

SIMON BLACKBURN

LA HISTORIA DE

La república

DE PLATÓN

Libros que cambiaron el mundo

DEBATE

SIMON BLACKBURN (1944), licenciado en Ciencias Morales por la Universidad de Cambridge, combina su dedicación a la docencia con la divulgación de la filosofía. En la actualidad es titular de la cátedra de Filosofía que ocuparon en su día Elizabeth Anscombe, G.H. von Wright, Wittgenstein y G.E. Moore. Entre sus obras destacan *Truth, A Guide; Lust* y *The Oxford Dictionary of Philosophy*.

Cubierta: Peter Dyer

Adaptación: Departamento de diseño
de Random House Mondadori

Fotografía: © Getty Images

Tal vez Platón sea el filósofo más importante de la historia. Escrito en Atenas hacia el 375 a.C., *La república* es su diálogo más conocido. Su discusión de la ciudad perfecta, y la mente perfecta, sentó los cimientos de la cultura occidental y, durante más de dos mil años, ha estado en el corazón de la filosofía occidental. En este libro Simon Blackburn explica las ideas jurídicas, morales y políticas de *La república*, y examina su influencia en el mundo contemporáneo. Muestra cómo, desde san Agustín hasta Wordsworth y los filósofos del siglo XX, el pensamiento occidental ha sido, y sigue siendo, una serie de respuestas a uno de los libros más importantes del mundo.

La colección *Libros que cambiaron el mundo* reúne a los mejores especialistas actuales para tratar aquellos títulos cuya repercusión ha perdurado a través de los siglos. El resultado es una introducción imprescindible a varias de las obras fundamentales de la historia universal.

SIMON BLACKBURN

**La historia de
La república de Platón**

Traducción de
Ramon Vilà Vernis

DEBATE

Título original: *Plato's Republic*

Publicado originariamente por Atlantic Books, Londres, 2006

Primera edición: septiembre de 2007

© 2006, Simon Blackburn

© 2007, de la presente edición en castellano para todo el mundo:

Random House Mondadori, S. A.

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

© 2007, Ramón Vilà Vernis, por la traducción

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, ya sea electrónico o mecánico, el tratamiento informático, el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del *copyright*.

Printed in Spain – Impreso en España

ISBN: 978-84-8306-734-5

Depósito legal: B. 23.674-2007

Fotocomposición: Víctor Igual, S. L.

Impreso en Novagrafik

Vivaldi, 5. Montcada i Reixac (Barcelona)

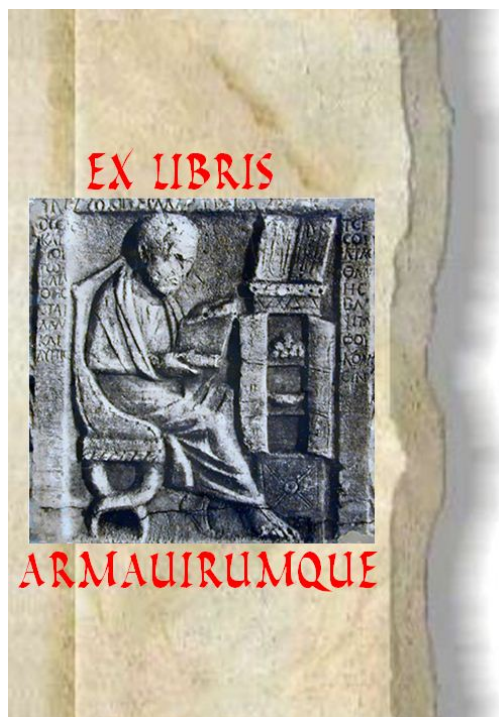
Encuadernado en Imbedding

C 8 4 7 3 4 5

Índice

| | |
|---|-----|
| PREFACIO | 9 |
| NOTA SOBRE TRADUCCIONES Y EDICIONES | 13 |
| INTRODUCCIÓN | 15 |
| 1. <i>Convención y amoralismo</i> | 35 |
| 2. <i>Justicia y poder</i> | 44 |
| 3. <i>El anillo de Giges</i> | 53 |
| 4. <i>La analogía</i> | 57 |
| 5. <i>La élite y el artista</i> | 68 |
| 6. <i>El reto de Glaucón</i> | 76 |
| 7. <i>El hombre irascible</i> | 80 |
| 8. <i>La especialización</i> | 87 |
| 9. <i>Conocimiento y creencia</i> | 92 |
| 10. <i>El mito de la caverna</i> | 100 |
| 11. <i>La interpretación religiosa</i> | 107 |
| 12. <i>La interpretación poética</i> | 115 |
| 13. <i>La interpretación científica</i> | 121 |
| 14. <i>Ciudades desordenadas, personas desordenadas</i> | 131 |
| 15. <i>El exilio de los poetas</i> | 148 |
| 16. <i>El mito de despedida</i> | 156 |

| | |
|-----------------------------------|-----|
| NOTAS | 161 |
| LECTURAS COMPLEMENTARIAS. | 173 |
| ÍNDICE ALFABÉTICO | 175 |



Prefacio

No puedo decir que este fuera un libro que yo tuviera pensado escribir. En realidad, mi primer instinto cuando me plantearon el proyecto fue declinar amablemente, a pesar de sentirme halagado. Tal como explico con más detalle en la Introducción, no soy ni historiador ni clasicista, ni siquiera como aficionado. Y lo que es más grave, si en el presente contexto puede haber algo más grave, tampoco he sentido nunca una simpatía especial hacia Platón. En algunos aspectos sigo sin sentirla, tal como se hará evidente en el libro. Sin embargo, no es bueno que un filósofo confiese una laguna del tamaño de Platón. Es un autor demasiado importante, demasiado entreverado con la tradición occidental (e islámica), para dejarlo de lado. La cuestión es cómo lo abordamos. Los lectores que quieran arruinar la trama y saltar directamente a mi respuesta, pueden leer la última frase del libro.

