades del alma son más reales que las del cuerpo, Sócrates concluye

Si, por tanto, es un placer el llenarse de cosas naturalmente apropiadas, lo que se llena más realmente y de cosas más reales, deberá gozar más real y verdaderamente del placer verdadero, mientras que lo que participa de cosas menos reales se llenará menos real y sólidamente y participará de un placer menos seguro y verdadero (585 d - c).

Platón equipara a los hedonistas vulgares que consideran que la piel es la cantera de la que se puede extraer placer químicamente puro con los engañados griegos que según Estesícono se batiéron por una imagen de Helena a la sombra de los muros de Troya mientras que la verdadera se encontraba en Egipto. Y el Sócrates que es portavoz de aquél expone ante Glaucón que

Aquellos, por consiguiente, para quienes el pensamiento y la virtud son cosas desconocidas, y que andan siempre en festines y otras cosas del mismo género, se ven arrastrados, por lo que puede verse, a lo bajo, para volverse enseguida a lo que está en medio, y en este vaivén, sin poder rebasar este punto, pasan su vida. Jamás han levantado sus ojos ni dirigido sus pasos a lo verdaderamente alto, ni se han llenado realmente de lo real, ni han gustado del placer firme y puro... (586 a)

Así pues, de acuerdo con el hedonismo platónico "...con excepción del placer del sabio [y justo] el de los demás no es del todo verdadero ni puro, sino una sombra del placer..." (583 b). Los hedonistas vulgares que ignoran la esencia del placer "...tienen que habérselas con placeres mezclados de dolor, simulacros del placer verdadero..." (586 b).

Al final de la prueba metafísica Sócrates reitera que

Bajo cualquier aspecto, por tanto, se expresaría con verdad el que ensalzase la justicia, y se engañaría en cambio, el que hiciese lo propio con la injusticia. Ya se mire al placer (ἡδονή), ya a la reputación (εὐδοξία), ya al provecho (ὠφέλεια), el panegirista de la justicia está en la verdad, y su censor, en cambio, no dice nada sano y ni siquiera conoce lo que censura (589 b - c).

Como una coda al argumento metafísico Platón sugiere un par de motivos adicionales por los cuales la vida del justo es preferible a las demás: los que se subordinan al imperio de lo racional son más felices que los que no lo hacen porque, exclusivamente aquéllos imitan lo divino y porque únicamente ellos satisfacen integralmente la totalidad de los requerimientos honestos de sus

almas. Ambas razones también se ajustan a la estructura del argumento político. Y la primera es explotada en algunos diálogos de senectud. Por esto quizá sea conveniente presentarlas independientemente de los argumentos principales que contribuyen a apuntalar.

2. 5. *Los argumentos mixtos: deformidad y satisfacción integral*

El argumento político funciona equiparando la situación de felicidad o desdicha de los individuos con la de los Estados similares a ellos. Y así como las ciudades que fueran justas, aquellas en las que cada uno de sus integrantes "hiciera lo suyo", serían felices porque cada ciudadano se beneficiaría equitativamente con una proporción del bienestar que contribuyó a generar, los individuos justos disfrutarían igualmente de los beneficios inherentes a la armoniosa disposición de los elementos constitutivos de sus almas. Las partes del alma de una persona justa realizarían las funciones que por naturaleza les correspondieran y en reciprocidad gozarían de los placeres que honestamente les convinieran y por esto serían felices.

Es verdad que según la ética platónica los hombres y las mujeres justos son necesariamente moderados, por lo que reprimen constantemente buena parte de sus inclinaciones. Sin embargo, Platón reconoce que la satisfacción de ciertos apetitos concupiscentes resulta imprescindible (Lr. 358 d - 359 c); y asume que la salud y que el cumplimiento de los objetivos más elevados del filósofo -conocer y devenir divino- requieren que apacigüe su elemento irascible y que

... gobierne su parte concupiscible ni en privación ni en saciedad, a fin de que repose y no perturbe con el tumulto de sus goces o tristezas a la parte mejor, sino que la deje a ella por sí misma y consigo misma, sola y pura, percibir o tender a la aprehensión de cosas que ignora... (571 e - 572 a).

Ahora bien, las vidas enfocadas únicamente a la obtención de placeres concupiscibles, las de los injustos, son menos gratificantes que las de los justos porque sólo estos disfrutan de los goces más verdaderos e intensos: los intelectuales. Al final del libro IX Sócrates asienta que

Cuando, por consiguiente, el alma toda entera acepta dejarse conducir por la parte amiga de la sabiduría y no hay en ella ninguna sedición, resulta entonces que cada una de las partes cumple en toda la función que le es propia y practica así la justicia, y en seguida, que cada cual cosecha los placeres que le son propios y que son también los mejores y, en la medida de lo posible, los más verdaderos (586 e - 587 a).

Murphy acota a esto que

According to the Republic, therefore, the good life is that in which all the three groups of interest and possible satisfaction are realized to the fullest extent that is compatible both with their own nature, actual and potential, and with their mutual relationship.

16

Otra razón por la cual la sociedad y el individuo justos son felices la proporciona la adaptación platónica de la concepción griega de los seres superlativamente bienaventurados.

Aristóteles consigna que "los dioses son, según nuestra manera de representárnoslos, supremamente bienaventurados y dichosos (τοὺς γὰρ μάλιστα ὑπειλήφμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι)".¹⁷ y efectivamente, los escritores griegos frecuentemente denominan a los Olímpicos "los bienaventurados dioses" (θεοὶ μάκαρες); y eventualmente aluden a ellos simplemente con el adjetivo sustantivado "los bienaventurados" (οἱ μάκαρες).¹⁸

Regresando a las fronteras de la República, ya se ha señalado que la Idea del Bien es el Dios supremo del panteón erigido en este diálogo; por esto es considerada por el maestro de Aristóteles como "...aquello que, en el orden del ser

17 Ética nicomaquea 1178 a 8 - 9.

18 Cfr. Odisea VI. 46; XIV. 83 - 84; Iliada V. 816 - 825; VI. 130 - 142; VIII. 545 - 552; Solón, Eunomia, v. 2 y Plindano, Olimpicas. Intr. tr. y notas Rubén Bonifaz Nuño. México, UNAM, 1990, Oda I, épedo 2, v. 52. Sissa y Detienne destacan que de acuerdo con la literatura griega la felicidad y la despreocupación eran características distintivas de los Olímpicos (Cfr. Sissa, Giulia y Detienne, Marcel, La vida cotidiana de los dioses griegos, Tr. E. Goicochea. México, Grupo editorial planeta, 1991, passim).

posee la más alta beatitud (εὐδαιμονέστατον)..." (526 e). La Idea del Bien es lo superlativamente divino y feliz. Mas Platón parece sostener que todo lo divino es dichoso, como lo indica la conjunción de estos dos términos que realiza cuando alude a entes divinos indeterminados similares a los demonios llamándolos "...seres bienaventurados y divinos (εὐδαιμόσι τε καὶ θείοις)" (540 c).

Por otra parte, el lenguaje que Platón emplea en la República invita a inferir que todo lo que se aleja de lo divino no puede ser realmente feliz (Cfr. 473 c, 585 e-590 a).

Así pues, aunque más cautamente, Platón plantea en la República básicamente lo mismo que en Teeteto 176 e, esto es, que "...en el ser hay dos modelos, uno divino, el de la mayor felicidad (εὐδαιμονέστατον), y el otro ateo, el de la mayor infelicidad".

¿Qué consecuencias éticas y políticas se derivan de la teología platónica de madurez y senectud? Que únicamente los individuos y las ciudades que imiten lo divino pueden aspirar a ser realmente felices. Gómez Robledo observa que es "...Platón quien había definido la felicidad como la imitación de Dios en la medida de lo posible".¹⁹

¹⁹ Antonio Gómez Robledo, "La sabiduría en Aristóteles", Diánoia. N.º. 3, 1957, pp. 16 - 17.

De acuerdo con la psicología expuesta en la República lo racional es lo que en el alma hay de más divino y lo que por naturaleza debe regir a los restantes elementos constitutivos del ser humano, siendo esto lo justo. El filósofo, el justo por antonomasia, con su parte divina conoce lo supremamente divino. Por esta razón Sócrates le explica a Adimanto que "el filósofo, por tanto, él por lo menos, que convive con lo que es divino y ordenado, acabará por ser ordenado él mismo, y divino también..." (500 c - d). Y puesto que el ser humano perfectamente justo es divino, se deduce que necesariamente ha de ser feliz. Timeo, en el diálogo que lleva su nombre, expone que

...cuando un hombre ha cultivado en sí el amor a la ciencia y a los pensamientos verdaderos, cuando, entre todas sus facultades, ha ejercitado principalmente la capacidad de pensar en las cosas inmortales y divinas, un hombre así, si llega a alcanzar la verdad, es absolutamente necesario sin duda que, en la medida en que la naturaleza humana puede participar de la inmortalidad, goce ya enteramente de ella. Él, efectivamente, rinde un culto incesante a la divinidad que habita en él: es, pues, necesario que sea particularmente feliz. (90 b - c).

20

20 Platón, Timeo, Intr. tr. y notas Francisco Samaranch. Buenos Aires, editorial Aguilar, 1963, 90 b - c.

La ecuación conocimiento=divinidad=felicidad no se encuentra tan nítidamente formulada en la República como en el Timeo. Mas no cabe duda que ambos diálogos manejan concepciones similares en este punto. Lo cierto es que en aquella obra se puede leer la otra cara de la moneda de esta teoría: que el ser que se aleja de las prácticas que podrían divinizarlo es inevitablemente desdichado. Ciertamente, en el libro IX de la República Sócrates le pregunta a Glaucón

...¿qué será [de un hombre injusto en el que impera lo concupiscible y bestial sobre lo racional] si esclaviza sin compasión lo que en él hay de más divino a lo que en él hay de más impío e infame? Al dejarse corromper por el oro, ¿no incurrirá este miserable en una desgracia mucho más terrible que la de Enífila, al aceptar ésta el collar por la vida de su esposo? (589 e-590 a).

Sucintamente, Platón pretende demostrar que el ser humano es más feliz entre más divino y justo sea, esto es, aduciendo una variante del argumento metafísico; pero también lo sugiere recurriendo a una modalidad del argumento político.

En el ámbito de la filosofía política platónica destaca la tesis de que una ciudad sólo podría ser feliz si estuviera gobernada por expertos en el arte político familiarizados con la Idea del Bien. En el libro VI de la República Sócrates enfatiza esta idea, ahí le explica a Adimanto que "...la ciudad no podrá ser

jamás feliz sino a condición de que sea delineada por pintores que se sirvan del modelo divino [la Idea del Bien]" (500 e). Y anteriormente, en el libro V, el filósofo había expuesto ante Glaucón que ninguna "...otra ciudad sino la nuestra [en la que los filósofos implantan la legalidad de lo divino] puede realizar la felicidad ni en lo público ni en lo privado" (473 e).

De acuerdo con las premisas del argumento político, los individuos deben ser tan felices como la ciudad de que son epitomes, por lo tanto, los hombres y las mujeres que modelen sus almas y sus acciones en función del modelo divino serán proporcionalmente tan felices como justos.

En conclusión, Platón ofrece media docena de argumentos para demostrar que la vida de los justos en sí misma proporciona más felicidad, más placer y más provecho que cualquier otra. Por si esto fuera poco, el filósofo añade que otras razones para preferir comportarse virtuosamente las constituyen las recompensas y castigos asignados por los dioses y los hombres a los ciudadanos en función de su conducta.

IV. MORALIDAD Y ESCATOLOGIA

1. La inmortalidad del alma

El autor de la República se preocupa por demostrar la inmortalidad del alma porque el pensamiento moral de este diálogo se sustenta parcialmente en tal premisa.

En el último libro del diálogo sobre la justicia Sócrates le explica a Glaucón que la razón (ὁ λόγος: 611 a) nos obliga a no admitir las creencias escatológicas de corte homérico, como las expuestas en la Nékyia, según las cuales los seres humanos sólo existen realmente durante su vida terrenal. El filósofo arguye que existe lo que resulta bueno lo mismo que aquello que se manifiesta como malo, y puntualiza "que el mal es todo lo que destruye y corrompe, y el bien, por el contrario, lo que preserva y beneficia" (608 e). Cada tipo de ente es afectado únicamente por su mal específico, de tal suerte que "es, por tanto, el mal insito en cada cosa, su perversión, lo que la destruye, y si no la destruye él mismo, ningún otro podrá corromperla. Jamás, en efecto, podrá destruirla el bien, como tampoco lo que no es ni bueno ni malo" (609 a - b). Una cosa sería imperecedera si su propio mal no la aniquilara. El interlocutor de Glaucón inquiere "si hallamos, pues, algún ser al que su propio mal puede pervertirlo, pero sin ser por esto capaz de disolverlo ni destruirlo,

ino estaremos con ello ciertos de que no hay destrucción posible para un ser de tal naturaleza?" (609 b). Este es precisamente el caso de las almas. Sócrates estipula que lo que pervierte al espíritu humano es "...la injusticia, la incontinencia, la cobardía y la ignorancia" (609 b - c). Además, dado que el cuerpo no es otra cosa que el instrumento del alma, las calamidades somáticas, por terribles que sean, sólo lo destruyen a él. El filósofo ve que

...ni por la fiebre, ni por otra enfermedad alguna, ni por el asesinato, así sajara el homicida en trocitos el cuerpo de su víctima, por nada de esto, en fin, puede en ningún caso perecer el alma. Sería el otro [el que cree en la mortalidad del alma] el que tendría que empezar por demostrar que por estos padecimientos del cuerpo se vuelve el alma más injusta y más impla. Ni del alma ni de otro ser alguno permitiríamos que nadie afirmase su destrucción por causa de la aparición en él de un mal ajeno, mientras no se añada el mal privativo de cada uno (610 b - c).

El ser humano no debe temer la muerte porque "...si su propio vicio y su propio mal no son suficientes para matar y destruir el alma, difícilmente podrá hacerlo el mal destinado a la ruina de otro ser. Ni al alma ni a otra cosa alguna podrá destruir este mal, como no sea a quien está asignado" (610 e).

Un argumento adicional por el cual el protagonista de la República infiere que el alma es inmortal radica en que

...son las mismas almas las que existen siempre. No pueden ser menos, dado que ninguna perece, ni tampoco más, porque si aumentara en algo el número de los seres inmortales, te das bien cuenta de que este aumento proveniría de lo que es mortal, con lo que todo terminaría por ser inmortal (611 a).

Sócrates concluye ante esto "que el alma es, por lo tanto, inmortal, nos lo impone nuestro último argumento, y hay otros aún" (611 &).¹ Andersson se percató de que de acuerdo con la antropología banajada en la República "psuche is not only the nucleus of man's personality, but also something

¹ Cfr. Fedón 70 e - 107 e y Fedro 245 c - e. Ahora bien, no todos los platonistas concuerdan en qué implica la teoría de la inmortalidad del alma postulada en la República. Algunos de entre ellos se muestran proclives a leer los diálogos como si defendieran que lo que es inmortal es "un principio cosmológico impersonal" (Cfr. Sciacca, Michele Federico, Platón, Tr. L. Janne. Buenos Aires, Editorial Troquel, 1959, p. 289; Muerte e inmortalidad, Tr. Erwin Bechtold. Barcelona, Editorial Luis Miracle, 1962, p. 280 y ¿Qué es la inmortalidad?, Tr. María Teresa Bollini. Buenos Aires, Editorial Columba, 1959, p. 31). Y no pocos editores de la República interpretan el pasaje 611 &-c como si asentara que sólo lo racional del alma es inmortal, mientras que lo colónico y lo concupiscible por ser más próximos al cuerpo perecen con él (Cfr. Adam, James, op. cit., T. II. pp. 426 - 427; The Republic of Plato, Tr. Intr. y notas Francis Macdonald Cornford. New York & London, Oxford University Press, 1962, p. 342 y Platón, La República, Intr. Tr. notas Fernández-Galiano y José Manuel Pabón. Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 535, n. 41). Sin embargo, tales lecturas no son las únicas que se han registrado y quizá no sean las más acertadas.

En primer lugar, Robinson probablemente no se equivoca al suponer que la interpretación según la cual sólo se defiende en la República la inmortalidad de lo racional del alma es resultado de interpolar fraudulentamente teorías expuestas en Timeo 41 c-d en el diálogo sobre la justicia (Cfr. Robinson, T. M., "Soul and Immortality in Republic X", Phronesis, VOL. XII - NO. 2 - 1967, p. 147). Además, Hall observa que "the great eschatological myths in the dialogues which stress the importance of the proper moral condition of man in this life would lose their impact and significance if there were serious doubt of the survival of the individual's personality" (Hall, Robert W., "Ψυχή as Differentiated Unity in the Philosophy of Plato", Phronesis, VOL. VIII - NO. 1 - 1963, p. 66. Cfr. Puiterson, R., Plato on immortality. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1965, pp. 108 y 116; Moore, Clifford, Circencias antiguas en la inmortalidad del alma, Tr. V. Bouilly, Buenos Aires, Editorial Nova, 1948, p. 34 y Carse, James, Muerte y existencia, Tr. R. Vargas. México, FCE, 1987, p. 91).