Mientras dudaba, tuve el acierto de mencionar la invitación a una amiga mía, la magnífica filósofa clásica Julia Annas, cuyo trabajo sobre Platón ha influido más sobre este libro de lo que tal vez resulte aparente. Para mi sorpresa, en lugar de echarse a reír, como perfectamente podría haber hecho, me ofreció de inmediato su ayuda y algunas orientaciones, e incluso llegó a copiar varios artículos y fragmentos de literatura secundaria para mí. Su

gran generosidad me hizo pensar que tal vez el proyecto fuera posible a fin de cuentas. Mis lecturas posteriores, además de llenarme de miedo ante la ingente cantidad de estudios clásicos que se han acumulado a lo largo del tiempo, también me hizo ver que *La república* ha contenido, y sigue conteniendo, un tesoro de filosofía, política y ética sobre el que uno debería tener algo que decir. Comencé a darme cuenta de lo interesante que podía ser el reto, y, por supuesto, una vez que se ha instalado esa idea, lo demás viene solo.

Supongo que no fue solo Julia la que rompió mi resistencia a adentrarme en aguas desconocidas, pues en ese caso habría llamado descaradamente a puertas más distinguidas aquí mismo, en Cambridge, o en algún otro de los lugares donde es posible encontrar a personas que han dedicado su vida entera a Platón. Sin duda el libro habría sido mejor si lo hubiera hecho. Pero también habría sido más largo, y me temo que hubiera puesto a prueba la paciencia de mi editor, Toby Mundy, aún más de lo que lo hicieron mis múltiples dudas y dificultades, que se convirtieron a su vez en retrasos y modificaciones del texto, en un proceso potencialmente sin fin. El hecho es que, aparte de recibir con agradecimiento la ayuda de Paul Cartledge sobre Tucídides, me limité a leer lo que pude sobre Platón, con creciente entusiasmo, y antes de que pudiera comenzar a enfriarse escribí sin más el texto.

Se deduce de lo anterior que mis principales agradecimientos deben ser para mi agente, Catherine Clarke, que supo manejar hábilmente el halago inicial, y para Julia Annas, que me dio la confianza necesaria para ponerme en marcha. Alice Hunt leyó el primer borrador con un cuidado ejemplar y sugirió numerosas mejoras que he tratado de incorporar. Doy las gracias a la Universidad de Cambridge y al Trinity College por el período sabá-

tico durante el cual escribí el trabajo, y a mi esposa y mi familia por soportar mis muchos silencios, distracciones y arranques de exasperación mientras me peleaba, igual que han hecho tantas generaciones antes que yo, con el libro más grande y más fértil del canon filosófico occidental.

SIMON BLACKBURN

Cambridge, primavera de 2006

Nota sobre traducciones y ediciones*

Los escritores medievales conocían a Platón a través de traducciones al latín, realizadas no directamente de los textos griegos, sino de versiones arábigas, las cuales habían sido traducidas de los textos griegos que habían llegado hasta los estudiosos árabes a través del mundo bizantino. La traducción autorizada más antigua de Platón que se difundió por Europa occidental fue la edición renacentista en tres volúmenes del erudito Henri Estienne (en latín, Stephanus), publicada en Ginebra en 1578. Su edición yuxtaponía las páginas del texto griego a una traducción latina, de donde deriva la notación usada para referirse a los pasajes de los textos de Platón, que puede resultar incómoda al principio. Los números que aparecen impresos en los márgenes de todas las ediciones decentes se conocen como «números Stephanus». Son los números de página de aquella edición, seguidos por letras de la *a* hasta la *e* para referirse a las distintas secciones de la página. El sis-

* Aquellos lectores que deseen conocer la obra completa en castellano de *La república* de Platón pueden consultar las siguientes ediciones: *La república*, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997; *La república o El estado*, trad. de Miguel Candel, Espasa-Calpe, Pozuelo de Alarcón, 1992; *Diálogos*, vol. IV: *República*, trad. de C. Eggers Lan y rev. de A. del Pozo Ortiz, Gredos, Madrid, 2002. (*N. del T.*)

tema facilita localizar los pasajes sin tener que basarse en una determinada edición o traducción moderna. En el presente volumen me refiero a los pasajes de *La república* anteponiendo a los números Stephanus el número del libro del que se trate, del I al X, dado que *La república* está dividida algo arbitrariamente en diez capítulos o «libros».

Las traducciones de Platón al inglés llegaron más tarde. La primera traducción bien conocida del griego fue la de Thomas Taylor y Floyer Sydenham, publicada en Londres en 1804. Esta fue la edición que debieron de conocer Coleridge y los románticos. Es de lamentar, pues, que James Mill (padre de John Stuart) dijera de Thomas Taylor que «no ha traducido a Platón; lo ha parodiado, de la forma más cruel y abominable. No lo ha iluminado, sino que lo ha rodeado de una oscuridad impenetrable».

El interés victoriano por Platón dio como resultado la traducción de Davis y Vaughan, en 1858, así como la edición clásica de Benjamin Jowett, que sigue siendo una de las versiones inglesas más difundidas de los diálogos, publicada inicialmente por Oxford University Press en 1871. Sin embargo, los estudiosos clásicos son difíciles de contentar en estas cuestiones, y se dice que el exigente especialista A. E. Housman describió la versión de Jowett como «la mejor traducción de un filósofo griego jamás realizada por alguien que no supiera nada de filosofía ni de griego». Pero el riesgo de una recepción de este tipo no ha intimidado a todos, y tras los pasos de Jowett han ido Desmond Lee, Francis Cornford, Paul Shorey, I. A. Richards (al inglés básico), A. D. Lindsay, Allan Bloom y muchos otros hasta nuestros días. La edición Clásicos Mundiales de Robin Waterfield que he usado es clara y directa, y tiene unas notas excelentes.

Introducción

La caracterización general más segura de la tradición filosófica europea es decir que consiste en una sucesión de notas al pie de Platón. No me refiero al dudoso sistema de pensamiento que los estudiosos han extraído de sus escritos. Me refiero al tesoro de ideas generales que se pueden encontrar en ellos.

ALFRED NORTH WHITEHEAD,
Proceso y realidad (1929)

Antes de hablar de la revolución que supuso *La república* para el mundo, deberíamos preguntarnos si un libro puede realmente revolucionar el mundo. No hay duda de que el mundo cambia, y que muchos de los cambios importantes que experimenta corresponden al auge y la caída de las ideas según las cuales viven las personas: ideas como la libertad y la democracia, la justicia, la ciudadanía o el conocimiento. Las religiones revolucionan el mundo, y en la práctica una religión no es más que una filosofía fosilizada, o una filosofía que ha perdido el espíritu inquisitivo. Sin embargo, algunas personas dirían que incluso aunque ideas como las expresadas en *La república* sean útiles para describir los cambios que se producen en el mundo, Platón no habría sido responsable de los cambios mismos. El filósofo no hace sino seguir la corriente: «Cuando la filosofía pinta gris sobre gris, es que una forma vital ha envejecido. El búho de Minerva solo levanta el vuelo al anochecer».¹ Las ideas

son solo el silbido de la máquina. Lo que mueve al mundo es el tiempo y la circunstancia, la tierra, la comida, las armas y el dinero, las fuerzas económicas y sociales que determinan la organización de las personas en diferentes tiempos y lugares.

Desde esta perspectiva, el creador de ideas no hace historia, solo contribuye un poco más a describirla. Por fortuna, no nos corresponde aquí investigar la verdad que pueda haber en ello, aunque parece improbable que las ideas sean inertes hasta el punto de que nadie haya experimentado un cambio con la lectura de *La república* o de alguna otra obra sobre religión, moral o política, incluidas las propias obras de Hegel (como *La filosofía de la historia*, de 1826) y de Marx (como *La ideología alemana*, de 1846) que sugieren la idea de la futilidad de las ideas. Las ideas influyen sobre las mentes. Para eso sirven después de todo: nuestro pensamiento no habría evolucionado si fuera inútil. Una idea es simplemente un paso previo para la acción. Y por más que les cueste entenderlo a las personas que se enorgullecen de mantener una perspectiva radicalmente «científica» sobre la vida humana, cuando decimos que las ideas (y la cultura) son capaces de cambiar las cosas, no estamos negando que la comida y la tierra, las armas y el dinero lo sean también.

No estamos postulando una fuerza etérea y sobrenatural, un «espíritu del tiempo» situado por encima de otro mundo más mundano. Hablamos únicamente de las distintas formas que tiene la gente de pensarse a sí misma y sus acciones, y son esas formas de pensar, entre otras cosas, las que ayudan a determinar quién tiene la tierra y la comida, quién toma las armas y en qué se gasta el dinero.

Si hay libros que cambian el mundo, hay buenas razones para situar *La república* en el primer lugar de la lista. El filósofo y matemático Alfred North Whitehead, citado en el encabezamiento de esta introducción, no está ni mucho menos solo en su estimación.

de la influencia de Platón. Un siglo antes el prolijo ensayista Ralph Waldo Emerson superó a Whitehead en sus expresiones de maravilla ante el genio de Platón, en uno de los raros párrafos suyos que merecen una cita completa:

Platón es la filosofía, y la filosofía Platón, a la vez la gloria y la vergüenza de la humanidad, pues ningún sajón ni ningún romano han sabido añadir una sola idea a sus categorías. No tuvo esposa ni hijos, pero los pensadores de todas las naciones civilizadas son su descendencia, y llevan la marca de sus ideas. ¡A cuántos grandes hombres da a luz la Naturaleza, para que sean sus hombres! Platónicos son los alejandrinos, una constelación de genios; los isabelinos, no menos que aquellos; sir Thomas More, Henry More, John Hales, John Smith, lord Bacon, Jeremy Taylor, Ralph Cudworth, Sydenham, Thomas Taylor, Marcilius Ficinus, y Picus Mirandola. El calvinismo está en el *Fedón*: el cristianismo también. El mahometanismo toma de Platón su manual de moral, el *Akhlak-y-Jalaly*. El misticismo encuentra a Platón en todos sus textos. Este ciudadano de una ciudad griega no es ningún aldeano ni ningún patriota. Un inglés lo lee y dice: «¡Qué inglés!», un alemán: «¡Qué teutónico!», un italiano: «¡Qué romano y qué griego!». Así como dicen que Helena de Argos poseía una belleza tan universal que todo el mundo se sentía próximo a ella, también Platón le parece un genio americano al lector de Nueva Inglaterra. Su amplia humanidad trasciende todas las líneas divisorias.²

El propio Emerson era una ilustración de la influencia que describe: su filosofía, conocida como «trascendentalismo de Nueva Inglaterra», y que combinaba un culto romántico y embriagador de la personalidad con un vago convencimiento de la presencia de un orden superior de las cosas, era una derivación del platonismo.

Sin embargo, el famoso comentario de Whitehead no es aceptable en su formulación literal. Buena parte de la tradición filosófica europea no contiene precisamente notas al pie de Platón, sino rechazos vehementes. Difícilmente podemos decir que los grandes filósofos materialistas y científicos, desde Bacon, Hobbes y Locke hasta Hume y Nietzsche, se limitan a escribir notas al pie de Platón, cuando lo ven justamente como la fuente del error. De modo que si buscamos la seguridad que propone Whitehead, lo más seguro es matizar y quedarnos con la importante verdad de que la tradición filosófica europea (así como la bizantina y la árabe) consiste cuando menos en una sucesión de respuestas a Platón. Incluso aquellos que rechazan cualquier asociación con Platón están muchas veces enfrentados a él, y muchas veces también bajo su sombra. Y habrá quienes digan que sus réplicas no son válidas, y que habían sido anticipadas ya por el propio Platón, o que no son más que el resultado de una mala lectura, de una mala comprensión o de una simplificación del maestro.