Igualmente, si toda el alma del ser humano

immortal and imperishable..."²

¿Qué destino aguarda a las almas una vez que se han separado de los cuerpos mortales que animaban? Esta es una interrogante a la que Platón no puede aportar una respuesta filosófica irrefutable; sin embargo, se rehusa a prescindir de los mitos para exponer lo que él considera que ocurre en ultratumba.

no fuera inmortal, resultaría ininteligible el mito de Er según el cual los espíritus desencarnados se ven agobiados por sus deseos y por méritos semejantes a los que motivan a los mortales comunes y corrientes. La limitación y perfectibilidad del alma implícita en el pasaje de la historia escatológica en el que cada individuo elige su modo de vida futuro también presupone necesariamente la presencia en ultratumba de lo concupiscible y lo irascible junto con lo racional. Romano observa que para Platón "il principio della corruzione dell'anima non é nel corpo, ma nell'anima stessa. Altrimenti non avrebbe senso filosofico il mito della caduta dell'anima nel corpo" (Romano, Francesco, Logos e mythos nella psicologia di Platone, Padova, Pubblicazioni dell'Istituto universitario di magisterio di Catania, 1964, p. 175; Cfr. González, Juliana, "Psique y eros en el Fedro", en Eggers, Conrado, Platón: los diálogos tardíos, p. 143).

² Andersson, Torsten J., Polis and psyche. A motif in Plato's Republic, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1971, p. 213.

2. Moralidad, destino ultraterreno y metempsicosis

El Sócrates platónico retoma las ideas avanzadas por Céfalo al inicio del diálogo sobre la justicia según las cuales los actos humanos son retribuidos en ultratumba. Sin embargo, el filósofo se muestra consciente de que no puede tratar con seguridad total el problema del destino ultraterreno, razón por la cual cuando se involucra en esta tarea recurre al empleo de mitos. ¿Cuál es el lugar de los mitos escatológicos dentro de los diálogos? Guthrie responde a esto que

Platón en su obra usa el mito para dos propósitos principales. En primera lugar, tiene la costumbre de tomar un mito y utilizarlo para sustentar y corroborar sus esdrújulas deducciones propias. El segundo propósito del mito en Platón es dar de alguna manera cuenta de zonas del ser que no pueden penetrar los métodos del razonamiento...;

³ Guthrie, W. K. C., Orfeo y la religión griega. Tr. J. Valmar. Buenos Aires, EUDÉBA, 1970, p. 241. Cfr. Brochard, Victor, Estudios sobre Sócrates y Platón. Tr. L. Ostrov, Buenos Aires, Editorial Lozada, 1940, p. 29 y Pieper, Josef, Sobre los mitos platónicos. Tr. C. Gancho. Barcelona, Editorial Herder, 1984, p. 53.

Es verdad que Platón resulta un censor feroz de los mitos de su pueblo (Cfr. Gil, Luis, Censura en el mundo antiguo. Madrid Alianza Editorial, 1985, passim; y Murdoch, Iris, El fuego y el sol. Por qué Platón desterró a los artistas. Tr. P. Rosenblueth. México, FCE, 1982, passim). Pero los autores que se han alocado al estudio de los mitos en los diálogos coinciden en que el filósofo ateniense suele modificar la mitología tradicional griega para que concuerde con su concepción según la cual existe un orden moral del universo (Cfr. Untersteiner, Mario, La fisiología del mito. Firenze, "La Nuova Italia" Editrice, 1972, segunda edición, p. 446; García Gual, Carlos, La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico. Barcelona, Montesinos, 1989, segunda edición, p. 40; y Frautiger, Perceval, Les mythes de Platon. New York, Arno Press, 1976, pp. 209-225).

El mito de *En* que clausura la segunda mitad del libro X de *la República* ilustra lo que de acuerdo con el autor de esta obra aguarda a las almas de los muertos. Ahí Sócrates expone que *En* era un soldado panfilio al que le fue concedido que resucitara doce días después de su deceso para que comunicara a sus congéneres los espectáculos de los que fue testigo. El mito de *En* ofrece una "geografía" detallada de los lugares por los que transitan las almas y un inventario de las deidades que las reciben. El guerrero panfilio consigna que

Una vez salida del cuerpo, dijo, su alma se había puesto en camino con otras muchas, y habían llegado a un lugar maravilloso, donde había dos aberturas en la tierra, contiguas entre sí, y otras dos arriba en el cielo, opuestas a las primeras. En el espacio intermedio tenían su asiento unos jueces que, luego de emitir su juicio, ordenaban a los justos que tomaran el camino de la derecha, hacia lo alto y por el cielo, después de haberles colgado por delante un letrero indicativo de los actos juzgados. A los injustos, en cambio, les hacían tomar el camino de la izquierda y hacia abajo, llevando también pero por detrás, la indicación de todo lo que habían hecho (614 b - c).

En contempló mientras estaba muerto

... cómo por una de las aberturas del cielo y por otra de la tierra, se marchaban las almas después de juzgadas; y cómo, por una de las otras dos, emergían de la tierra almas extenuadas y polvorientas, mientras que por la restante bajaban del cielo las almas puras (614 d).

Olvivando detalles, lo esencial del mito escatológico expuesto en la República reside en que

Cualquiera que hubiese sido el número de las injusticias perpetradas y el de las personas ofendidas, cada alma sufría el castigo por todos ellas, una por una y diez veces por cada una, y cada vez durante cien años, por ser ésta la duración de la vida humana, a fin de que pagasen decuplicada la pena de cada delito. Era el caso, por ejemplo, de quienes habían causado gran número de muertes, o traicionado a ciudades, o reducido a sus conciudadanos a la esclavitud, o participado en cualquier otra iniquidad, todos los cuales tenían que recibir penas al décuple por cada crimen. Aquellos que, por el contrario, habían pasado haciendo el bien y que habían sido justos y piadosos, recogían su recompensa en la misma proporción (615 a - b).

Los seres humanos terminan de expiar las equivocaciones de sus existencias anteriores en las subsiguientes, lo cual explica por qué algunas personas intachables eventualmente sufren reveses aparentemente inmerecidos. Sócrates le inquiere a Glaucón "para el amado de los dioses, ¿no hemos de reconocer que cuanto más los dioses viene se conviene para él en lo mejor posible, salvo algún mal necesario que traiga originariamente a consecuencia de alguna falta anterior" (612 e - 613 a). Goldschmidt acota al respecto de este pasaje que

Platon, d'accord avec le droit de son temps, n'accepte plus, la solidarité de la famille. Mais à défaut de un ancêtre criminel, on peut imaginer un autre coupable. C'est ce que fait la doctrine de la métempsychose, elle rattache même les liens entre le coupable et la personne

expiante, en supposant leur identité foncière.

4

Platón no escatima hidrocarburos ni azufre para avivar las llamas del infierno que reserva para los injustos. Las imágenes aterradoras -o ingenuas- que abundan en el mito de Éa se mueven en la línea de las de las pinturas de Polignoto o de las de los infiernos dantescos. Incluso el filósofo imagina que cuando un condenado a perpetuidad al Tántaro intenta evadirse de su prisión

...no se le permitía la abertura [del Tántaro], antes bien dejaba oír un mugido cada vez que uno de estos perwersos incurables, o que no habían pagado por completo su pena, intentaba salir. Y unos hombres salvajes -de ciegos y de aspecto igneo, que estaban allí y oían el mugido, apresaban a unos, cerrándoles el paso, y se los llevaban, mientras que a Ardicco [un Tirano célebre por sus crímenes] y a otros les ataban las manos, los pies y la cabeza y, echándolos por tierra y desollándolos, los arrastraban por la orilla del camino y los desgarraban contra las espinas de los setos, dando a entender al mismo tiempo a cuantos pasaban por allí por qué y cómo los llevaban para precipitarlos en el Tántaro (613 e - 616 a).⁵

⁴ Schülschmidt, Victor, op. cit., p. 76. Schülschmidt objeta el empleo del término "metempsicosis" cuando se describe la teoría platónica del destino del alma; el platonista francé debate propone que el concepto "métempsicose" resultaría más apropiado "...car c'est de changement de corps, et non d'âme, qu'il s'agit..." (Schülschmidt Pierre-Maxime, L'œuvre de Platon, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1971, 5e édition, p. 77).

⁵ Saunders sigue la lectura de Schülschmidt cuando postula que el pensamiento platónico evoluciona de una escatología mítica a una científica. La primera aparece en diálogos como Gorgias, Fedón, República y Teeteto, donde se encuentran relatos de juicios, de recompensas y castigos proporcionados en ultratumba por seres fabulosos. La segunda se detecta en los Leyes, texto que expone que el cosmos es fundamentalmente un sistema impersonal donde "mecánicamente" se atribuye a los almas de los muertos (Cfr. Schülschmidt Pierre-Maxime, Études sur la fabulation platonicienne, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, p. 10 y Saunders, Trevor J., "Penology and Schatology in Plato's Timaeus and Laws", The Classical Quarterly, N. S. VOL. XXIII, Nº. 2, November 1973, pp. 233 - 244).

Esta es otra razón por la cual los hombres superlativamente injustos, los tiranos, resultan los más desdichados de todos.

Las almas que han expiado sus culpas junto con las que han recibido sus recompensas se reúnen en una "pradera", acampan ahí durante una semana, y al octavo día emprenden una marcha a través del universo que los conduce ante la presencia de las hijas de la Necesidad, las Parcas Láquesis, Cloto y Atropo.⁶ Los espíritus eligen entonces su próxima encarnación, pudiendo optar por animar el cuerpo de algún animal, el de un hombre o el de una mujer.⁷ Así, Ajax quiso renacer como león, mientras que Epeo prefirió cambiar de sexo y trocarse en una mujer hacendosa. "Y otro tanto tenía lugar al transformarse los animales en hombres o en otros animales: los animales injustos se cambiaban en fieras, los justos en animales mansos, y había mezclas de toda clase" (620d).

Platón insiste a lo largo de toda la República que cada ser humano escoge lo que hace con su vida; y en el mito de Er Sócrates le explica a Glaucón que una de las cosas más importantes es saber cómo se debe actuar,

⁶ Ruiz considera que la "sección astronómica del mito" empieza precisamente en este pasaje (616 b). La filóloga hispana observa que las historias necrológicas contenidas en los diálogos, con la única excepción de la expuesta en Gorgias, conjugan la escatología con la cosmología (Cfz. Ruiz Yamuza, Emilia, El mito como estructura formal en Platón, Salamanca, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1986, pp. 98-104). Pero aún si las teorías cosmológicas ofrecidas en el relato de Er reflejaran las últimas concepciones científicas de aquel entonces, como lo estiman Cornford y Guthrie, no modificarían radicalmente las propuestas éticas del Sócrates platónico; por tal razón no considero que sea pertinente detenerme aquí en ellas (Cfz. Ibid., p. 104).

La antropología no patriarcal manejada en la República, de acuerdo con la cual el ser humano es una alma asexual capaz de animar cuerpos de distintos sexos, permite que en la utopía platónica se reivindique una modalidad de proyecto de "liberación femenina", como se mostrará en el siguiente capítulo.

...y por esto cada uno de nosotros debe desentenderse de otro cualquier estudio y poner todo su cuidado en investigar y aprender éste solo, viendo si por alguna parte podrá averiguar o descubrir a quién le dará la capacidad y la ciencia de discernir en la vida entre el bien y el mal, a fin de elegir siempre y dondequiera la vida mejor posible [...] mirando atentamente a la naturaleza del alma, le vendrá la capacidad de elegir entre la vida mejor y la peor, llamando mejor en este caso a la que hace al alma más justa y peor a la que la hace más injusta. (618 c - e).

Siguiendo con el mito, ahí se señala que un adivino se dirige a las almas que están a punto de elegir su próximo modo de vida con las siguientes palabras

Edicto de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad. Almas efímeras, he aquí que comienza, para vuestra raza mortal, otro ciclo portador de la muerte. No será un genio divino quien por vosotras tire la suerte, sino que vosotras escogeréis vuestro genio (δαίμων). El primero a quien le toque en suerte, será el primero en elegir la forma de vida a la que habrá de unirse irrevocablemente. La virtud, empero, no tiene amo, sino que cada cual tendrá de él más o menos según la honra o el menosprecio en que la tenga. La responsabilidad es del que elige porque Dios es inocente (617 d - e).

Una vez realizada la elección, las Parcas se encargan de certificarla y volverla irreversible. Stewart comenta al respecto de estos pasajes que la gran cuestión filosófica planteada en el mito de En es precisamente cómo se reconcilia la voluntad y la libertad humanas con el reino de la legalidad y de la

determinación.⁸

¿Por qué no recordamos las odiseas que experimentamos cíclicamente? Porque antes de renacer las almas se encaminan al campo del Olvido, acampan junto al río de la Despreocupación cuyas aguas provocan el olvido y hacen de él tanto como su discreción o su irreflexión se los imponga.

¿Qué propósito persigue el Sócrates platónico al relatar tales coloridas e indemostrables historias? El filósofo pretende convencer a su auditorio de que dado que el alma es inmortal y que recibe recompensas o castigos ultraterrenos en función de su comportamiento, requiere cuidados en atención de toda la eternidad. El moralista ateniense clausura su charla con Adimanto y Glaucón señalándoles que el mito de Er

...puede incluso salvarnos a nosotros, si le damos crédito, para pasar con felicidad el río del Olvido sin manchar nuestra alma. Y si a mi también me dais crédito convencidos de que el alma es inmortal y capaz de recibir todos los males y todos los bienes, marcharemos siempre por el camino de arriba y pondremos en práctica la justicia con la inteligencia y por todos los medios. Con ello estaremos en la amistad de nosotros mismos y de los dioses, tanto durante nuestra permanencia aquí como después de haber recogido los galardones de la justicia, a la manera de los vencedores que van recibiendo los suyos alrededor del estadio. Así seremos dichosos tanto en este mundo como en el viaje milenario que acabamos de referir (621 c - d).

⁸ Cfr. Stewart, J. A., The myths of Plato, Great Britain Centaur Press LTD., 1970, p. 175.

Mackenzie observa que "the function of the eschatological myths, therefore, is to support, by a consequential account, the arguments assenting the prudence of virtue".⁹

A pesar de lo explícito que es Platón cuando señala que una de las razones por las cuales los seres humanos deben ser justos es el destino que les aguarda en ultratumba, algunos platonistas tienden a minimizar la importancia de la escatología dentro del proyecto ético de la República. Annas, por ejemplo, enfatiza que el mito de Er postula que el universo se encuentra regulado de acuerdo con la justicia; pero estima que tal historia no tiene por objetivo ofrecer razones que motiven a los individuos para que sean moralmente excelentes. La platonista anglofona precisa que "...in the Republic the myth (despite its context) contains no optimistic promise of final reward to induce us to be just".¹⁰ Más radicales aún, otros helenistas se muestran proclives a creer que para Platón la muerte era un pseudoproblema, una superstición o una mera inconsistencia que se coló ilícitamente dentro de su sistema filosófico. Murphy entre ellos estima que la República es un tratado filosófico hasta la primera mitad del libro IX, y que "whatever we think of the merits of the two arguments that follow [después de 581 e], they are definitely an appendix (as is also the examination of further rewards in a future life announced in Book X) and are not regarded by Plato as a necessary part

⁹ Mackenzie, Mary, op. cit., p. 236.

¹⁰ Annas, Julia, "Plato's Myths of Judgement", Phronesis, VOL. XXVII - No. 1 - 1982, p. 139.

of his main argument".¹¹ Rankin por su parte considera que los mitos escatológicos expresan "...the visionary faith of a poet, and not the rational commitment of a philosopher".¹² El autor inglés juzga que "the damage that eschatological myths does to philosophy and religion is that it corrupts the purity and detachment of human motivation and injects into the transactions of mankind a supraterrrestrial utilitarianism".¹³ Rankin descalifica a tal grado el mito de Er que asume que resulta irrelevante en el contexto de la utopía platónica; este hebreísta puntualiza que

Although the vision of Er, one of the most powerful and pictorially primitive of these [mitos], occupies a considerable space in the tenth book of the Republic, it is still part of an 'imaginary' conversation in fifth-century Athens, and is scarcely to be judged as if it were being narrated to the offspring of the 'ideal' city. Yet we cannot do otherwise than note the inconsistency of this colourful eschatological menace with the moral refinements attempted by the censorship of myths proposed in the third book. This is an inconsistency to which human experience is no stranger. Superstition of the most irrational kind coexisted with mathematical subtlety in the Pythagoreans...¹⁴

11

Murphy, N. R., op. cit., p. 60. Cfr. Grube, G. M. A., El pensamiento de Platón. Tr. Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 1973, p. 194 y Vázquez, J., y Guisan, E., Aproximación analítica al pensamiento platónico. Salamanca, Universidad de Santiago de Compostela, 1983, pp. 73 - 74.