Esta clase de objeciones son algo más que simples apologías en favor de una autoridad preferida, como podrían parecer. Platón escribió su filosofía a través de diálogos, una forma que requiere diferentes voces, así como el toma y daca de la argumentación. Ya en la Antigüedad se observó que tanto el héroe de estos diálogos, Sócrates, como el propio Platón eran figuras móviles, cambiantes, que admitían con facilidad diferentes interpretaciones: «Es bien sabido que Sócrates tenía la costumbre de ocultar su sabiduría o sus creencias; y Platón aprobaba ese hábito», dijo san Agustín.³ Podemos interpretar esto en el sentido de que Platón, y presumiblemente también Sócrates, tenían realmente unas doctrinas que enseñar, pero que por alguna razón irritante preferían mostrarlas solo en parte, poco a poco, en una especie de *strip-tease* intelectual. Esta línea de interpretación ha sido adoptada ocasio-

nalmente por comentaristas de escaso criterio, fascinados con la idea de unos misterios escondidos, esotéricos, a los que solo tienen acceso los iniciados, entre los que gustan de imaginarse a sí mismos. Más tarde hablaremos de Leo Strauss y su versión de este enfoque.

La interpretación adecuada del comentario de Agustín es más bien que, para Platón, la filosofía consistía en una actividad más que en el aprendizaje o la absorción de una doctrina estática. Es un proceso, no un producto. Sócrates era, pues, el educador por excelencia, y quienes se acercaban a él lo hacían para escucharle o para hacerle preguntas, para participar en una conversación, en definitiva, lo que suponía entrar activamente en los laberintos del pensamiento. La recepción pasiva de la palabra no servía de nada: este fue uno de los errores de los oponentes de Platón, los sofistas, que cobraban por impartir lo que presentaban como sabiduría práctica (tal vez algo parecido a la vacía «sabiduría» y «autoayuda» que se amontona hoy en las librerías).⁴ Al final del diálogo platónico *Fedro*, el propio Sócrates ensalza la práctica de la filosofía frente a su lectura. Muchas personas han propuesto la misma idea después. Schopenhauer describe la lectura como un mero sustituto del pensamiento propiamente dicho, y cita a su vez al erudito alemán Goethe: «Si quieres hacer tuyo lo que has heredado de tus antepasados, primero debes ganarlo por ti mismo».⁵

La contraposición relevante no es tanto entre leer y escuchar como entre una recepción y repetición pasiva, un aprendizaje puramente memorístico, y el pensamiento activo. No es demasiado importante si este se apoya en palabras escritas o habladas, aunque Platón tiene razón cuando dice que la actividad de la disputa y la conversación evita ciertos peligros de la palabra escrita. La palabra escrita se convierte fácilmente en un objeto de recitación o en un fetiche, en alimento de fundamentalismos estúpidos.

El escritor Robert Louis Stevenson defendió de forma muy plástica la idea de que la literatura es solo una sombra de la buena conversación: «El habla es fluida, intuitiva, está en progreso y búsqueda constantes; las palabras escritas, en cambio, son fijas, se convierten en ídolos incluso para el escritor, fundan pétreos dogmatismos y preservan moscas evidentes de error junto al ámbar de la verdad».⁶

La insistencia platónica en el pensamiento activo encaja con su adopción de la forma dialogada, pues esta nos permite escuchar diferentes voces, y son precisamente las vueltas y revueltas de los procesos argumentativos, más que ninguna conclusión establecida en el texto, lo que nos ayuda a extender nuestra visión de las cosas. La filosofía, desde esta perspectiva, consiste en hacer descubrimientos a través del diálogo y del argumento (a través de la «dialéctica»); cualquier cosa que podamos leer después no será sino un recordatorio de lo aprendido durante este proceso.⁷

Esta concepción dramática de la especulación platónica hace más difícil la crítica. Se puede criticar una conclusión, pero es mucho más difícil rechazar un proceso de apertura imaginativa, y si nos tomamos en serio la asociación con el drama, podría parecer tan absurdo como «rechazar» *Hamlet* o *El rey Lear*. Pero en realidad el paralelismo no elimina la crítica, sino que más bien la anima, pues en el curso de los dramas platónicos se afirman y se defienden tesis, se proponen argumentos y se convence a personas. En eso consisten sus dramas. Algunas veces terminan con lo que es a todas luces una conclusión: después de todo, la propia tesis de la superioridad de la actividad dialéctica frente a una exposición pasiva como la lectura es ya una conclusión.⁸ Y en todos estos casos es adecuado preguntar si las tesis, los argumentos y las conclusiones son realmente aceptables. Hacerlo así no es otra cosa que tomar parte en el drama o entrar en la arena dialéctica, esa

misma actividad que tanto recomiendan Sócrates y Platón. Y eso es particularmente cierto de *La república*, que está lejos de ser un suave ejercicio de esgrima teórica, donde no se toma ninguna idea en serio. Es imposible leer el libro sin tener una y otra vez la impresión de que nos enfrentamos a doctrinas serias y profundas. No tiene demasiada importancia, excepto tal vez para los biógrafos, si se trata de las doctrinas del propio Platón. Están en el libro, y con eso basta tanto para la filosofía como para la historia.⁹

A medio camino entre los inquisitivos e inconcluyentes diálogos iniciales y las poco convincentes especulaciones cosmológicas y las dudas de los últimos, *La república* es generalmente considerada la mejor obra de Platón, a la vez como filósofo y como escritor. A lo largo de los siglos *La república* ha merecido probablemente más comentarios, y ha sido objeto de desacuerdos más radicales y apasionados, que cualquier otro de los grandes textos fundacionales del mundo moderno. La historia de las lecturas del libro es ya una disciplina académica en sí misma, con capítulos especiales en casi cada episodio de la historia de la religión y la literatura de los últimos dos mil años y pico. Si nos fijamos únicamente en los grandes poetas ingleses, hay libros enteros sobre el platonismo y Chaucer, Spenser, Shakespeare, Milton, Blake, Shelley y Coleridge, por nombrar solo a algunos, y naturalmente hay muchos más todavía sobre movimientos y épocas tomadas en conjunto: Platón y el cristianismo, Platón y el Renacimiento, Platón y los victorianos, Platón y los nazis, Platón y nosotros.¹⁰ La historia de la influencia directa de Platón sobre la filosofía es otra disciplina en sí misma, trufada de nombres más conocidos para los especialistas que para la gente en general: Filón de Alejandría, Macrobio, Porfirio, Pseudo-Dionisio, Juan Escoto Eriúgena, así como los nombres mejor conocidos de Plotino, Agustín o Dante. A veces el interés por Platón se dirige hacia otros textos, en es-

pecial el sugestivo *El banquete* o el ambicioso *Timeo*. Pero *La república* raramente está lejos.

Cualquiera que permanezca mucho tiempo en los vastos y silenciosos mausoleos de las obras relacionadas con Platón y su influencia corre el riesgo de sentirse asfixiado. Cualquiera que escriba sobre este tema debe ser consciente de la existencia de una audiencia nutrida y hostil, de filas y filas de fantasmas prestos a detectar y a criticar cualquier omisión o simplificación. Muchos de estos fantasmas corresponden a los lingüistas, los eruditos, los filósofos, los teólogos y los historiadores más brillantes de su tiempo. No ven con buenos ojos que extraños e infieles pisen el jardín al que dedicaron sus vidas. Y *La república* se encuentra en el centro mismo del santuario, pues durante siglos ha sido materia obligatoria del programa de filosofía, y aquellos mismos estudiosos lo recibieron como su tema y su inspiración central. Tampoco se trata de una atención meramente histórica: un distinguido platónico moderno dice con razón que el sol nunca se pone en la lectura de Platón: «Siempre hay alguien, en alguna parte, que lee *La república*».¹¹

Tal como he dicho, sin embargo, Platón y *La república* también tienen sus detractores, y a primera vista podría parecernos incomprendible que hayan recibido tanta atención. En el famoso cuadro de Rafael titulado *La escuela de Atenas*, que se conserva en el Vaticano, Platón y Aristóteles ocupan el centro del escenario, Aristóteles señalando hacia la Tierra y Platón, hacia los cielos.¹²

El poeta Coleridge propuso el mismo contraste cuando dijo que todo el mundo nace siendo platónico o aristotélico, en el sentido de que Platón es un hombre desapegado del mundo y aficionado a las abstracciones, mientras que Aristóteles es un hombre llano y empírico que trata con las cosas tal como las encontramos en el mundo. Coleridge proseguía diciendo que «no creo que ningún aristotélico de nacimiento pueda convertirse en un

platónico, y estoy seguro de que ningún platónico de nacimiento puede convertirse nunca en un aristotélico». ¹³ Dentro de este contraste, Aristóteles representa lo que la Casa Blanca de George W. Bush bautizó desdeñosamente como «la comunidad basada en la realidad», para la cual «las soluciones proceden del estudio juicioso de la realidad discernible». Platón es el santo patrón del ascenso más allá de la comunidad basada en la realidad. Ya en su propia época, el cómico ateniense Aristófanes puso al platónico Sócrates entre las nubes en una de sus sátiras.

Si estas son las opciones, es de esperar que la mentalidad de la comunidad basada en la realidad, centrada en la experiencia, demuestre ser más apta que la de aquellos que tienen la cabeza en las nubes. En un mundo darwinista, cabría esperar que la primera terminara por desbancar completamente a la segunda. No se llega muy lejos soñando, y sí, en cambio, lidiando con la realidad de las cosas. La nuestra es, además, una civilización práctica, científica, empírica, un clima hostil para los soñadores. Sorprende, pues, que Platón no haya caído más en el olvido, y podríamos preguntarnos si su poder de atracción no es el resultado de una conspiración de eruditos casposos, teólogos y visionarios chiflados.

Este era el punto de vista de Francis Bacon, el gran portavoz de la revolución científica a principios del siglo XVII. Una de las preocupaciones de Bacon era encontrar una base para establecer taxonomías científicas, es decir, para ordenar las cosas en categorías manejables, en un mundo donde no había conocimientos químicos ni mecánicos precisos y solo escasas nociones de botánica y biología, lo cual le obligó a darle cierto crédito a Platón por la insistencia socrática en la definición y la precisión. En general, sin embargo, veía a Platón, al igual que a otros filósofos griegos, como un caso palmario de «precipitación e inmadurez» de pensamiento, como un sofista más en definitiva, solo que más peligroso aún:

La filosofía disputadora y sofística hace caer el pensamiento en una trampa, pero el otro tipo de filosofía, la filosofía fantástica, exaltada, medio poética, logra seducirlo. Hay en el hombre cierta ambición, tanto del intelecto como de la voluntad, sobre todo en personas de espíritu elevado. Un ejemplo destacado entre los griegos sería Pitágoras, en quien se mezcla con una superstición de las más groseras y farragosas, así como Platón y su escuela, en quien adopta una versión más sutil y peligrosa...¹⁴

La filosofía griega en general, pensaba Bacon, merecía el juicio que supuestamente habría dictado sobre ella Dionisio I, el tirano de Siracusa: «Palabras de viejos ociosos a jóvenes inmaduros». Parecida fue la respuesta del siglo XVIII a Platón, que Alexander Pope expresó de forma bien explícita:

*Ve, elévate junto a Platón hacia la empírea esfera,
Hacia el primer bien, la primera perfección, la primera belleza;
O sigue a sus seguidores en la ronda de su laberinto,
Y di que perder la razón es imitar a Dios;*¹⁵

«Perder la razón» tiene aquí un sentido magníficamente ambiguo: a un tiempo abandonar, o pretender trascender el mundo ordinario tal como lo experimentamos, y, como resultado, entrar en reinos de sinsentido teñidos de religiosidad. Esta era la visión más común en el siglo XVIII. Ni siquiera David Hume, el agudo y generoso sabio de la Ilustración escocesa, supo ofrecer algo más que un pastiche o una caricatura como representación del carácter platónico, la de una vida dedicada a la contemplación exaltada de entes divinos y eternos, o tal vez del único ente divino y eterno.¹⁶