12 Rankin, H. D., Plato and the Individual. London, Methuen & Co., 1969, p. 124.

13 Ibid., p. 125.

14 Ibid., p. 123.

Ahora bien, los que sostienen que la escatología es un addendum, si no es que una excrescencia, de la filosofía expuesta en la República, pierden de vista el hecho de que ahí se enfatiza que la perfección resulta inaccesible al vulgo, y de que los argumentos aducidos en este diálogo para preconizar la moralidad cooperativa ya habían sido formulados y difundidos por algunos moralistas presocráticos que no lograron modificar mayormente la conducta de sus auditorios. Platón mismo admite que la moralidad popular reclama un fundamento menos sublime que el conocimiento o contemplación de las Ideas, razón por la cual, como se mostrará a continuación, la necrología resulta uno de los ejes en torno a los cuales gravita la primera utopía ética y política de Occidente.

V. ESCATOLOGIA Y UTOPIA

1. La ciudad justa como proyecto utópico

Suele afirmarse que las primeras manifestaciones del género literario que actualmente denominamos "utopía" se remontan a las obras de Platón. Lo cierto es que el autor de la República se aboca a diseñar "...en palabras el modelo de una ciudad excelente" (472 e). El filósofo ateniense bautiza a su Estado ideal con el nombre de "Calípolis" (527 c); y precisa que siendo ésta justa, sería perfecta (Cfr. ; 427 e, 472 d - e y 499 h), y estaría constituida conforme a la naturaleza (κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις ; 428 e).¹ ¿Cuáles son los rasgos característicos de una ciudad justa?

El Sócrates que edifica con palabras ciudades perfectas sostiene que "...podría de algún modo ser esto la justicia: el hacer cada uno lo suyo" (433 h). Los lectores de la República suelen reparar en que tal enunciado dista mucho de ser "una definición en una pieza", y que los hombres y las mujeres que "hicieran lo suyo" tendrían que respetar toda una gama de preceptos. Fireman

¹ Ostwald sostiene que en la República no hay una, sino al menos dos utopías: la de "los guardianes", que va del libro III al V, y la de "los filósofos reyes", que recorre los libros V, VI y VII (Cfr. Ostwald, Martin, "The Two States in Plato's Republic", en Anton, John y Kustas G., (ed), Essays in Ancient Greek Philosophy, 7. I, p. 316). Pero aun si la lectura de Ostwald fuera correcta, el proyecto político platónico seguiría siendo delinear planos de Estados justos, por lo que la interpretación que aventuro no se vería modificada mayormente.

entre ellos subraya que la caracterización platónica de la justicia ha de ser rastreada a lo largo de los planos de la ciudad ideal.² Y en la misma vertiente interpretativa, Lee observa que "hacer cada uno lo suyo" implica cuando menos media decena de sentidos a los que él califica como "the service requirement", "the fittedness requirement", "the uniqueness requirement" y "the openness requirement".³

Ya se ha señalado que cada individuo de un Estado justo está obligado a desempeñar una función social relevante por la cual ha de ser retribuido proporcionalmente, situación que garantiza el bienestar público y privado. Sócrates especifica que "...la justicia consiste en la posesión y práctica de lo propio de cada uno" (433 e - 434 a). Esta situación satisface lo que Lee denomina "the service requirement".

El "fittedness requirement" estipula cómo deben ser distribuidas las personas al interior de la estructura social de su comunidad: "...cada uno debe ocuparse sólo en una de las cosas de la ciudad: aquella para la que su naturaleza tiene mayor aptitud nativa" (433 a). Llambias acota al respecto de esta teoría que "lo que Platón introduce, pues, como eje de toda su doctrina del Estado, no es simplemente la división del trabajo, fenómeno universalmente difundido, sino el principio de competencia (idoneidad), es decir, que en un sistema de trabajo dividido, cada uno

² Cfr. Fireman, Peter, *op. cit.*, pp. 39 - 40.

³ Cfr. Lee, Edward, *op. cit.*, p. 126.

ejecute aquel para el que posee la mejor aptitud".⁴

De acuerdo con "the fittedness requirement" o "principio de idoneidad" de la definición platónica de la justicia los humanos practican esta virtud desempeñando la labor para la que están mejor dotados por naturaleza. Pero esto implica diferentes cosas en función de la psicología tripartita manejada en la República y de la consecuente heterogeneidad de caracteres.

Ya se ha señalado que el filósofo ateniense clasifica a los seres humanos en la categoría de los que son particularmente aptos para los quehaceres que requieren gran desarrollo de la instancia intelectual del alma; en la de los regidos por la parte irascible; y en la clase de los anodinos cuya racionalidad e irascibilidad palidecen ante su concupiscencia. Paralelamente a los tres tipos de naturalezas humanas Platón decreta que un Estado justo debe verse integrado por tres estratos sociales.⁵

Los hombres y las mujeres intelectualmente óptimos son aptos para gobernar a sus conciudadanos porque sólo ellos pueden acceder a la contemplación del mundo de las Ideas. Sócrates conjetura que quizá "...se levante en el cielo un modelo para el que

⁴ Llamblas, Juan, "Platón. La teoría del Estado justo", Dianoia, N.º. 3, 1957, p. 238.

⁵ Freud y muchos otros detectan reminiscencias hindúes en los diálogos de madurez. Pero sobre todo la escuela de Dumézil insiste en que la estructura trifuncional indoeuropea es adoptada por Platón y que la República es el más indoeuropeo de todos los escritos griegos (Cfr. Dumézil, Georges, Mito y epopeya, Tr. E. Trias, Barcelona/México, Seix-Barral, 1977, passim. Bernard, Sergent, La homosexualidad en la mitología griega, Intr. Georges Dumézil, Tr. A. Clavería, Barcelona, Editorial Alta Fulla, 1986, pp. 32 - 33 y "L'utilisation de la trifonctionnalité d'Origine indo-européenne chez les auteurs grecs classiques", Aethusa, VOL. 13, N.º. ", 1980, passim.

quiera contemplarlo y fundar, como fruto de esa visión, su ciudad interior". (592 b). Este paradigma es la Idea del Bien, la cual "...tiene que verla quien quiera conducirse sabiamente, así en la vida privada como en la vida pública" (517 c). Sócrates insiste en que es menester obligar a los hombres y a las mujeres que

...hayan visto el bien en sí, a que se sirvan de él como de un modelo para ordenar a la ciudad, a los particulares y a ellos mismos, según le toque a cada uno su turno por el resto de su vida; pues aunque lo más de su tiempo lo empleen en la filosofía, habrán de echarse a cuestras, cuando les llegue a su vez, los asuntos públicos y gobernar uno tras otro por el bien de la ciudad, considerando esta actividad no como un honor, sino como el cumplimiento de un deber indispensable (540 a - b).

6

El filósofo ateniense precisa que los conocedores de la verdadera realidad proceden esbozando un esquema de constitución para lo cual

...dirigirán repetidamente sus miradas por uno y otro lado: ya a lo que es por naturaleza justo y bello y temperante, y todo lo del mismo orden, ya a lo que intentan reproducir en la copia humana, machacando y revolviendo los colores humanos de las distintas profesiones, e inspirándose en aquel modelo que, cuando lo encuentra en los hombres, califica Homero de divino y semejante a los dioses (501 b).

⁶ La teoría de que el filósofo es el gobernante idóneo se puede rastrear en el ambiente griego clásico. Cf. Heródoto relata que la lucidez política de algunos filósofos como Tales era proverbial (Cfr. I. 170). Arquitas de Tarento, contemporáneo y amigo personal de Platón, fue filósofo-rey-capitán de su propia ciudad ideal (Cfr. Diógenes Laercio, Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres, Libros VIII a X. Ia. José Ortiz. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1950, VIII. iv.)

Los filósofos resultan "los guardianes perfectos" de las sociedades porque poseen "...una ciencia que delibera no sobre un objeto particular de la ciudad, sino sobre ella en su conjunto, sobre la mejor manera de conducir sus relaciones en el interior y con las demás ciudades" (428 c - d).⁷

Así pues, los hombres y las mujeres capaces de conocer la verdadera realidad son justos ocupando el trono de los "perfectos guardianes"; su virtud privativa es la "prudencia" (o sabiduría σοφία; 428 b), razón por la cual siendo prudentes (o sabios) su ciudad es tan justa como depende de ellos. Platón escribe que

A la clase, por tanto, y a la parte más reducida de la ciudad, y en la cual residen la ciencia, el mando y el gobierno, es a la que la ciudad constituida conforme a la naturaleza debe el nombre de prudente en su conjunto; y este mismo linaje, que por naturaleza resulta ser el más reducido, es al que corresponde el participar de esta ciencia que, entre todas las demás, merece el nombre de sabiduría (428 c - 429 a).

Aristóteles consigna en su Retórica (139 98 b 16 - 18) que "[It may be argued that peoples for whom philosophers legislate are always prosperous] on the ground that the Athenians became prosperous under Solon's law and the Lacedaemonians under those of Lycurgus while at Thebes no sooner did the leading men become philosophers than the country began to prosper" (Cfr. The Basic Works of Aristotle. Meckan, Richard (ed). Tr. W. Rhys Roberts. New York, Random House, 1941, twelfth printing).

⁷ La peculiar fundamentación que aporta Platón a su Calipolis la vuelven simultáneamente una "teocracia" y una "epistocracia" (Cfr. Bluck, R. S., "Is Plato's Republic a Theocracy?", The Philosophical Quarterly, VOL. 5. Nº. 18. January 1955, pp. 69 y 73 y Schmidt, Ute, Platón y Huxley, dos utopías pp. 18 - 22).

Respecto a los seres humanos avasallados por lo irascible de sus almas, el tejedor de utopías determina que son individuos aptos por naturaleza para ejercer funciones castrenses y policiales. La utopía platónica, a diferencia de las de Aristóteles, no propugna por el pacifismo. Servier puntualiza que la Calípolis es un proyecto político que engloba exclusivamente a una ciudad de población griega y que excluye a las demás.⁸ La causa de esto reside en que Platón preve que si su ciudad justa existiera, se vería obligada a coexistir con una constelación de Estados bárbaros y helenos irremisiblemente perversos cuyos vicios representarían una amenaza constante para su supervivencia. Ante tan poco halagüeña perspectiva la pólis estaría obligada a contar con un ejército para "...defenderse contra los de fuera, si el enemigo viene como un lobo a echarse sobre el rebaño" (415 e). El maestro de Aristóteles estipula que la guerra es un fenómeno inevitable desde que "...los pueblos griegos están unidos entre sí por vínculos familiares y raciales, y que son ajenos y extraños al mundo bárbaro" (470 c). Haciendo eco al panhelenismo vigente en su tiempo el filósofo decreta que

Quando, por tanto, los griegos hayan de combatir con los bárbaros y los bárbaros con los griegos, diremos que se hacen la guerra, como enemigos que son unos de otros por naturaleza, y que a esta enemistad hay que llamarla guerra. Cuando, por el contrario, hacen los griegos otro

⁸ Servier, Jean, Historia de la utopía, Tr. Pierre de Place. Caracas, Monte Avila Editores, 1969, p. 13.

tanto con los griegos, diremos que siguen siendo amigos por naturaleza, pero que en tal caso está Grecia enferma y en discordia, y que es este nombre de discordia el que ha de aplicarse a esta enemistad (470 c - d).

La guerra es una situación que se registra por naturaleza y por naturaleza algunos hombres y mujeres son guerreros debido a sus temperamentos irascibles. Estos soldados son clasificados como guardianes auxiliares, y también están comprometidos a cooperar con los guardianes perfectos o filósofos reyes en cuestiones de la administración pública; particularmente pesa sobre ellos la responsabilidad de las funciones policiales de "...reprimir mejor a las gentes de dentro, si rechusan su obediencia a las leyes..." (415 e). Afectos a las utopías como las de Rabelais en las que los hombres y las mujeres son buenos y felices de la manera que ellos prefieren, asimilamos difícilmente las ideas militaristas y policiales de la República. Sin embargo, Foster aprecia que para Platón es indispensable que una ciudad justa cuente con un cuerpo de auxiliares porque "war presents no problem for Plato because he regarded it simply as the activity necessary to preserve the structure of society from dissolution".⁹ Este autor añade que "the specialization of warriors into a class is at least not ordinary application of the principle of the division of labour, because the function of the warriors is

⁹ Foster, M. B., The political philosophy of Plato and Hegel. Oxford, Clarendon Press, 1935, p. 35.

nothing but the preservation of that division and of the harmonious adjustment..."¹⁰ La importancia concedida por Platón a los guerreros es tal que en un primer momento los filósofos reyes o guardianes perfectos surgen como una élite de aquéllos. Mumford se arriesga a escribir que "...la constitución y la disciplina cotidiana de la comunidad política ideal de Platón convergen hacia un único fin: la aptitud para hacer la guerra".¹¹

Así pues, la virtud propia de los guerreros es la valentía, por lo que éstos son justos siendo valientes. Sócrates considera que "la ciudad, por tanto, es valerosa por una parte de sí misma, y por darse en esta parte la virtud de mantener en todo tiempo la opinión relativa a las cosas que se han de temer..." (429 b-c).

En tercer lugar, los menos agraciados física e intelectualmente no pueden más que conformarse con satisfacer las necesidades materiales de la sociedad. Ellos conforman el grupo de ciudadanos que se dedican a las faenas agrícolas y artesanales -y quizá el secto de los esclavos.¹² Todos los ciudadanos dedica-

¹⁰ Ibid., p. 9.

¹¹ Mumford, Lewis, "La utopía, la ciudad y la máquina", en Manuel, Frank E., (Comp.) Utopías y pensamiento utópico. Tr. M. Mora. Madrid, Espasa - Calpe, 1982, p. 34.

¹² Suele discutirse si Platón defendió la existencia de la esclavitud en la República. Pero tanto platonistas como sociólogos coinciden en que en el pasaje 433 d se proclama abiertamente que así es. Vlastos observa que los esclavos no pertenecen a la

dos a la producción deben aceptar su posición social porque sólo de esa manera pueden aspirar a ser buenos y felices. Sócrates estipula que

Para que tal hombre, por consiguiente, pueda ser regido por una autoridad semejante a la que gobierna en el hombre superior, sostenemos que debe ser esclavo del mismo hombre superior, que es el que lleva en sí el principio rector divino. Y no porque pensemos que la obediencia del esclavo deba redundar en su daño, como creía Trastimaco de los súbditos, sino por ser mejor, para cualquier individuo, el estar sometido a lo divino y sapiente, sobre todo si este principio habita en él como su propiedad, y donde no, que lo gobierne desde fuera, a fin de ser todos, en la medida de lo posible, semejantes y amigos, por estar gobernados por el mismo principio (590 c - d).

El sector económico no posee una virtud privativa; mas han de apegarse a la templanza, lo mismo que todos los ciudadanos de la Calipolis, para poder ser justos. Sócrates le señala a Glaucon que la templanza es una especie de armonía

polis, sino al oikos, razón por la cual asume que el autor de la República los menciona sólo tangencialmente un par de ocasiones (Cfr. Vlastos, Gregory, Platonic Studies. Princeton, University Press, 1981, second edition, pp. 140 - 161; Morrow, Glenn R., "Pato and Greek Slavery", Mind, VOL. XLVIII, 1939, pp. 199 - 200; Finley, M. I., Esclavitud antigua e ideología moderna. Tr. Antonio-Prometeo Moya. Barcelona, Editorial Crítica, 1982 y "¿Se basó la civilización griega en el trabajo de los esclavos?" en Mossé, C., et al., Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua. Madrid, Akal Editor, 1979, segunda edición, p. 114; Glotz, Gustave, Ancient Greece at Work. Hildesheim, Georg Olms, 1987, p. 157; Vogt, Joseph, Ancient slavery and the ideal of man. Tr. T. Wiedemann. Oxford, Basil Blackwell, 1974, p. 33; Calvert, Brian, "Slavery in Plato's Republic", The Classical Quarterly, N. S. VOL. XXXVII, No. 2, 1987, p. 367-377; Wallon, H., Histoire de l'esclavage dans l'antiquité. T. I. Paris De Zolby, 1847, passim).