Una de las denuncias más vehementes de Platón fue escrita por el historiador y ensayista lord Macaulay en 1837, cuando apenas se anunciaba el cambio de actitud victoriano hacia Platón:

Si debemos juzgar el árbol que Sócrates plantó y que Platón regó por sus flores y sus hojas, no hay duda de que es el más noble de los árboles. Pero si le aplicamos el examen más casero de Bacon y lo juzgamos por sus frutos, nuestra opinión será tal vez menos favorable. Si sumamos todas las verdades útiles que debemos a aquella filosofía, ¿a cuánto ascienden? Encontramos sin duda abundantes pruebas de que algunos de quienes lo cultivaron fueron hombres de primera categoría intelectual. Encontramos entre sus escritos ejemplos incomparables del arte dialéctico y retórico. No dudamos de que las antiguas controversias fueron útiles, en la medida en que sirvieron para ejercitar las facultades de los contendientes; pues no hay controversia tan ociosa que no sea útil en este sentido. Pero si buscamos algo más, algo que contribuya a mejorar el bienestar o a aliviar las calamidades de la especie humana, habremos de reconocer nuestro desengaño. Habremos de decir, con Bacon, que su celebrada filosofía no produjo nada más que disputas, que no fue ni un viñedo ni un olivar, sino una intrincada maleza de zarzas y cardos, y que quienes se perdieron en ella trajeron de vuelta muchos arañazos y nada que comer.¹⁷

Se acostumbra a considerar que el Platón más desapegado del mundo hace su aparición en *La república*. Parte de la fascinación del libro reside en la combinación de un programa relativamente práctico de educación moral y política con un comentario místico acerca del mismo, expresado en términos más bien poéticos, que ocupa las secciones centrales del libro. En aquellas secciones Platón parece ciertamente reducir el mundo de la materia, el mundo de los sentidos, a un mero mundo de sombras. El camino de la sabiduría nos aleja de las preocupaciones de este mundo, y nos permite contemplar, en cambio, un mundo de objetos inmutables, inalterables, en cuya cúspide se sitúa el objeto por excelencia de un conocimiento especial, independiente de la expe-

riencia sensible. También es el objeto por excelencia del amor y del deseo: una fuente siempre radiante de luz eterna, la forma misma del bien. Esta sería la vena «trascendental» de Platón, su interés por los temas y las formas de conocimiento que van más allá del mundo empírico y de nuestro acceso a él a través de la experiencia sensible. Tal como veremos, la interpretación de esta idea de ascenso es muy controvertida, pero, sea cual sea la conclusión a la que lleguemos, no hay duda de que Platón insistiría indignado, igual que muchos teólogos, en su pertenencia a la comunidad basada en la realidad. Solo que la realidad en la que se basa Platón es mejor y más elevada que nuestro mundo cotidiano de sombras e ilusiones: la suya es una realidad fija y eterna, la realidad real.

Aldous Huxley describió el platonismo religioso como «la filosofía perenne» en un libro que llevaba el mismo título,

la metafísica que reconoce una realidad divina consustancial al mundo de las cosas, las vidas y las mentes; la psicología que encuentra en el alma algo parecido, o incluso idéntico, a la realidad divina; la ética que sitúa el fin último del hombre en el conocimiento del fundamento inmanente y trascendental de todo ser: todo eso es inmemorial y universal. Se pueden encontrar rudimentos de la filosofía perenne en la tradición popular de los pueblos primitivos de todas las regiones del mundo, y en su forma plenamente desarrollada está presente en todas las religiones superiores.¹⁸

Podemos sentirnos más o menos atraídos por la visión de una ascensión metafísica en función de si nacimos siendo platónicos o aristotélicos. La cuestión aquí es que lo mismo que convierte a Platón en una fuente de inspiración religiosa, lo vuelve repelente para otras personas de inclinación más empírica, y tal como he indicado eso es lo que ha ocurrido muchas veces. Pero *La república*

no ha sido únicamente una inspiración para místicos y poetas, sino un compañero de confianza para educadores y reformadores, y para hombres que no perdieron el pulso del gobierno y de la actualidad, como John Stuart Mill o el propio Shelley (cuya poesía estaba firmemente al servicio de la reforma política), o aquel pilar de la seriedad victoriana, el renombrado rector de Balliol, Benjamin Jowett.¹⁹

Una explicación parcial sería decir que el tema de la trascendencia ocupa un lugar más destacado en otros diálogos, como el *Timeo* y el *Fedón*. El primero fue el que mayor influencia tuvo sobre el pensamiento cristiano, ya desde la Antigüedad: tanto sobre los neoplatónicos del siglo III d. C., san Agustín y Boecio, como sobre los platónicos renacentistas y hasta sobre el propio Coleridge. Pero una lectura liviana de *La república*, por decirlo así, nos permitiría ignorar las ambiciones metafísicas de muchas partes del libro. Este sigue teniendo una cualidad visionaria, pero solo en el sentido de que promueve un ideal o una imagen de cómo sería un mundo social mejor o una persona mejor. En este sentido, casi todas las obras de filosofía política y moral, desde los Upanisads hasta Marx pasando por el Nuevo Testamento, son visionarias. Y el contraste con Aristóteles se viene abajo, pues este también propone ideales y recetas para la buena vida. El propio Aristóteles fue miembro durante veinte años del círculo platónico de Atenas, lo cual difícilmente puede apuntar hacia una desafección de raíz.