Porque, al paso que el valor y la prudencia [o sabiduría], que no residen cada uno sino en una parte de la ciudad, la tornan respectivamente prudente y valerosa, la templanza no obra así, sino que se extiende absolutamente a la ciudad entera, produciendo el efecto de que canten lo mismo y al unísono los más débiles, los más fuertes y los medianeros, ya lo sean por su inteligencia si quieres, o por su fuerza, si lo prefieres, o por su número o riquezas, o por algún otro factor semejante; de suerte que con toda corrección podríamos decir que la templanza es esta concordia o armonía entre lo que por naturaleza es inferior y lo que es superior, sobre cuál de los dos debe gobernar así en la ciudad como en cada individuo (432 a - b).

Para que la Calipolis sea realmente justa, los guardianes perfectos deben de ser sabios y templados, los auxiliares o guerreros han de ser valientes y templados y los sectores económicos han de ser templados. Sócrates manifiesta que

... si hubiera que decidir cuál de aquellas virtudes contribuye más, por su presencia, a la perfección de nuestra ciudad, sería difícil juzgar si es la conformidad de pareceres entre gobernantes y gobernados, o la conservación, en los soldados, del criterio establecido por la ley sobre lo que es de temerse o no, o la inteligencia y vigilancia que se hallan en los gobernantes, o si, en fin, aquello que mayormente hace excelente a la ciudad, no será el arraigo en el niño, y en la mujer, en el esclavo y en el hombre libre, en el artesano, en el gobernante y el gobernado, de este hábito por el cual hace cada uno lo suyo y no se entromete en lo de los demás (433 c - d).

En consecuencia, "the fittedness requirement" implica al "uniqueness requirement". La ciudad es justa cuando las mujeres y los hombres vecindados en ella realizan únicamente la la-

hon para la cual están mejor dotados por naturaleza. Sócrates le demanda a Glaucón

Mira, por tanto, si eres del mismo parecer que yo. Que el carpintero trate de hacer el trabajo del zapatero, o el zapatero el del carpintero, o que puedan trocar entre sí sus instrumentos o sus remuneraciones, o que uno solo trate de hacer lo de los dos, y que todo lo demás pueda conmutarse así, ¿te parece que podría dañar gravemente a la ciudad?

No mucho, dijo.

Pero cuando, a lo que pienso, un artesano, o cualquier otro que por su naturaleza tiene una actividad lucrativa, infatuado por su riqueza, por el número de sus acólitos, por su fuerza o por cualquier otra cosa semejante, pretende entrar en la clase de los guerreros, o uno de los guerreros en la de los consejeros o guardianes, no obstante su indignidad, y que intercambien así sus instrumentos y honores, o cuando uno solo trate de desempeñar a un tiempo todos estos oficios, en este caso pienso que vendrás conmigo en que este trueque y multiplicidad de funciones es ruinoso a la ciudad.

¡Absolutamente.

Así pues, el entrometimiento e intercambio de las tres clases es el mayor daño de la ciudad, y sobre todos los otros podría ser con razón calificado de crimen.

Ciertamente.

Pero al mayor crimen contra la propia ciudad, ¿no lo llamarías injusticia?

¿Cómo no?

Esto es, pues, la injusticia. Y a la inversa, diremos lo siguiente: la ejecución de la obra propia en los tres órdenes de traficantes, auxiliares y guardianes, haciendo cada uno lo suyo en la ciudad, es lo contrario de aquello, y por tanto, la justicia que hace justa a la ciudad. (434 a - c).

La utopía platónica postula que los seres humanos sólo deben ocupar la posición social para la que han nacido. Esto le ha valido ser tachada de totalitaria y represiva. Sin embargo, no es

valido soslayar, como lo hacen los detractores de Platón, que la concepción sobre la justicia de éste lleva en germen el corazón de buena parte de las reivindicaciones sociales por las que la mitad del mundo todavía lucha en nuestros días: "the openness requirement".

Efectivamente, la definición platónica de la justicia supone que un Estado perfecto está obligado a mantener abiertos los canales que permitan a cada individuo ocupar la posición social que merezca en función de su talento e independientemente de su sexo o ascendencia. Sócrates expone explícitamente ante Adimanto que

...en caso de tener los guardianes algún descendiente degenerado, deberán relegarlo a las otras clases, y que si de éstas, en cambio, nace alguno excelente, ha de adscribirse a los guardianes. Lo que con esto se quería significar, es que también los demás ciudadanos deben aplicarse cada uno exclusivamente al trabajo para el que nació, a fin de que, ocupado cada cual en lo único que le es propio, se conserve uno sin dividirse en muchos, y que medre así toda la ciudad como una, y no como muchas (423 c - d).

La teoría de la movilidad social es completada por la de "la liberación femenina" en el proyecto platónico de ciudad justa. En primer lugar, Platón descubre que por naturaleza las mujeres no son radicalmente distintas de los varones, salvo en que "...las mujeres paren y los varones procrean..." (454 d), y en que "...eres más débil la mujer que el varón" (455 e). El protagonista de la

República infiere esto a partir de lo que ocurre con los perros guardianes; también sostiene que los guardianes son similares a los canes y le inquiere a su interlocutor en turno

Con respecto a las hembras de los perros guardianes, nuestra opinión será la de que deben compartir con los machos la vigilancia del ganado, cazar junto con ellos y hacer en común todo lo demás, o que deben quedarse dentro de la casa, como si los partos y la crianza de los cachorros las hiciesen incapaces de toda otra cosa, mientras los machos tienen todo el trabajo y el cuidado de los rebaños?

Lo harán todo en común, dijo; sólo que, en cuanto a sus servicios, tendremos en cuenta la mayor debilidad de las unas y la mayor fuerza de los otros (451 d - e). 13

Las guardianas de los rebaños y de las ciudades justas por naturaleza han de compartir las labores de sus compañeros. Sócrates coincide con Lisistrata en que

...no hay en la administración de la ciudad ninguna ocupación que sea propia de la mujer por ser mujer, ni del varón por ser varón, sino que las aptitudes naturales están diseminadas por igual en los vivientes de uno y otro sexo. La mujer, por consiguiente, participa por naturaleza de todas las funciones... (455 d).

Platón está consciente de que así como existen mujeres dotadas para prácticamente toda la gama de oficios existentes en la Calípolis, se da "...la mujer que es apta [merced a sus capa-

13 En las Leyes (804 e - 806 e) Platón recurre a la historia y a la sociología para demostrar que las diferencias entre el género femenino y el masculino son culturales más que naturales. Ahí pone por ejemplo a los saurómátides, pueblo en el que las mujeres combaten al lado de los varones.

ciudades intelectuales] para la vigilancia del Estado y la que no lo es" (456 a).

El Sócrates utopista confía en que el Estado en el que las mujeres "hicieran lo suyo" sería superlativamente justo; esta certeza le conduce a ufanarse de que

No era irrealizable, por tanto, ni correspondía a un piadoso deseo la ley que hablamos propuesto, sino que, por el contrario, procedimos de acuerdo con la naturaleza al establecer esta ley; y más bien parece ser contrario a la naturaleza lo que está en vigor actualmente (456 c).

El que las mujeres hicieran lo suyo no sólo resultaría justo sino también ventajoso para la Calipolis puesto que "...no existe cosa más ventajosa para la ciudad que el que haya en ella mujeres y hombres dotados de toda la excelencia posible" (456 e). Hierro juzga que "...el planteamiento platónico de hace más de veinte siglos se acerca al ideal que la cultura femenina se esfuerza en realizar".¹⁴

¹⁴ Hierro, Graciela, "Las mujeres gobernantes en la República de Platón", Los Universitarios, NUMS 103-104, septiembre 1977, p. 12. Lo avanzado del proyecto político platónico resalta más si se tiene en consideración que para los griegos clásicos las únicas funciones propias de las esposas de los ciudadanos respetables eran administrar la economía doméstica y procrear (Cfr. Jenofonte, Económico, Intr. tr. ed. y notas Juan Gil. Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones, 1967, passim; también Aristóteles, Política, 1335 b 12 - 19). De hecho, los estudios de género actuales coinciden en que prácticamente Platón es el único teórico griego que considera que las mujeres son aptas para labores no domésticas (Cfr. Herfst, Pieter, Le travail de la femme dans la Grèce ancienne. New York, Arno Press, 1979, p. 107; también Lonax, Nicole, Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes. Paris, Librairie François Maspero, 1981, p. 20).

Estas son las características de la Calipolis. El autor de la República estima que la existencia de una ciudad justa similar a la que imagina no es del todo imposible, por lo que dedica buena parte de su diálogo a investigar cómo podría lograrse que los distintos sectores sociales que la integraran fueran justos.

Ya se ha señalado en los anteriores capítulos de este trabajo por qué Platón considera que los verdaderos filósofos son los seres más virtuosos que se puedan imaginar. Pero el constructor de utopías está consciente que la fundamentación de la moralidad popular no puede estar en función del conocimiento de las Ideas y de la búsqueda de la perfección; por tal razón explora los procedimientos útiles para que los guerreros de su Calipolis sean valientes y para que los artesanos y los labradores "hagan lo suyo".

2. Escatología y moralidad guerrera

2. 1. Formación física e intelectual de los guerreros

Los guerreros son justos siendo valientes. Además, la posibilidad de la supervivencia de la Calipolis ante las amenazas externas e internas está cifrada en la eficiencia de sus soldados; no resulta sorprendente, pues, que el arquitecto de aquélla se esmere planeando la educación idónea para éstos. De hecho, Barker ve que el proyecto pedagógico contemplado en la República conjuga lo más destacado de las educaciones jónicas y dorias. "From Athens, then, comes the individual aspect of Plato's scheme of education -it must be a development of the whole man: from Sparta its social aspect -it must be controlled by the State with a view of fitting the citizen for his place in the State".¹⁵ Y en verdad la instrucción marcial de los guerreros platónicos no difiere radicalmente de aquella a la que fueron sometidos los lacedemonios.

En primer lugar, la pedagogía platónica postula que la educación complementa y mejora las disposiciones y capacidades innatas.¹⁶ Con esto en mente, el legislador de la Calipolis preve un programa eugenésico tendiente a propagar los rasgos básicos de

¹⁵ Barker, Ernest, Greek political theory, p. 214.

¹⁶ Cfr. Vilquin, Eric, "La doctrine démographique de Platon", Working paper de la Université catholique de Louvain, N^o. 72, juillet 1979, p. 72.

los guerreros y filósofos: consistente en que "...al valiente le están aparejados mayor número de matrimonios que a los otros, y que a hombres de esta especie se les elegirá de preferencia a los demás, a fin de tener de ellos la mayor descendencia posible" (468 c). Los infantes que fueran a ser preparados para desempeñar las funciones más importantes de la polis tendrían que estar dotados por naturaleza de excelencias inusitadas que serían desarrolladas mediante la educación adecuada. "Filósofo, por tanto, y además colérico, veloz y fuerte [por naturaleza], será, para nosotros, el que haya de ser un noble y buen guardián de la ciudad" (376 c).

Los frutos logrados del programa eugenésico junto con todos los pequeños que mostraran aptitudes análogas a los de éstos se verían sujetos a un proceso educativo que se iniciaría con "música" y "gimnasia".

La educación musical será revisada con más detenimiento en un apartado posterior; ahora basta con consignar que uno de los objetivos perseguidos por ésta es modelar las representaciones de los infantes acerca de la sociedad insertando en ellas figuras de héroes como paradigmas a imitar. Por ejemplo, entre las melodías que sobreviven la censura platónica se encuentra

...aquella armonía que sepa imitar como conviene el tono y los acentos de un valiente que lo es de verdad, ya sea en la acción bélica, ya en todo trabajo violento, y que, en una situación desesperada, corre al encuentro de las heridas o de la muerte, o se precipita en cualquier otra

adversidad, rechazando en cualquier circunstancia, firme en su puesto, los asaltos de la fortuna (399 a - b).

La gimnasia también es impartida desde la infancia. Platón no abunda demasiado acerca de ella; pero precisa que lo más conveniente para forjar hombres y mujeres virtuosos "...es una gimnasia simple, moderada, y sobre todo, un entrenamiento militar" (404 b). La gimnasia contempla un programa integral de desarrollo físico, una serie de prescripciones sobre ejercicios y alimentación, no obstante lo cual su objetivo central no se reduce al cultivo del cuerpo, sino al cuidado y mejoramiento del alma. El atleta guerrero de la Calipolis

En sus ejercicios gimnásticos, por tanto, y en sus fatigas, tendrá en mira la fuerza moral de su naturaleza, y se afanará por suscitar ésta más que la fuerza física, y no como los demás atletas, que regulan su alimentación y sus trabajos en vista sólo del vigor corporal (410b).

La gimnasia y la música convergen en el propósito de tornar el natural fogoso y fiero en valeroso. Sócrates le indica a su interlocutor

...cuando elegimos los soldados y los educamos en la música y la gimnasia, no creas que con esto perseguimos otra cosa sino que, como si recibieran un baño, se imbuyan a ellos lo mejor posible en la obediencia a las leyes; y así, tanto por su naturaleza como por la educación apropiada que han adquirido, se haga indeleble su opinión acerca de las cosas que hay que temer y las que no... (430 a - b).

La Calipolis forma las compleciones y las virtudes de sus guerreros a través de la gimnasia y la música. Sin embargo, éstos también aprenden su oficio como lo harían con cualquier otro: observando a sus mayores ejercerlo. El protagonista de la República decreta que los militares "...llevarán a la guerra a sus hijos con fuerza para ello, a fin de que, como los hijos de los artesanos, vean hacer el trabajo que les tocará cuando crezcan.." (466 e).

Parte de la formación de los sectores superiores de la utopía platónica es física y empírica; mas otra parte fundamental e imprescindible de ella implica el estudio minucioso de las ciencias formales.

Los guerreros deben de ser valientes y los filósofos perfectos han de ser valientes y sabios. El plan de estudios diseñado por Platón para éstos, por ende, incluye el aprendizaje de lo "...que no sea inútil a los hombres de guerra" (521 d), y el de "...la ciencia que atraiga el alma de lo que deviene a lo que es" (521 d).

El Sócrates platónico determina que las ciencias que aguzan las aptitudes marciales y filosóficas son el cálculo y la aritmética, la geometría, la estereometría, la astronomía y la armonía, igualmente afirma respecto de las dos primeras que

Su estudio, en efecto, le es necesario al hombre de guerra para ordenar sus tropas, y al filósofo, a su vez, por la necesidad que tiene de alzarse por sobre las fluctuaciones de la generación hasta entrar en contacto con la esencia, sin lo cual jamás será un buen razonador (525 b).

Glaucón por su parte destaca que una ventaja asociada al estudio de la geometría radica en que

...en lo que atañe a sentar sus reales el ejército, al asedio de las plazas, a la concentración y despliegue de la tropa, y a todas las demás maniobras que son de uso, ya en las batallas mismas, ya en las marchas, debe haber una diferencia, del uno al otro, entre el general que es geométrico y el que no lo es (526 d).

Glaucón repara igualmente en que la astronomía es "...un conocimiento particularmente perspicaz de las estaciones, meses y años, es útil no sólo en la agricultura y la navegación, sino también, y en grado no menor, en la estrategia" (527 d).

Los cinco niveles de estudio de las ciencias formales constituyen una propedéutica para que los más capaces de entre los guerreros se inicien en el estudio de la ciencia del ser en sí: la dialéctica. Esta élite de la élite abandona el estrato de los guerreros para integrarse al de los guardianes perfectos o filósofos reyes. Pero aun los ya iniciados en la disciplina dialéctica seguirían siendo militares hasta los cincuenta años. Sócrates le señala a Glaucón que los guardianes que hubieran dedicado

un lustro a ejercitarse en el conocimiento del ser "...tendrás que hacerlos bajar de nuevo a la caverna aquella, y obligarles a ejercer el mando militar y las demás magistraturas ..." (539 e). Los guardianes perfectos inician su carrera siendo auxiliares o guerreros; pero prácticamente a lo largo de toda su existencia se ocupan de los asuntos militares.

La instrucción militar impartida a los guerreros los torna expertos en el arte de la guerra, a pesar de lo cual su oficio no deja de exponerlos a resultar aniquilados violentamente. Platón, al igual que los técnicos castrenses anteriores a la guerra del Golfo Pérsico, se muestra consciente de que ni siquiera la mayor pericia militar puede controlar de manera plena las contingencias que acaecen durante las batallas, pues en éstas "...a muchos les pasan muchas cosas contra lo previsto" (467 d)¹⁷. Los enormes peligros inherentes al ministerio de Ares obligan al legislador de la Calipolis a recurrir a diversas estrategias para asegurarse de la valentía de los guerreros, incluso a sobornarlos con la promesa de recompensas nada desdeñables.