Buena parte de *La república* admite una lectura liviana, es decir, una lectura independiente de la actitud que tengamos hacia la farragosa metafísica de los capítulos centrales. Pero en su momento habremos de lidiar con la filosofía perenne de Huxley cuando lleguemos a estas partes centrales, y en especial cuando lleguemos a la parte que todo el mundo recuerda, el mito de la caverna. Mi

tesis será que la mejor interpretación del mito está lejos de sugerir una imagen visionaria e irreal de éxtasis e iluminaciones divinos. Es posible bajarlo a un nivel más mundano y verlo como un razonable llamamiento a la clase de interpretación del mundo que ofrecen hoy la ciencia y la matemática, dos milenios más tarde. Tal vez Platón fue traicionado por los platónicos, un destino nada inusual entre los grandes filósofos.

Existen también razones menos doctrinales para sorprenderse ante el predicamento del que goza *La república*. Se trata de una obra extensa, llena de meandros y digresiones. Descubriremos que sus argumentos, lejos de ser sólidos, contienen grietas a veces tan grotescas que algunos intérpretes han sido incapaces de reconocerlos siquiera como argumentos pensados para sostener algo. Su teoría aparente de la naturaleza humana es fantasiosa y, a primera vista, inconsistente. Sus implicaciones políticas aparentes son en general desagradables y muchas veces atroces. No deberíamos andarnos con rodeos si Platón tiene algún legado en política, este incluye la teocracia o el gobierno de los sacerdotes, el militarismo, el nacionalismo, la jerarquía, el antiliberalismo, el totalitarismo y el completo desdén por las estructuras económicas de la sociedad, nacido en este caso del privilegio esclavista. Con *La república*, Platón logró apelar simultáneamente al más estático conservadurismo y al utopismo más visionario. Por si fuera poco, la teoría del conocimiento presentada en el libro es un desastre. En su intento de alcanzar su objetivo aparente, que consiste en demostrar que el individuo moral, y solo el individuo moral, es feliz, recurre principalmente a una sucesión de trucos engañosos.

Más insidioso aún es el tono estético que asociamos a Platón, y al que pocas personas sucumben hoy a menos que estén tan imbuidas de él que sean incapaces de sustraerse de él. Al menos en Inglaterra, Platón tuvo sus mejores días entre el resplandor dora-

do de la época victoriana y eduardiana tardía: el mundo vagamente homoerótico, vagamente religioso, emocionalmente suspendido, ocioso y clasista de los campos de juego, las escuelas caras y las universidades perezosas, el mundo de Walter Pater o de E. M. Forster, de estetas y escritores medio olvidados como John Addington Symonds o Goldsworthy Lowes Dickinson, o de laureados poetas como Rupert Brooke. No es el mundo que nos rodea. No es exactamente un mundo esclavista, pero el capitalismo produce sus propios zánganos.

Otra cosa que llama también la atención de algunas personas es que Platón traicionó totalmente a su maestro Sócrates al escribir *La república*. Sócrates fue el primer y más grande héroe liberal, el mártir de la libertad de pensamiento y expresión. Para escritores como John Stuart Mill y George Grote —pensadores prácticos, liberales, utilitaristas—, este era el auténtico Sócrates, el espíritu eterno de la reflexión, la crítica y el potencial de oposición al Estado. Pero en *La república* Sócrates se muestra como un perfecto dogmático, en lugar del espíritu abierto, paciente e inquisitivo que aprecian sus admiradores. Sócrates aparece como el portavoz de una sociedad represiva, autoritaria, estática y jerárquica, en la que todo, incluidas las relaciones sexuales y el control de la natalidad, está regulado en función de las clases políticas, las cuales llegan a mentir deliberadamente para tal fin. Platón presenta un sistema social en el que el Sócrates liberal habría sido ejecutado mucho antes que en la democracia ateniense. En *La república*, el Sócrates liberal se ha convertido en el portavoz de una dictadura. Platón traicionó incluso su propia vocación a través de esta figura, pues una vez fue poeta y ahora clama por su expulsión.

Una obra puede tener muchos defectos y, sin embargo, hacerse perdonar si el autor se revela en ella como una criatura encantadora y luminosa, como el Sócrates de los diálogos anteriores, la

creación literaria de Platón. Pero eso tampoco nos ayuda demasiado aquí. Ciertamente Platón debió de ser una criatura de este tipo en alguna medida, ya que supo crear la figura del Sócrates heroico y liberal. Pero cuando esa figura se evapora, como ocurre en *La república*, no queda mucho que poner en la balanza. Sabemos muy poco sobre Platón, y lo que sabemos no resulta demasiado atractivo en general. Puesto en su contexto histórico, se trata del típico viejo huraño, un aristócrata desencantado que odiaba la democracia ateniense, que estaba convencido de que gobernaban las personas equivocadas y que le tenía miedo a la democracia en sí; un viejo sarcástico con los artesanos, los granjeros y todas las formas de trabajo productivo, profundamente desdeñoso hacia cualquier ambición educativa de los trabajadores, y que sentía una atracción inmadura por el atroz despotismo militar de Esparta.

Pero, como ocurre tantas veces con Platón, es posible dar otro giro a este retrato, tal como descubrió con aprobación Friedrich Nietzsche en el simpático detalle de que Platón leyera al autor cómico Aristófanes (que era además amigo suyo) en el lecho de muerte:

No hay nada que me haya hecho meditar más sobre la naturaleza enigmática y el gusto por el secreto de Platón que este *petit fait*, felizmente conservado: que bajo el cojín de su lecho de muerte no se encontró ninguna biblia, ni ningún otro libro egipcio, pitagórico o platónico, sino uno de Aristófanes. ¿Cómo podría incluso Platón haber soportado la vida —una vida griega que rechazaba— sin un Aristófanes?²⁰

Se nos dice que Jesús lloró, pero no que riese alguna vez. En el caso de Platón, como en el de Sócrates, la risa está siempre más cerca de lo que parece. Y esto es una buena señal. Tal vez el vie-

jo hurraño no lo fuera tanto después de todo. Pero nada de esto importa realmente, pues lo que nos interesa es el libro concreto que se ha conservado, no su oscuro autor, ya desaparecido. Hay mucha sabiduría en el dicho de que muchos libros han sido indebidamente olvidados, pero ningún libro ha sido indebidamente recordado. Así pues, habremos de esforzarnos más para comprender la incuestionable resistencia al tiempo de *La república*. Necesitamos comprender algo más el poder que este libro ha ejercido y sigue ejerciendo sobre la imaginación de los lectores. Lo que sigue es un modesto intento en este sentido.