¹⁷ Tucídides consigna que los militares que lucharon en la guerra del Peloponeso, Arquidamo por ejemplo, marchaban al combate con la certeza de que es imposible controlar todas las variables de esta situación (Cfr. Tucídides, op. cit., II. 11 y IV. 18). Igualmente Clausewitz, el técnico castrense más influyente de los últimos siglos, enseñaba que "la guerra es el dominio del azar" (Clausewitz, Claus, Arte y ciencia de la guerra. Tr. R. Ormazábal. México, Editorial Grijalbo, 1972, p. 64).

2. 2. Privilegios y aptitudes marciales

Guerrrear es un deporte peligroso incluso para los mejor entrenados. Mas para los guerreros de la Calipolis el riesgo de morir en combate va acompañado de la expectativa de privilegios nada desdeñables.

Es verdad que los guerreros tienen vedada la posesión y la acumulación de riquezas; pero el Estado perfecto se las arregla para halagar sus apetitos concupiscibles con tal de motivarlos para que ejerzan su sangriento oficio. Sorprendentemente, el Sócrates platónico sugiere la conveniencia de que "...en cuanto a los jóvenes que acrediten su buena calidad en la guerra o en alguna otra cosa, habrá que darles con otros honores y recompensas, una licencia más liberal de holgar con mujeres..." (460 a). Los interlocutores del filósofo concuerdan también en que sería adecuado que al soldado valiente de la Calipolis "...mientras dure la campaña, nadie pueda rehusarle los besos que él pida, a fin de que, si por acaso está enamorado de alguien, sea varón o mujer, se esfuerce con más ardor en llevarse el premio del valor" (468 b - c).

Los privilegios sexuales concedidos a los guerreros que se destacaran en su actividad parecen incompatibles con la rígida moralidad impuesta a los demás ciudadanos y con la ley que les prohíbe establecer relaciones sexuales furtivas (Cfr. 403 a -b).

Estas distinciones ilustran lo fundamental que resultaba para el autor de la República contar con elementos dispuestos a arriesgar su vida en el campo de batalla. Con el mismo espíritu, Platón retoma la idea homérica de que resulta conveniente tributar premios alimenticios a los guerreros valerosos. Su Sócrates decreta que

...en los sacrificios y en todas las solemnidades semejantes, honraremos a los bravos (τοῖς ἀγαθοῖς), y en proporción a su bravura, con los himnos y con las otras distinciones de que hemos hablado, y dándoles, además, lugares de honor, viandas y copas rebosantes, a fin de fortificar, al tiempo que se les honra, a quienes sobresalen por su esfuerzo, sean hombres o mujeres (468 d - e).

Los reconocimientos sociales tienen por objetivo halagar los apetitos concupiscibles de los guerreros lo mismo que inflaman su sentido del honor. Los atletas de la guerra son beneficiarios de tan abultadas recompensas porque

La victoria de que son vencedores es la salud de toda la ciudad, y a guisa de corona reciben, ellos y sus hijos, el sustento y todo lo demás que pide su existencia; en vida obtienen el galardón de la ciudad que es la suya, y al morir se les da sepultura proporcionada a sus méritos (465 d - e).

En contrapartida a los premios concedidos a los guerreros y guerreras que destacan por su valor, el legislador del Estado perfecto decreta castigos y deshonor para los cobardes. Sócrates

le inquiere a Glaucón "...si uno de ellos, le dije, abandona sus filas o arroja las armas, o hace cualquier otra cosa semejante, ¿no ha de degradársele, por su cobardía (διὰ κάκην.), a obrero o a labrador?" (468 a).

El lenguaje de la moral agonística presocrática se cuele en los pasajes apenas citados. El mismo término denota al bravo y al bueno (αγαθός), a la cobardía y a la malignidad y al vicio (κάκη). De hecho, el filósofo ateniense no solamente retoma el léxico de sus antepasados. La concepción de que el honor y el status se conquistan en el campo de batalla aparece, mucho antes que en la República, en la épica homérica. Los héroes que pueblan estos poemas amaban la vida como ninguna otra cosa; pero ya que no podían disfrutarla eternamente preferían arriesgarse a perecer en el altar de Ares en pos de la libertad, los botines y la gloria. Aquiles es el prototipo del hombre que prefiere la muerte gloriosa a la senectud anodina. Sarpedón refleja igualmente la mentalidad de sus iguales cuando exhorta a la lucha a Glauco recordándole

Ah friend, if once escaped from this battle we were for ever to be ageless and immortal, neither should I fight myself amid the foremost, nor should I send thee into battle where men win glory; but now - for in any case fates of death beset us, fates past counting, which no mortal may escape or avoid - now let us go forward wheter we shall give glory to another, or another to us. 18

Algunos sociólogos han detectado que la muerte en el campo de batalla era la única honrosa para la mentalidad de los griegos preclásicos. Garland entre ellos insiste en que "there was a right time and a right place to die: in the homeric epic and in the archaic period death on the battlefield was more honourable than inglorious old age".¹⁹ El "imperativo hoplita de la muerte gloriosa", como lo denomina Loraux, se puede rastrear a lo largo y ancho de las latitudes egeas durante sus siglos de mayor florecimiento; sin embargo, se afinó principalmente entre los dorios, en particular entre los laconios.

Ya las elegías de Tirteo proclamaban

Pero a aquel que en el frente cayó y la vida ha perdido dándole gloria a su pueblo, al común y a su padre, y tiene el pecho, el escudo en forma de ombligo y el tronco atravesados como teas, siempre delante, a ése lo lloran los viejos al igual que los jóvenes, toda la ciudad se entristece y lo añora apenada, y en el mundo su tumba y sus hijos se hacen famosos y sus nietos y todo el futuro linaje; y nunca se extingue su excelsa gloria ni muere su nombre, e inmortal, aunque esté bajo tierra, se hace, ya que probó su valía y luchando de firme en defensa de patria e hijos se lo llevó el recio Ares. Y si a la Ken de Muerte, que todo lo abate, escapare, y la gloria obtuviese, al vencedor del combate, todos le muestran respeto, los viejos y hasta los mismos mayores espacio en los bancos le abren. Tratemos con ánimo todos, pues, de llegar a la cumbre de ésta excelencia volviendo siempre

¹⁹ Garland, Robert, The greek way of death. Great Britain Cornell University Press, 1985, p. 123. Cfr. Patterson, Orlando, "Slavery, Alienation and the Female Discovery of Personal Freedom", Social research, VOL. 58, Nº. 1, Spring 1991, p. 171 y Bowna, C. M., La Atenas de Pericles. Tr. A. Yllera. Madrid, Alianza Editorial, 1983, cuanta edición, p. 36; Vermeule Emily, La muerte en la poesía y en el arte de Grecia. Tr. J. Mela. México, 1984, p. 206; Loraux, N. Hombres trágicos de matar a una mujer. Tr. R. Buenaventura. Madrid, Editorial Visor, 1989, p. 33.

al combate. 20

Tucidides relata que los espartiatas, los ciudadanos lacedemonios que gozaban de plenos derechos políticos y civiles, se excitaban antes de las contiendas con cantos marciales -similares con toda probabilidad a las elegías de Tirteo.²¹ Jenofonte por su parte nos informa que

...es digno de admiración este logro de Licurgo: haber conseguido que en su ciudad sea preferible una muerte gloriosa a una vida deshonrosa; y, realmente, si se examina esto, se encontrará que son muchos más los que han muerto que los que han preferido ceder por miedo.²²

El militar ateniense consigna que para arraigar las virtudes guerreras entre sus conciudadanos Licurgo "...procuró abiertamente la prosperidad para los valientes y la desgracia para los cobardes".²³

La estrategia helena de honrar a los guerreros valientes y denigrar a los cobardes para contar con elementos dispuestos a morir en combate fue eficaz entre los pueblos que la practicaron. Los espartanos ganaron sus guerras contra los mesenios, contra el imperio persa e incluso contra los atenienses. Sin embargo, la mentalidad de los guerreros griegos en general parece sufrir una fractura importante de la época arcaica a la clásica.

20 Tirteo, fr. 9 d.

21 Cfr. Tucidides, op. cit., V. 69.

22 Jenofonte, La república de los lacedemonios, Intr. tr. y notas Orlando Guntinas. Madrid, Gredos, 1984, IX. 1.

23 Ibid., IX. 3.

Es verdad que la figura heroica del guerrero viril y joven abatido por el cruel Ares nunca fue desterrada del imaginario social griego;²⁴ sin embargo, es patente que conforme avanzaba la época clásica fue decreciendo su influencia. Algunos sociólogos observan que progresivamente se afinca entre los helenos el deseo de vivir el mayor número posible de años y morir apaciblemente en la senectud.²⁵ Aquiloco terminó desblancando a Tinteo. Un suceso ocurrido durante el octavo año de la guerra del Peloponeso atestigua este viraje en la mentalidad marcial.

Tucidides relata que en cierta ocasión los atenienses sitiaron la guarnición lacedemonia de la isla de Pilos. Aquéllos exigieron la rendición de éstos, sin demasiadas esperanzas de conseguirla, pues suponían que los defensores de Pilos morirían antes de rendirse. La guarnición lacedemonia terminó entregándose después de haber librado cuantos combates. De 420 hoplitas, se rindieron 290 con la esperanza de salvar la vida, de éstos, 120 eran espartiatas que habían sido educados para que preferieran la muerte antes que el deshonor. Tucidides acota al respecto de tal episodio que

²⁴ Cfr. Heráclito, fr. 24; Apolonio de Rodas, El viaje de los argonautas, Intr. tr. y notas Carlos García Gual. Madrid, Editora Nacional, 1975, passim.

²⁵ Cfr. Garland, Robert, op. cit., pp. 66, 76 y 123 y Sourvinouf-Inwood, C., "A Trauma in Flux: Death in the Eight Century and After", apud. Morris, Ian, Attitudes Toward Death in Archaic Greece", Classical Antiquity, VOL. 8, Nº. 2, October 1989, p. 296.

*Of all the events of this war this came as the greatest surprise to the Hellenic world; for men could not conceive that the Lacedaemonians would ever be induced by hunger or any other compulsion to give up their arms, but thought that they would keep them till they died, fighting as long as they were able; and they could not believe that those who had surrendered were as brave as those who had fallen.*²⁶

El sitio de Pilos puso de manifiesto que la disciplina espartana era insuficiente para forjar guerreros que preferieran la muerte a la derrota. Este hecho implicaba serias dificultades e inconvenientes para el proyecto político de la República, ya que la instrucción militar propuesta en éste era una adaptación de la que estuvo vigente entre los diferentes pueblos dorios, pero en particular entre los lacedemonios.²⁷ Platón se vio constreñido a buscar un procedimiento que le asegurara que los guerreros de su utopía no sufrieran sus propias derrotas de Pilos. ¿Qué solución se le ocurrió?

El filósofo ateniense, al igual que su contemporáneo chino Sun Tzu, se percató de que en ninguna otra circunstancia son más arrojados los soldados que cuando están dispuestos a morir; por tal razón decretó que era indispensable que se imprimiera en el imaginario social de los guerreros de las sociedades perfectas un conjunto de creencias necrológicas que los impulsara a combatir entusiastamente, incluso a costa de sus propias vidas.²⁸

²⁶ Tucídides, *op. cit.*, IV. 38.

²⁷ *Cfr.* Ortega Estéban, José, Platón: eros, política y educación. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca. 1981, p. 60; también Morrow, Glenn, Plato's Cretan city. A historical interpretation of the Laws. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1960, *passim*.

²⁸ *Cfr.* Sun Tzu, El arte de la guerra. Tr. F. Montes. Madrid, Editorial fundamentos, sin fecha, I. 4 y XI. 33.

2. 3. *Fundamentación escatológica de la moralidad guerrera*

Vivir suele ser grato. ¡Cuánto más lo será para los residentes de la ciudad en la que todos son buenos y felices! Sin embargo, la subsistencia de la Calipolis está en función de que los miembros de un estrato de su población desempeñen una actividad que los expone constantemente a ser aniquilados violentamente. ¿Cómo pretende Platón motivar a los guerreros de su proyecto político para que defiendan su ciudad incluso a costa del sacrificio de sus propias vidas? Ya se ha señalado que retoma las estrategias diseñadas por los pueblos griegos, desde las de Homero y Licurgo atinentes a las distinciones debidas a los héroes, hasta la ideología de Títeo según la cual la única opción para un hombre libre es volver del campo de batalla con el escudo o sobre de él.

Ahora bien, Platón busca un dispositivo ideológico que completamente los ensayados por sus contemporáneos e impulse de manera infalible a los defensores de la Calipolis a ganar sus batallas o a morir intentándolo. El filósofo ateniense se percató de que sus propias concepciones escatológicas resultan idóneas para tal propósito.

Los legisladores del Estado ideal buscan modelar las creencias necrológicas de los guerreros para convencerlos de que caer en el combate no es un destino desafortunado. No son pocos los diálogos platónicos que exponen argumentos para eliminar el temor

a la muerte.²⁹ Pero la República es prácticamente el único en el que éstos son aducidos expresamente para conformar lo que podría ser considerado una "mentalidad guerrera".³⁰

Ciertamente, el proyecto político platónico establece que la primera fase del proceso educativo de los ciudadanos debe incluir mitos en torno al destino ultraterreno. Y en las primeras líneas del libro III de la República Sócrates le cuestiona a Adimanto al respecto del comportamiento de los militares "y ahora, si han de ser valientes, ¿no habrá que decirles cosas que les hagan no temer en absoluto a la muerte? ¿O acaso crees que pueda ser valiente quien tenga en sí este temor?" (386 a - b). El filósofo establece que las narraciones escatológicas que han de escuchar los guerreros que están obligados a hacer gala de un arrojo inquebrantable no deben presentar al Hades como si fuera un mal lugar para todos los que llegan ahí; y continúa cuestionándole al hermano de Glaucón "pero quien cree en el Hades y que es algo terrible, ¿crees tú que pueda estar sin temor ante la muerte, y preferir la muerte en combate antes que la derrota y la esclavitud?" (386 b).

El Sócrates platónico critica la voluptuosa terrenalidad, ubicua en la literatura griega arcaica y clásica, que se apega a

²⁹ Cfr. Fedón, *passim*: Apología, 29 a - e; y Cratilo, 403 a - 404 a.

³⁰ Incluso Wright detecta en el sistema platónico una de las primeras "philosophies of war" (Cfr. Wright, Quincy, A study of war. Chicago, University of Chicago Press, 1965, second edition, p. 157).

toda costa a la existencia. El filósofo prohíbe igualmente que se difundan en su Estado perfectas obras que presenten al inframundo como si se tratara de un lugar al que nadie desearía arribar. El diseñador de los planos de la Calipolis dictamina que la primera labor de los censores de esta ciudad consistiría en

...borrar de estos poemas [con los que se educan a los niños] todo lo que sea como lo siguiente:

'Querria más ser un labrador al servicio de otro, así fuera un hombre sin fortuna y de vida no holgada, antes que reinar sobre todos los muertos consumidos'; o como esto:

'Que ni a los mortales ni a los inmortales se descubran las mansiones horrendas, húmedas, que los mismos dioses aborrecen'; o esto:

'¡Oh dioses! En las moradas del Hades queda aún de nosotros el alma y la imagen, pero privada de sentimiento en absoluto'; o esto:

'El solo piensa; y los demás son sombras que se agitan';

o también:

'El alma, al desprenderse volando del cuerpo, se fue al Hades, llorando su destino y abandonado su virilidad y su juventud';

o luego:

'Su alma, como el humo, se fue bajo la tierra, dando alaridos';

o aún:

'Como los murciélagos, que en el fondo del antro sagrado revolotean con chillidos, cuando uno de ellos cae de la cuerda suspendida a la roca, y se enlazan los unos con los otros, así se van (las almas) con gemido.'

Con respecto a estos pasajes y a todos los demás por el estilo, pediremos a Homero y a los demás poetas que no lleven a mal que los tarjemos. No es que carezcan de poesía o que no halaguen los oídos del público; pero cuanto más poéticos son, tanto menos convienen a los oídos de niños y de hombres que deben vivir como libres y temer la servidumbre antes que la muerte (386 b - 387 b).

La educación impartida a los aprendices de guerreros tiende tanto a que no teman a la muerte en combate como a que consideren al Hades como si fuera un lugar agradable. El Sócrates que supervisa los contenidos de las narraciones que han de constituir parte de la educación musical de los ciudadanos de la Calipolis afirma que

Será preciso, pues, a lo que parece, estar sobre aquellos que pretendan hablar de estos mitos, y pedirles que no denigren así no más las cosas del Hades, antes bien que las encomien, en razón de no ser verdad lo que nos cuentan, ni útil a los futuros guerreros (386 b - c).

El proceso educativo no es el único medio por el cual Platón pretende moldear las creencias necrológicas de los guerreros de su proyecto político. No es conveniente soslayar la gran importancia que los griegos en general concedían a los ritos funerarios. Y los propuestos para la Calipolis convergen con la censura de los mitos escatológicos en el propósito de fijar en la mente de sus defensores que morir en combate, o al menos arriesgarse a ello, lejos de ser una desgracia representa un destino afortunado. En el libro V de la República Sócrates sostiene con Glaucón el siguiente diálogo

Y con respecto a los que mueran gloriosamente entre los que fallecen en campaña, ¿no empezaremos por declararlos de la raza de oro?

Ninguno como ellos.

¿Y no nos conformaremos con la opinión de Hesíodo, cuando dice que los hombres de tal linaje, una vez que han fallecido, 'son los santos y bienhechores demonios (δαίμονες) de la tierra, que alejan los males y guardan a los hombres mortales'?

Con ella nos conformaremos, sí.

Preguntaremos, pues, al dios qué funerales y honores especiales deba darse a estos hombres demoníacos y divinos, y así, como el oráculo nos lo indique, los enterraremos.

¿Por qué no hablamos de hacerlo?

Y en lo sucesivo, por consiguiente, tendremos por sus tumbas el mismo cuidado que por las de los demonios y ante ellas nos postaremos. Las mismas prácticas, además observaremos con respecto a quienes mueran de vejez o por otra causa después de haberse señalado en su vida por su bravura excepcional (468 c - 469 b).

Denencia un demonio es un destino tan afortunado que está reservado, además de para los guerreros inmolados por Ares, para los seres humanos perfectos. Estos, después de haber implantado el orden de las Ideas en la ciudad ideal

...podrán irse de aquí a morar en la isla de los Bienaventurados. La ciudad les dedicará monumentos y sacrificios públicos, como a genios titulares, si la Pitia lo autoriza, y si no, como a seres bienaventurados y divinos

... ὡς δαίμονιν εἰ δὲ μή, ὡς εὐδαίμοσι τε καὶ θεοῖσι. (540 b - c).

Los guerreros de la Calípolis aspirarían a convertirse en demonios porque de acuerdo con la teología en la que serían instruidos, la platónica, ser demonio representaría prácticamente lo

mismo que ser un dios; y ambas especies del género de lo divino son "los dichosos" (οἱ μακάρες) por excelencia. Pertenecer a la tribu de los que se arriesgan a morir en combate es una vía rentable para acceder a la felicidad propia de las deidades y reservada para los seres humanos perfectos. La homologación de los guerreros valientes con los demonios no es más que una modalidad de una estrategia ideológica, ubicua entre las sociedades helicosas, que pretende fomentar la valentía de los soldados mediante la promesa de una especie de paraíso.³¹

31 Este recurso es apreciable en algunos pueblos primitivos. Eliade comenta que "...en las islas Hervey, sólo los que han caído en combate son llevados al cielo por el sol..." (Eliade, *Mitcea, Tratado de historia de las religiones*, Tr. T. Segovia, México, ERA, 1984, quinta edición, p. 242). Análogamente, el pueblo náhuatl creía que los muertos en combate seguían al sol. Matos observa que "...el control ideológico a que estaban sometidos estos pueblos los llevaba a condicionar el lugar donde se iba después de muerto para tener elementos dispuestos a morir en la guerra..." (Matos, Eduardo, *Muerte al filo de obsidiana*, México, SEP, 1986, p. 60).

Las religiones indoeuropeas explotaron igualmente el recurso de ofrecer el paraíso a sus guerreros para que éstos no temieran morir en combate.

Dumézil destaca que de acuerdo con la religión germánica la Valhöl está reservado a los muertos en combate -o a los que se asimilan a ellos mediante una herida simbólica. La Valhöll, la morada fabulosa de Odinn, es una especie de paraíso donde los "einherjar", los "combatientes únicos", cuando no están combatiendo entre sí en espera de la batalla del fin del mundo, se ocupan de devorar las carnes del jabalí Sackrimnir y de beber el hidromiel elaborado a partir de la orina de la cabra Heidnún (Cfr. Dumézil, Georges, *El destino del guerrero. Aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos*, Tr. Juan Alamela, México, Siglo veintiuno editores, 1971, pp. 135 - 136 y *Los dioses de los germanos. Ensayo sobre la formación de la religión escandinava*, Tr. Juan Alamela, México, Siglo veintiuno editores, 1990, segunda edición, pp. 46 - 66.).

Ahora bien, dado que la valentía es la virtud propia de los guerreros y que lo justo radica en que cada quien "haga lo suyo", resulta que el autor de la República sostiene que una de las principales formas para lograr que los militares de un Estado perfecto fueran justos, consistiría en controlar sus expectativas ultraterrenas. Pero en este diálogo se sugiere que tal estrategia resulta igualmente útil para conseguir que todos los súbditos de la Calpolis sean justos.

Los kshatriyas hindúes fueron educados con doctrinas similares a las propuestas platónicas. Krishna exhorta a su primo al combate recordándole que "either slain thou shalt go to heaven; or victorious thou shalt enjoy the earth; therefore arise, O Son of Kuntī (Arjuna), resolved on battle" (The Bhagavad-gītā. Intr. tr. y notas S. Radhakrishnan. India, Blackie & Son Ltd, 1974, Second edition, II. 37). Y el Rig Veda contiene un himno al Soma que proclama "a los que pelean por riqueza, a los que sacrifican su cuerpo, los héroes y los que pagan muchos honorarios para el rito, ¡que hasta ellos llegue!" (Rig Veda. Tr. Juan Miguel de Mora. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, X. 154). Glasenapp acota al respecto de este himno que "in the Rgveda it is taught that evil-doers are cast into bottomless gloom out of which they never come again (Rg 7, 104, 3), and that heaven is a world only of the pious. But the work, for which the heavenly world is promised, are not really of an ethical nature, thus mortification, death in battle, charity to the priest (10, 154, 2-3), are mentioned first and foremost" (Glasenapp, Helmuth, Immortality and salvation in ancient Indian religion. Tr. E. Payne. India, Sushil Gupta Ltd., 1963, p. 25).

Los mujaidines islámicos no fueron adoctrinados de manera muy distinta a la de los kshatriyas. Mahoma les prometía "...a quienes combaten en la senda de Dios, caigan muertos o sean vencedores, les daremos una enorme recompensa" (Corán. Tr. J. Vernet Barcelona, José Jancs Editor, 1953, Azora IV, v. . 76).

El valor de los einherjar, de los kshatriyas y de los mujaidines está fuera de toda duda. La estrategia platónica para fomentar la valentía de una sociedad ideal, por lo tanto, ha sido efectiva en los lugares en los que se ha experimentado, se trata de un recurso nada utópico.

3. Escatología y moralidad popular

Platón estima que los hombres y las mujeres perfectos necesariamente son adictos a la droga que diviniza a los mismos dioses: el conocimiento de las Ideas. Sin embargo, la Calípolis es un Estado justo cuyo pueblo ha de ser virtuoso prescindiendo de la contemplación directa de las Formas, lo cual es posible siempre y cuando exhiba opiniones verdaderas. Lafrance detecta que

*La critique de la thèse socratique de la vertu-science révèle, en effet, une orientation proprement platonicienne dans la conception de la vertu et de la science. La notion d'opinion vraie, distincte de la science, permet à Platon de dépasser le point de vue sacratique et de s'orienter vers une conception de la vertu qui recevra une formulation définitive dans la République alors que l'on distinguera la vertu des gardiens, fondée sur l'opinion vraie, et la vertu des gouvernants-philosophes, fondée sur la science.*³²

Los filósofos reyes están obligados a controlar las opiniones de sus súbditos para evitar que se vean corrompidos por puntos de vista similares a los externados por Trasímaco, Adimanto, o Glaucón; también deben imprimir en las mentes de sus conciudadanos creencias como las de Céfalo, la Hécuba de Eurípides y el sofista anónimo citado por Jamblico. Este proyecto es factible a través de la censura de la "educación musical" que incluye melodías, ritmos, discursos y mitos.

³² Lafrance, Yvon, La théorie platonicienne de la doxa. Montréal y Paris, Bellarmin/Les Belles Lettres, 1981, p. 101.

Lo fundamental de la educación musical son los discursos y mitos que sean "...ficciones imaginadas para conducir al oyente a la virtud" (378 e). El legislador ideal está comprometido a "...persuadir a las nodrizas y a las madres, a que cuenten a sus niños las [narraciones] que hayamos aprobado, y a plasmar sus almas, mediante estas fábulas, con mucho mayor cuidado que el cuerpo con sus manos" (377 c). Estas historias son de utilidad

Si queremos inculcar en ellos [las personas que han de ser justas] la creencia de que jamás un ciudadano ha incurrido en el odio de otro ciudadano, y de que esto es algo impío, he ahí lo que los ancianos de ambos sexos habrán de repetir desde un principio ante los niños; y cuando éstos lleguen a ser mayores, habrá que obligar a los poetas a componer sus fábulas de acuerdo con tales máximas (378 c - d).

Platón precisa que en caso de poder controlar la difusión de la literatura y la poesía

...diríamos, a lo que pienso, que los poetas y los pro-sadores yerran gravemente con relación a los hombres cuando dicen que los injustos son dichosos en su mayor parte, y los justos desdichados; que la injusticia es provechosa si se mantiene encubierta, y que la justicia, por el contrario, es el bien de otro y el daño propio. Les prohibiríamos, por ende, hablar de este modo, y les ordenaríamos cantar y contar todo lo contrario (392 a-b)

El Sócrates que charla con Adimanto subraya que las fábulas que han de escuchar los ciudadanos deben versar sobre las divinidades tal como son, los héroes, los hombres y los asuntos del más allá. Brisson estima que estos mitos son el principal medio por el cual los reyes podrían moldear las opiniones de sus súbditos, y escribe que

Dans le domaine de l'éthique, pour l'individu, et dans le domaine de la politique, pour la collectivité, la contrainte indispensable pour assurer la conformité de la conduite aux règles et aux lois, quelles que soient d'ailleurs ces règles et ces lois, peut être de deux sortes: une contrainte physique, qui s'exerce sur le corps par la violence, ou une contrainte morale, qui s'exerce sur l'âme par la persuasion.

Platon ne disqualifie pas la contrainte physique. Mais il lui préfère la contrainte morale. Aussi cherche-t-il, chaque fois que la chose est possible, à faire intervenir la persuasion plutôt que la violence. Or, le mythe constitue un instrument de persuasion qui présente une efficacité d'autant plus grande que son audience est universelle dans le cadre d'une communauté donnée. La chose permet au mythe de jouer, pour le grand nombre, un rôle similaire à celui de la forme intelligible pour le philosophe, en tant que modèle auquel on se réfère pour déterminer quelle conduite on doit adopter dans tel ou tel cas particulier. Il suit de là qu'en éthique et en politique le mythe peut servir de relais au discours philosophique.³³

El mito de En es el prototipo de fábula útil para cumplir el doble propósito de amoldar a los individuos a su sociedad y de "salvar" sus almas inmortales de que se hagan acreedoras de los castigos que aguardan a los que infringen el orden moral vigente en el universo. Schmidt subraya que la escatología platónica no es pura ideología, y que "...la realización humana tiene en Platón una fundamentación de índole religiosa: el hombre debe ser virtuoso para salvar su alma inmortal; de ahí que la función del estado es básicamente soteriológica".³⁴

³³ Brisson, Luc, Platon, les mots et les mythes. Paris, Francois Maspero, 1982, pp. 144 - 145.

³⁴ Schmidt, Ute, "Algunas consideraciones sobre el 'mejor estado' en Platón y Aristóteles", Thesis, N^o. 11, Octubre 1981, p. 42.

El lugar de la escatología en el proyecto ético de la utopía platónica es más importante de lo que autores como Annas, Rankin o Crombie se muestran dispuestos a conceder.

En primer lugar, Rankin no acierta del todo cuando considera que el mito de Er no reúne los requisitos establecidos por el severo censor de la utopía platónica. Es verdad que aquella fábula aparece en el último libro de la República, mucho después de que se ha detallado cómo debe de ser la educación musical de los guerreros y los guardianes. Pero existen diferentes razones para esto. Entre ellas la más obvia consiste en que en los libros II y III, donde se maneja este tema, Sócrates se veía impedido para mencionar las retribuciones que aguardan a las personas en ultratumba porque pesaban sobre él las interdicciones expresas formuladas por los hermanos Glaucón y Adimanto, quienes le hablan exigido que demostrara que la justicia es apetecible por ella misma y sin tomar en cuenta ningún aliciente externo. Además, Sócrates declara poco después de haber iniciado el diseño de su sociedad perfecta que en ese momento no considera indispensable determinar exactamente qué mitos deben ser incluidos en la formación musical de los jóvenes, sino únicamente establecer las características que deben exhibir tales historias. El filósofo le explica a Adimanto al final del libro II "...ni tú ni yo somos en este momento poetas, sino fundadores de una ciudad; y en

esta condición nos compete conocer los modelos conforme a los cuales deben los poetas componer sus fábulas, y no dejarles que se aparten de ellos al hacerlas, pero no nos toca su composición" (378 e - 379 a).

Además, cuando el censor de mitos del libro III descarta aquellos en los que Homero habla del Hades, lo hace para evitar que los guerreros teman morir en combate; pero no niega la existencia de ese lugar. De hecho, este funcionario estatal ideal decreta que es menester exigirles a los narradores "...que no denigren así no más las cosas del Hades, antes bien que las encomien, en razón de no ser verdad lo que nos cuentan, ni útil a los futuros guerreros" (386 h - c). Y el mismo Sócrates que edifica con palabras su Calípolis expone que los ciudadanos de ésta deben ser educados en la creencia de que a las personas superlativamente justas les aguarda un destino ultraterreno envidiable: la isla de los bienaventurados (Clr. 540 h - c; 503 a y 496 e - 498e). El legislador del proyecto de ciudad justa tampoco rechaza la hipótesis del castigo divino, por el contrario, prescribe que el encargado de relatar historias "tendrá que decir que los actos de Dios son justos y buenos, y que redundan en provecho de aquellos a quien castiga..." (380 h). El inspector de la educación de la Calípolis determina igualmente que ésta es "...la primera de las leyes relativas a los dioses, y la primera norma que deberán observar los que hablen de esto, en sus discursos, o los poetas en sus poemas: que Dios no es causa de todas las cosas, sino de las buenas tan solo" (380 c). Así pues, desde una perspecti-

va ética los temas centrales del mito de Er son precisamente las reglas establecidas en la censura de la Calipolis: las fábulas no deben responsabilizar a los dioses de los errores humanos, y han de hacer creer a los hombres y a las mujeres que las deidades recompensan invariablemente a los virtuosos y castigan a los que no lo son. Los platonistas que consideran que el mito de Er no está contemplado dentro de los contenidos educativos de la utopía platónica, por lo tanto, no aciertan del todo.

Ahora bien, no cabe duda de que todos los guerreros y los filósofos de la Calipolis se ven sujetos durante su infancia a la educación musical que comprende mitos escutológicos. Mas si se lee detenidamente la República, resulta evidente que absolutamente todos los ciudadanos y ciudadanas de la polis justa son receptores de estas historias.

El curriculum descrito en el diálogo sobre la justicia está encaminado a formar guerreros y filósofos; poco se habla en él acerca de la educación de los artesanos, de los labradores y de sus mujeres. Sin embargo, algunos pasajes de la República permiten inferir que el autor de este diálogo postula que los primeros rudimentos de la educación musical son impartidos cuando menos a todos los hijos e hijas de los ciudadanos.

Es verdad que las funciones de los guerreros incluyen la represión de los ciudadanos que no quieran acatar las leyes. Sin embargo, cuando Platón finca las tareas policiales de los militares lo hace de manera condicional. Estos establecerán un

campamento "...desde el cual puedan reprimir mejor a las gentes de dentro, si rehúsan su obediencia a las leyes..." (451 e). Los productores de bienes materiales serán reconvenidos únicamente en el caso de que infrinjan la legalidad, esto sugiere que la principal estrategia por la cual los sectores dedicados a la economía serían guiados a la virtud y al civismo sería la educación y no la coerción. Platón postula que la principal manera de lograr que un ser humano sea excelente es educarlo. Respecto a los guerreros, no cabe duda que su instrucción es más importante que la comunidad de mujeres y bienes decretada para tornarlos virtuosos, no es factible más que suponer que también los niños destinados a ser labradores y artesanos recibirían aunque sea un mínimo de la educación musical que incluye mitos escatológicos.

Otro factor que permite inferir que la educación musical es impartida a todos los hijos e hijas de los ciudadanos radica en que los mitos son narrados a los niños desde su más tierna infancia. Las criaturas de la ciudad justa son seleccionadas de tal suerte que cada una de ellas sea educada de acuerdo con sus aptitudes, independientemente de su ascendencia o de su sexo, para desempeñar la función social para la que resulten más capaces. Y durante el periodo de selección necesariamente todos los pequeños han de recibir igual trato para que sea factible apreciar su naturaleza. Platón explícitamente señala que los mitos están destinados a los oídos de todos los futuros ciudadanos. Y poco antes de introducir el "mito de los metales", una adaptación de la fá-

lula de Erichthonios, Sócrates le demanda a Glaucón "...¿cómo podríamos agenciarnos una noble mentira que aceptaran los magistrados mismos, y si no, el resto de la ciudad?" (414 b - c).

Las teorías de la movilidad social y de la liberación femenina características de la República no constituyen los únicos pasajes de este diálogo que avalan la lectura que defiendo. Sócrates mismo estipula al principio de su discurso de corte pedagógico que la educación musical se dirige a los que han de practicar la templanza (Cfr. 389 d - e). Y ésta no es una virtud privativa de los guerreros, sino patrimonio de toda la población de la sociedad ideal. Por estas razones me parece que resulta lícito inferir que Platón postula que la principal estrategia que tendrían que seguir los filósofos-reyes de una comunidad perfecta para que sus súbditos fueran justos, sería controlar sus creencias escatológicas a través de la educación musical. Más todavía, estimo que el filósofo ateniense aplica este recurso no solamente a los integrantes de la polis incapaces de contemplar las Ideas, sino también a los colaboradores del oikos: los siervos o esclavos.

Es preciso retener que de acuerdo con la utopía platónica es imprescindible que todos los residentes de una polis perfecta se caractericen por ser justos, incluso los que no disfrutaban de la ciudadanía, esto es, los esclavos (Cfr. 433 d). Obviamente éstos no harán lo que les corresponde movidos por sus profundos conocimientos metafísicos. No resta más que suponer que Platón, si

lien de manera implícita, sugiere que los esclavos deben ser receptores en alguna medida de los mitos que contribuyen a motivar a los hombres y a las mujeres a ser justos: los escatológicos. El filósofo ateniense no da pábulo a suponer algo diferente.

Sucintamente, el autor de la primera utopía de Occidente estima que la moral popular no puede fundamentarse si no se persuade a los ciudadanos de que su comportamiento será retribuido una vez que hayan muerto.

EPILOGO

La filosofía moral expuesta por el Sócrates que protagoniza la República contempla por una parte un intento de desacreditar los argumentos de los defensores de una moral agonística que proclama que los hombres deben buscar a toda costa el bienestar personal y que, por ende, el inicuo es "bueno" y la injusticia virtud, y por la otra, un proyecto de fundamentar una variante de moralidad cooperativa cuya virtud cardinal es la justicia.

Platón defiende su propuesta explicando que el ser humano se perfecciona, se diviniza, sigue a la naturaleza y conquista la felicidad terrena y ultraterrena mediante la práctica de la virtud y la adquisición del conocimiento de las Ideas. Ahora bien, no es conveniente soslayar que lo esencial de las apologías de la justicia presentadas en la República había sido preconizado anteriormente por no pocos moralistas presocráticos que no lograron influir mayormente en la conducta de sus auditorios. Consciente de esto, el autor de la primera gran utopía reconoce que los hombres y las mujeres que aspiran a perfeccionarse y son capaces de acceder a la contemplación de las Ideas representan una minoría en comparación con los que actúan impulsados por motivaciones menos sublimes. El filósofo no se desentiende de éstos, y cuando diseña los planos de una sociedad perfecta o justa, determina que

su pueblo sólo podría ser virtuoso si sus gobernantes además de implantar el orden divino en lo social censuraran las opiniones de sus súbditos de tal manera que éstos creyeran que serán retribuidos ineluctablemente en ultratumba por su actuación terrena.

La escatología, pues, resulta uno de los soportes centrales de la fundamentación de la moralidad popular manejada en la República. Esto permite afirmar que la tesis que el presente trabajo se propuso defender ha sido demostrada. Ahora bien, el tratamiento del problema de la muerte en la utopía platónica invita a añadir un par de consideraciones.

Resulta evidente que el autor de la República propone, visto desde una perspectiva epistemológica, una doble fundamentación de la moralidad. Los hombres y las mujeres son virtuosos o bien por su conocimiento de las Ideas o bien por sus opiniones acerca de la vida y la muerte. Y esta doble fundamentación resulta imprescindible en la edificación de la utopía de la ciudad perfecta en la que absolutamente todos sus habitantes deben ser justos. Así, la lectura que reduce lo esencial de la ética platónica a un mero intelectualismo se manifiesta como poco acertada.

La propuesta de la República, pues, se separa de la de algunos diálogos anteriores en los que la ecuación "virtud = conocimiento" resultaba más rígida. Y en general, se inserta dentro del grupo de diálogos que, a partir del Menón, exploran la importancia de la "opinión", de la "inmortalidad", y de las opiniones en

torno a la inmortalidad del alma en la moralidad.

Además, la conjunción de aspectos soteriológicos e ideológicos de la escatología platónica torna evidente que las interpretaciones que minimizan su importancia son deficientes. De hecho, el manejo que Platón decreta que se debe realizar de las creencias en la existencia ultraterrena en una sociedad perfecta le imprime a su utopía un toque de "realismo" que la vuelve bibliografía indispensable de todos los teóricos que reflexionan acerca de los mecanismos de las sociedades. Quizá las Ideas no sean más que una quimera y la política no se base sobre conocimientos infalibles. Pero si la Calipolis existiera, sus ciudadanos serían virtuosos si sus educadores pudieran convencerlos de que su destino ultraterreno depende de ello, como lo sugiere el dato de que buena parte de los hindúes, musulmanes y cristianos de los últimos siglos han basado su moralidad en una escatología similar a la platónica.

Sucintamente, Platón postula que la escatología es un factor que debe ser considerado siempre que se aborde el problema del modo de vida idóneo. En particular, el filósofo determina que el pueblo de una sociedad perfecta podría ser inducido a la virtud a través del control de sus creencias en el destino ultraterreno.

B I B L I O G R A F I A

I) Fuentes

A) Diálogos

- Platón, Banquete. Intr. A. Rodríguez. Tr. y notas Luis Gil. Buenos Aires, Aguilar, 1959.
- , Cratilo. Intr. tr. y notas Ute Schmidt. México, UNAM, 1988.
- , Eutifrón, Apología y Critón. Intr. tr. y notas Juan David García Bacca. México, UNAM, 1965.
- , Gorgias. Intr. tr. y notas Ute Schmidt. México, UNAM, 1980.
- , Leyes. Intr. tr. y notas José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960.
- , Obras completas. Hipias mayor y Fedro. Intr. tr. y notas Juan David García Bacca. México, UNAM, 1943.
- , Parménides. Intr. tr. y notas Guillermo R. de Echandi. Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- , Phaedo. J. Burnet (editor). Oxford, Clarendon Press, 1952.
- , República. Intr. tr. y notas Antonio Gómez Rolledo. México, UNAM, 1971. Todas las citas textuales de la República que aparecen en este trabajo han sido tomadas de esta traducción.

- , República. Intr. Manuel Fernández-Galiano. Tr. José Manuel Palón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- , The Republic. 2 Volúmenes. Edited with critical notes, commentary and appendices by James Adam. Cambridge, Cambridge University Press, 1969, second edition.
- , The Republic. Intr. tr. y notas F. M. Cornford. New York, Oxford University Press, 1962, twenty-first printing.
- , Teeteto. Intr. tr. y notas M. Bolosch. Barcelona, Editorial Anthropos, 1990.
- , Timeo. Intr. tr. y notas Fco. Samaranch. Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1963.

B) Obras de autores griegos y latinos

Aristóteles, Ética eudemia. Tr. R. Santorio. Madrid, Alhambra, 1985.

-----, Ética nicomaquea. Intr. tr. y notas Antonio Gómez Rolledo. México, UNAM, 1954.

-----, Política. Intr. tr. y notas. Antonio Gómez Rolledo. México, UNAM, 1963.

-----, Retórica, en The Basic Works of Aristotle. Mckean, R. (editor). Tr. W. Rhys. New York, Random House, 1941, twelfth printing.

Diógenes Laencio. Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres. Libros VIII a X. Tr. José Ortiz. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1950.

Esquilo, La Orestia. Intr. tr. texto y notas José Alsina. Barcelona, BOSCH, 1979.

Eurípides, Bucchae. Edited with introduction and commentary by E. R. Dodds. Oxford, Clarendon Press, 1960, second edition

-----, Ion. Edidit Werner Biehl. Leipzig, BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1979.

-----, Médée. Edition, introduction et commentaire Robert Flaceliere. Paris, Presses Universitaires de France, 1970.

Filóstrato, Vida de los sofistas. Tr. M^a. Giner. Madrid, Gredos, 1982.

Gorgias, Fragmentos. Intr. tr. y notas Pedro Tapia. México, UNAM, 1980.

- Hesíclito, Fragmentos. Tr. José Gaos. Editor E. Hülsz. México, UNAM, 1989.
- Hesíodo, Historias. 3 Volúmenes. Tr. A. Ramírez. México, UNAM 1984.
- Hesíodo, Los trabajos y los días. Intr. tr. y notas Paola Vianello. México, UNAM, 1979.
- , Teogonía. Intr. tr. y notas Paola Vianello. México, UNAM, 1978.
- Homero, The Iliad. Tr. A. T. Murray. London, The Loeb Classical Library, 1971, reprinted.
- , The Odissey. Tr. A. T. Murray. London, The Loeb Classical Library, 1966, reprinted.
- Jenofonte, Económico. Intr. tr. y notas Luis Gil. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967.
- , Obras completas. Recuerdos de Sócrates, Banquete y Apología. Intr. tr. y notas Juan David García Bacca. México, UNAM, 1946.
- , Obras menores. Hierón. Agesilao. La república de los Lacedemonios. Los ingresos públicos. El jefe de la caballería. De la equitación. De la casa. Intr. tr. y notas Orlando Guntinas. Madrid, Edit. El Gredos, 1984.
- Leucipo y Demócrito, Fragmentos. Intr. tr. y notas Juan Martín Ruiz-Werner. Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1964.
- Líricos, Líricos griegos arcaicos. Intr. tr. y notas Juan Ferrnate. Barcelona, Seix Barral, 1967.
- Píndaro, Olimpicas. Intr. tr. y notas Ruben Bonifaz Nuño. México, UNAM, 1990.

Presocráticos, Die Fragmente der Vorsokratiker. 4 Volúmenes.

Tr. Hermann Diels - Walter Kranz. Weismannsche
Verlagsbuchhandlung, 1954.

Sofisti, Testimonianze e frammenti. 4 Volúmenes. Intr. tr. e
commento. Antonio Battagazzone y Mario Untersteiner. Firenze,
"La nuova Italia" Editrice, 1967.

Sófocles, Tragedias. T. III. Ayante, Filoctetes, Las traquinias
Texto y tr. Ignacio Errandonea, 1968.

Thucydides, History of the Peloponnesian war.

Cambridge, Harvard University Press, London, William Heinemann, 1969.

II. Literatura secundaria

A) Libros

- Adkins, Arthur W. H., Merit and Responsibility. A Study in Greek Values. Oxford, Clarendon Press, 1960.
- Alegre, Antonio, Estudios sobre los presocráticos. Barcelona, Editorial Anthropos, 1985.
- Alsina, José, La literatura griega clásica. Barcelona, Editorial Ctedsa, 1964.
- , Tragedia, religión y mito entre los griegos. Barcelona, Editorial Labor, 1971.
- , Tucidides: Historia, ética y política. Madrid, Ediciones Rialp, 1981.
- Allen, R., Plato's "Euthypro" and the earlier theory of forms. London, Routledge & Kegan Paul, 1970.
- Anónimo, El Rig Veda. Intr. tr. y notas Juan Miguel de Mora. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.
- , The Bhagavad-Gītā. Intr. tr. y notas S. Radhakrishnan. India, Blackie & Son Ltd, 1974, second edition.
- Anton, John y Preus, Anthony (editores), Essays in Ancient Greek Philosophy. T. I II y III. Albany, State University of New York Press, 1972, 1983 y 1989.

- Averroes, Exposición de la República de Platón. Tr. M. Cruz. Madrid, Editorial Tecnos, 1987.
- Babut, Daniel, La religion des philosophes grecs. De Thales aux stoïciens. Vendome, Presses Universitaires de France, 1974.
- Barker, Ernest, Greek political theory. Plato and his predecessors. London, Methuen & CO. LTD., 1977, fifth edition.
- , The political thought of Plato and Aristotle. New York, Dover Publications Inc., 1959.
- Boas, G., Rationalism in Greek Philosophy. Baltimore, John Hopkins Press, 1961.
- Bowra, C. M., La Atenas de Pericles. Tr. A Yllena. Madrid, Editorial Alianza, 1983, cuarta edición.
- Brés, Yvon, La psychologie de Platon. Paris, Presses Universitaires de France, 1973, deuxième édition.
- Brisson, Luc, Platon, les mots et les mythes. Paris, Francois Maspero, 1982.
- Brochard, Victor, Estudios sobre Sócrates y Platón. Tr. Luis Ostrov. Buenos Aires, Editorial Lozada, 1940.
- Burnet, J., Greek Philosophy. London, Mac Millan & CO. Limited, 1914.
- Buzio, Carlo, Esiodo nel mondo greco sino alla fine dell'eta classica. Milano, Società editrice "Vita e pensiero", 1938

- Campanero, A., Sócrates y las creencias demónicas griegas. Bahía Blanca, Cuadernos del Sur, 1968.
- Cappelletti, A. J., Diógenes de Apolonia y la segunda filosofía jónica. Maracaibo, Universidad del Zulia, 1974.
- , Protágoras: Naturaleza y cultura. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de Historia, 1980.
- Carson, James P., Muerte y existencia. Tr. R. Vargas. México, FCE, 1987.
- Castañeda, N., La teoría platónica sobre las formas, las relaciones y los particulares en el Fedón. Tr. M. Valdés. México, UNAM, 1976.
- Clausewitz, Claus Von, Arte y ciencia de la guerra. Tr. R. Ormazábal. México, Editorial Grijalbo, 1972.
- Cornford, F. M., Greek religious thought from Homer to the age of Alexander. Great Britain, J. M. Dent & Son LTD., 1923.
- , Platón y Parménides. Tr. Fco. Giménez García. Madrid, Editorial Visor, 1989.
- , Plato's Theory of Knowledge. London, Kegan Paul, 1935.
- Crombie, I. M., Análisis de las doctrinas de Platón. 2 vols. Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- De Carli, Edoardo, Aristofane e la sofistica. Firenze, "La nuova Italia" Editrice, 1971.

De la Virgen, A., Estética de Platón. Burgos, El Monte Carmelo Editorial, 1964.

De Romilly, Jacqueline, Les grands sophistes dans l'Athènes de Péricles. Paris, Editions de Fallois, 1988.

Dumézil, Georges, El destino del guerrero. Aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos. Tr. Juan Alamela. México, Siglo Veintiuno Editores, 1971.

-----, Los dioses de los germanos. Ensayo sobre la formación de la religión escandinava. Tr. Juan Alamela. México, Siglo Veintiuno Editores, 1990, segunda edición.

-----, Mito y epopeya. Tr. Eugenio Trias. Barcelona y México, Seix-Barral, 1977.

Eggers, Conrado, El sol, la línea y la caverna. Buenos Aires, EUDEBA, 1972.

Eggers, Conrado (Compilador), Platón: los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum 1986. México, UNAM, 1987.

Eliade, Mircea, Tratado de historia de las religiones. Tr. Tomás Segovia. México, Editorial ERA, 1984, quinta edición.

Fannell, Lewis Richard, Greek hero cults and ideas of immortality. Oxford, Clarendon Press, 1970.

Ficino, Marcilio, Comentario al Banquete de Platón. Tr. A. Ruiz Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1968.

-----, Théologie Platonicienne. Tr. R. Marcel. Paris, Société d'édition "les belles lettres", 1964.

- Finley, M. I., El mundo de Odiseo. Tr. M. Hernández. México, FCE, 1978, segunda edición.
- , El nacimiento de la política. Tr. Teresa Sampere. Barcelona, Editorial Critica, 1986.
- , Esclavitud antigua e ideología moderna. Tr. Antonio Moya. Barcelona, Editorial Critica, 1982.
- , La Grecia primitiva: edad de bronce y era arcaica. Tr. Teresa Sampere. Barcelona, Editorial Critica, 1987.
- Fireman, Peter, Justice in Plato's Republic. New York, Philosophical Library, 1967.
- Freeman, Kathleen, God, man and state: greek concepts. Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1970.
- García Gual, Carlos, La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico. Barcelona, Montesinos, 1982, segunda edición.
- García López, José, Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto "Antonio de Nebrija", 1970.
- García Máynez, Eduardo, Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón. 2 vols. México, UNAM, 1981 y 1987.
- Garland, Robert, The greek way of death. Great Britain, Cornell University Press, 1985.
- Gerson, L. P., God and greek philosophy. Studies in the early history of natural theology. London and New York, Routledge, 1990.

Gil Luis, Censura en el mundo antiguo. Madrid, Alianza Editorial, 1985.

Gil, Luis, (editor), Introducción a Homero. Madrid, Editorial Guadarrama, 1963.

Glasenapp, Helmuth, Immortality and salvation in ancient indian religion. Tr. E. Payne. India, Susil Gupta LTD., 1963.

Glötz, Gustave, Ancient Greece at Work. Hildesheim, Georg Olms, 1978.

Goldschmidt, Victor, La religion de Platon. Paris, Presses Universitaires de France, 1949.

Gómez-Lobo, Alfonso, La ética de Sócrates. México, FCE, 1989.

Gómez Robledo, Antonio, Ensayo sobre las virtudes intelectuales. México, UNAM/FCE, 1982, segunda edición.

-----, Meditación sobre la justicia. México, FCE, 1963.

-----, Platón. Los seis grandes temas de su filosofía. México, FCE, 1982, segunda edición.

-----, Sócrates y el socratismo. México, FCE, 1966.

González, Juliana, Ética y libertad. México, UNAM, 1989.

Gould, John, The development of Plato's ethics. New York, Russell and Russel, 1972.

Griffin, Jasper, Homer on life and death. Oxford, Clarendon Press, 1980.

Grube, G., El pensamiento de Platón. Tr. Tomás Calvo, Madrid, Editorial Gredos, 1980.

Guthrie, W. K. C., Historia de la filosofía griega. T. III. Siglo V. Ilustración. Tr. Joaquín Rodríguez Feo. Madrid, Editorial Gredos, 1988.

-----, Orfeo y la religión griega. Tr. J. Valmard, Buenos Aires, EUDEBA, 1970.

Havelock, R., Preface to Plato. Cambridge, Harvard University Press, 1963.

Herfst, Pieter, Le travail de la femme dans la Grèce ancienne. New York, Arno Press, 1979.

Jackson Knight, W. F., Elyson. On ancient greek and roman beliefs concerning a life after death. Intr. Wilson Knight. Great Britain, Barnes and Noble Inc., 1970.

Jaeger, Werner, La teología de los primeros filósofos griegos. Tr. José Gaos. México, FCE, 1952.

-----, Paideia: los ideales de la cultura griega. Tr. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México, FCE, 1967, segunda reimpresión.

Kerferd, G. B., The sophistic movement. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Klosko, George, The development of Plato's political theory. New York and London, Methuen, 1986.

Lafrance, Yvon, La théorie platonicienne de la doxa. Montreal y Paris, Bellarmin/Les Belles Lettres, 1981.

- Lasso de la Vega, José, Ideales de la formación griega. Madrid, Ediciones Rialp, 1966.
- Legido, M., Bien, Dios y hombre. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1964.
- Leski, Albin, La tragedia griega. Tr. J. Godó. Barcelona, Editorial Labor, 1973.
- Loroux, Nicole, Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes. Paris, Librairie François Maspero, 1981.
- , Maneras trágicas de matar a una mujer. Tr. R. Buenaventura, Madrid, Editorial Visor, 1989.
- Luccioni, Jean, La pensée politique de Platon. Paris, Presses Universitaires de France, 1958.
- Lledó, Emilio, La memoria del logos. Madrid, Taurus, 1988.
- MacIntyre, Alasdair, After virtue. A Study in moral theory. London, Duckworth, 1982.
- , Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988.
- Mackenzie, Mary Margaret, Plato on punishment. California, University of California Press, 1981.
- Matoma, Corán. Tr. J. Vernet. Barcelona, José Janes Editor, 1953.
- Manuel, Frank. (compilador), Utopías y pensamiento utópico. Tr. M. Mora. Madrid, Espasa-Calpe, 1982.

- Matos, Eduardo, Muerte al filo de obsidiana. México, SEP, 1986.
- Menzel, Adolf, Calicles. Contribución a la historia del derecho del más fuerte. Tr. Mario de la Cueva. México, UNAM, 1964.
- Mondolfo, Rodolfo, La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro. Buenos Aires, EUDEBA, 1983, séptima edición.
- , Sócrates. Buenos Aires, EUDEBA, 1960.
- Montross, Lynn, War through the ages. New York, Harper and Brothers Publishers, 1960.
- Moore Herschel, Cliford, Creencias antiguas en la inmortalidad del alma. Tr. V. Bouilly. Buenos Aires, Editorial Nova, 1948.
- Morrow, Glenn, Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1960.
- Mossé, C., et al., Clases y lucha de clases en la Grecia antigua. Madrid, Akal Editores, 1979, segunda edición.
- Murdoch, Iris, El fuego y el sol. Por qué Platón desterró a los artistas. Tr. P. Rosenblueth. México, FCE, 1982.
- Murphy, N. R., The interpretation of Plato's Republic. Oxford, Clarendon Press, 1967.
- Nettleship, Richard Lewis, Lectures on the Republic of Plato. London, Mac Millan & Co. LTD., 1962.

- Ogilvie, J., The theology of Plato. Mildeshein, Olms, 1975.
- Ortega Esteban, José, Platón: eros, política y educación. Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1981.
- Patterson, R., Plato on immortality. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1965.
- Passmore, John. The perfectibility of man. Great Britain, Duckworth, 1971.
- Peramas, José Manuel, La República de Platón y los guaraníes. Tr. Juan Cortés del Pino. Buenos Aires, Emecé Editores, 1946.
- Pieper, Josef, Sobre los mitos platónicos. Tr. C. Gancho. Barcelona, Editorial Herder, 1984.
- Popper, Karl, La sociedad abierta y sus enemigos. Tr. E. Loedel. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1967.
- Rankin, H., Plato and the individual. London, Methuen & Co. LTD., 1964.
- Raven, J., Plato's thought in the making. Cambridge, Cambridge University Press, 1965.
- Robin, Leon, La théorie platonicienne de l'amour. Paris, Presses Universitaires de France, 1964, nouvelle édition.
- , Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon. Paris, Presses Universitaires de France, 1957.

- Rodríguez, Francisco, La democracia ateniense. Madrid, Alianza Editorial, 1975.
- Rohde, Erwin, Psique. Tr. Wenceslao Roses. México, FCE, 1983, primera reimpression.
- Romano, Francesco, Logos e mythos nella psicologia di Platone. Padova, Pubblicazioni dell'istituto universitario del magistero di Catania, 1964.
- Ross, David, Plato's theory of ideas. Oxford, Clarendon Press, 1953, second edition.
- Rosset, Clément, La antinaturalaleza. Elementos para una filosofía trágica. Tr. Francisco Calvo. Madrid, Editorial Taurus, 1974.
- Rutenber, R., The doctrine of imitation of God in Plato. New York, King's Crown, Press, 1964.
- Ruiz Yamuza, Emilia, El mito como estructura formal en Platón. Salamanca, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1986.
- Schul, Pierre-Maxime, Etudes sur la fabulation platonicienne. Paris, Presses Universitaires de France, 1947.
- , L'oeuvre de Platon. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1971, 5e édition.
- Schmidt, Ute, Platón y Huxley, dos utopías. México, UNAM, 1976.

- Schrodinger, Erwin, La naturaleza y los griegos. Tr. Francisco Pontillo. Madrid, Editorial Aguilar, 1961.
- Sciaca, Michele Federico, Muerte e inmortalidad. Tr. Erwin Bechtold. Barcelona, Editorial Luis Miracle, 1962.
- , Platón. Tr. Luis Farre. Buenos Aires, Editorial Troquel, 1959.
- , ¿Qué es la inmortalidad? Tr. María Teresa Bollini. Buenos Aires, Editorial Columba, 1959.
- Sergent, Bernard, La homosexualidad en la mitología griega. Intr. Georges Dumézil. Tr. A. Clavería. Barcelona, Editorial Alta Fulla, 1986.
- Servier, Jean, Historia de la utopía. Tr. Pierre de Place. Cáracas, Monte Avila Editores, 1969.
- Sinclair, T. A., A History of Greek Political Thought. London, Routledge & Kegan Paul, 1967, second edition.
- Sissa, Giulia y Detienne, Marcel, La vida cotidiana de los dioses griegos. Tr. E. Goicochea. México, Grupo Editorial Planeta, 1991.
- Solmsen, Friedrich, Intellectual experiments of the greek enlightenment. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1975.
- Starobinski, Jean, La posesión demoníaca. Tr. J. Matias. Madrid, Editorial Taurus, 1975.
- Stewart, J., The myths of Plato. London, Centaur Press, 1960, second edition.

- Sun Tzu. El arte de la guerra. Tr. Fernando Montes. Madrid, Editorial Fundamentos, sin fecha.
- Taylor, A. E., Plato, the man and his work. London, Methuen & Co. LTD., 1929, third edition.
- Untersteiner, Mario, La fisiologia del mito. Firenze, "La Nuova Italia" Editrice, 1977, seconda edizione.
- , The Sophists. Tr. K. Freeman. Oxford, Basil Blackwell, 1954.
- Vázquez, J., y Guisan, E., Aproximación analítica al pensamiento platónico. Salamanca, Universidad de Santiago de Compostela, 1983.
- Vermeule, Emily, La muerte en la poesía y en el arte de Grecia. Tr. J. Melero. México, FCE, 1984.
- Vernant, J., Mito y pensamiento en la Grecia antigua. Tr. J. López, Barcelona, Editorial Ariel, 1973.
- Vlastos, Gregory, Platonic Studies. Princeton, Princeton University Press, 1981, second edition.
- Vlastos Gregory (editor), Plato. T. I. New York, Anchor Books 1971.
- Vogt, Joseph, Ancient slavery and the ideal of man. Tr. T. Wiedemann. Oxford, Basil Blackwell, 1974.
- Wallon, H., Histoire de l'esclavage dans l'antiquité. T. I. Paris, De Zohny - E. Madeleine et cie, Libraires-éditeurs, 1847.

Weber, Max, Ensayos sobre sociología de la religión. Tr. J.

Almanaz y J. Carabana, Madrid, Editorial Taurus, 1987.

Winspear, A., The genesis of Plato's thought. New York, The

Dryden Press, 1940.

Wright, Quincy, A study of war. Chicago, The University of

Chicago Press, 1965, second edition.

B) Artículos de revistas especializadas

- Adkins, A. W. H., "A , , Democracy and Sophists: Protagoras 316 b - 328 d". The Journal of Hellenic Studies. Vol. XCIII, 1973.
- , "Merit, Responsibility and Thucydides". The Classical Quarterly. N. S. Vol. 25, núm. 2, december 1975.
- Annas, Julia, "Plato on Common Morality". The Classical Quarterly. N. S. Vol. XXVIII, núm. 2, 1978.
- , "Plato's Myths of Judgment". Phronesis. Vol. XXVII, núm. 1, 1982.
- Bluck, R. S., "Is Plato's Republic a Theocracy?". The Philosophical Quarterly. Vol. 5, núm. 18, january 1955.
- Cappellelli, Angel J., "Teoría del conocimiento y ética de Anaxágoras". Diánoia. Vol. XXVI, núm. 26, 1980.
- Carone, Gabriela Roxana, "La racionalidad humana como tarea en la filosofía de Platón". Nova Tellus. núm. 7, 1989.
- Demos, Raphael, "A Fallacy in Plato's Republic?". The Philosophical Review. Vol. LXXIII, núm. 3, july 1964.
- Eggers, Connado, "La teoría heraclítica del Logos". Nova Tellus. núm. 5, 1987.

- Foley, Helene, "Medea's Divided Self". Classical Antiquity. Vol. 8, núm. 1, april 1989.
- Foster, M. B., "A Mistake of Plato's in the Republic". Mind. Vol. 46, 1937.
- , "A Mistake of Plato's in the Republic: A rejoinder to Mr. Makhot". Mind. Vol. 47, 1938.
- , "On Plato's Conception of Justice in the Republic". The Philosophical Quarterly. Vol. 1, núm. 3, april 1951.
- Gaudin, Claude, "Rhétorique et dialectique a propos de l'opposition ΦΤΣ|Σ-NΟΜΟΣ dans le Gorgias de Platon". Revue des études grecques. Tome CII, núms. 487 - 489, juillet-décembre 1989.
- García Díaz, Adolfo, "La noción de no ente en la filosofía de Parménides". Diánoia. núm. 1, 1955.
- Gómez-Lobo, Alfonso, "El diálogo de Melos y la visión histórica de Tucídides". Nova-Tellus. núm. 7, 1989.
- Gómez Robledo, Antonio, "La sabiduría en Aristóteles". Diánoia. núm. 1, 1955.
- Hall, Robert W., "Ψυχή as Differentiated Unity in the Philosophy of Plato". Phronesis. Vol. VIII, núm 1, 1963.
- Hierro, Graciela, "Las mujeres gobernantes en la República de Platón". Los Universitarios. núms. 103 - 104, septiembre 1977.

- Hourani, George F., "Thrasymachus' Definition of Justice in the Republic". Phronesis. Vol. VII, núm. 2, 1962.
- Kerferd, G. B., "Thrasymachus and Justice: a Reply". Phronesis. Vol. IX, núm. 1, 1964.
- Lasso de la Vega, José, "El concepto de Hombre en Grecia (El Estado ideal y la noción platónica del hombre)". Estudios Clásicos. Tomo XXII, núms. 81 y 82, 1987.
- Llambias, Juan, "Platón. La teoría del Estado Justo". Diánoia. núm. 3, 1957.
- Mabbot, J. D., "Is Plato's Republic Utilitarianian?" Mind. Vol. XLVI, 1937.
- Maguire, Joseph P., "Thrasymachus... or Plato?" Phronesis. Vol. 16, núm. 2, 1971.
- Melena, José, "El testimonio del micénico a propósito de los nombres de las distintas fuerzas en Homero". Emerita. Tomo XLIV, Fasc. 2^a, 1976.
- Morcau, Joseph, "La cité et l'ame humaine dans la République de Platon". Revue-Internationale de Philosophie. núms. 156-157, 1986.
- Morris, Ian, "Attitudes toward Death in Archaic Greece". Classical Antiquity. Vol. 8, núm. 2, october 1989.
- Morrow, Glenn R., "Plato and Greek Slavery". Mind. Vol. XLVIII, 1939.

Nicol, Eduardo, "Espacio y tiempo en la filosofía griega".

Didnoia. núm. 1, 1955.

Patterson, Orlando, "Slavery, Alienation and the Female Discovery of Personal Freedom". Social research. Vol. 58, núm. 1, spring 1991.

Radan, Edmond, "Crisis y civilización". Tr. Marta Pou. Diógenes. núm. 135, verano 1986.

Robinson, T. M., "Soul and Immortality in Republic X". Phronesis. Vol. XII, núm. 2, 1967.

Rosenstock, Bruce, "Rereading the Republic", Arethusa. Vol. 16, núms. 1 y 2, spring and fall 1983.

Sachs, David, "A Fallacy in Plato's Republic?" The Philosophical Review. Vol. LXXII, núm. 2, april 1963.

Saunders, Trevor J., "Penology and Schatology in Plato's Timaeus and Laws". The Classical Quarterly. Vol. XXIII, núm. 2, november 1973.

Schmidt, Ute, "Algunas consideraciones sobre el 'mejor estado' en Platón y Aristóteles", Thesis. N^o. 11, octubre 1981.

- Sergent, Bernard, "L'utilisation de la trifonctionnalité d'origine indo-européenne chez les auteurs grecs classiques". Arctura. Vol. 13, núm. 2, 1980.
- Vilquin, Eric, "La doctrine démographique de Platon". Working Papers de la Université Catholique de Louvain. núm. 77, juillet 1979.
- Wright, R. M., "The Origins of Political Theory". Polis. Vol. 7, núm. 2, 1988.