Como tal vez resulte evidente ya a estas alturas, quien lo intenta es una persona de tendencia naturalmente escéptica. Mi temperamento es irreligioso y empírico, orientado hacia la Tierra, como Aristóteles y la comunidad basada en la realidad, más que hacia los cielos, como Platón. Cuando al comienzo de mi vida filosófica me crucé con los diálogos platónicos distaron mucho de fascinarme, incluso los más tempranos y menos dogmáticos. Me daba cuenta de que la figura de Sócrates tenía cierto encanto, pero solo hasta cierto punto, pues sus constantes repeticiones solo me traían a la cabeza la imagen de un horrible abogado dedicado a confundir a cualquiera que cayera en sus garras. En ocasiones podía dejarme llevar por su retórica y elevarme a algo sublime, como, por ejemplo, en el *Critón*, cuando Sócrates defiende su sumisión al injusto veredicto de la ciudad de Atenas que lo condena a muerte. Pero incluso entonces su heroísmo me resultaba algo irritante, y en ciertos momentos me parecía una reducción al absurdo bastante *kitsch* de la virtud clásica.

La mayoría de las veces los argumentos de Platón en sí mismos no me parecían mucho más que una forma fácil de apuntarse tantos, y ciertamente no muy superiores a los que pone en boca de sus presuntos oponentes, los sofistas. Peor aún, veía su imagen de la

ascensión del alma como un obstáculo reaccionario, primitivo e inútil en el camino del verdadero conocimiento, que se encuentra en la ciencia. Platón, junto con su vulgarización cristiana, era algo que era preciso superar para que la Ilustración saliera victoriosa. No es, pues, con un espíritu piadoso que comienzo a escribir este breve ensayo.

Sin embargo, diría que este distanciamiento es en cierto modo una cualificación para el proyecto que tengo entre manos. Ciertamente, significa que no tendré demasiados problemas de conciencia para dejar de lado líneas de discusión que me siguen pareciendo inútiles, a diferencia de otros intérpretes mejor dispuestos o más pacientes que examinarían cada detalle para extraer de él alguna virtud real o imaginaria. Tal vez mi mejor defensa sea decir que, si alguien como yo pudiera llegar a entender la abrumadora fuerza intelectual, moral o espiritual que la historia ha atribuido a Platón, tal vez estaría en buena posición para lograr que otros hicieran lo mismo, más que si hubiera estado aunque solo fuera parcialmente predispuesto a dejarme arrastrar por ella.

Esta disposición también explica en parte la estructura del libro. Inicialmente había planeado un repaso a los pasajes clave de *La república*, seguido de un comentario de la historia de las ideas, en el que diría algo acerca de cómo reaccionaron las culturas y los pensadores posteriores. Este plan se vino abajo porque no soy ni un clasicista ni un historiador por formación. Me resulta fácil saltarme largos tramos de historia, siguiendo, al menos en este caso, la opinión del distinguido platónico de principios del siglo xx Paul Shorey:

No tenemos por qué recurrir a la Edad Media más que para añadir un ejemplo de la confusión de pensamiento medieval y de la exaltación que trajo el *Timeo* de Platón a sus ideas e imaginaciones.²¹

Igual que Shorey, me parece que puedo pasar por alto buena parte de la historia del platonismo, sin nada más que un suspiro de alivio.

Diría incluso que puedo congratularme por estar inusualmente libre de lo que Bertrand Russell llamó el «mal de la especialización», cuyo dictado sería que «un hombre no debe escribir sobre Platón si no ha dedicado una parte tan importante de su juventud a estudiar griego que no ha tenido tiempo para las cosas que Platón consideraba importantes».²² Esto significa que me decantaré por centrarme en las ideas mismas más que en el contexto de Platón mientras las escribía, y menos aún en lo que Cicerón, san Agustín, el rey Alfredo o John Stuart Mill hicieron de ellas. En lugar de eso, he mezclado libremente la presentación de la trama del libro, las respuestas y los residuos históricos con algunas referencias a los mundos culturales que Platón contribuyó a configurar. Tal vez esto signifique que no estoy escribiendo una biografía del libro, y ciertamente no estoy escribiendo una historia de la vida de *La república*, sino algo así como un estudio práctico sobre ella, pero supongo que eso es también un tipo de biografía. En cualquier sección del libro podrán encontrarse revueltos el propio Platón, el cristianismo, escritores del siglo XVII como Locke o Hobbes, otros del siglo XIX como Nietzsche, neoconservadores del siglo XXI y muchos otros. Tal vez el mejor modo de leer los capítulos siguientes sea como preparación para una biografía propiamente dicha del libro, dirigida a explicar un poco por qué ha tenido una vida tan larga y notable.

Convención y amoralismo

Lo que está en juego está lejos de ser insignificante: se trata de cómo debe uno vivir su vida. (I, 352d)

La república fue escrita probablemente alrededor del 375 a. C., poco después de que Platón cumpliera la cincuentena (nació siendo un aristócrata ateniense alrededor del 428 a. C., y murió en el 347 a. C.). Se encuentra dividida convencionalmente en diez libros, aunque no hay razón para pensar que esta organización fuera establecida por Platón: tiene más que ver con la extensión arbitraria de un papiro antiguo que con ningún ritmo argumentativo. Es habitual ver el primer libro como una especie de introducción y el último, como algo parecido a un epílogo o una conclusión, pero ambos son importantes, tanto a nivel dramático como doctrinal. La discusión moral y política, sin embargo, se centra en los libros que van del II al IX. Una parte sustancial de la misma, entre los libros V y VII, se ocupa también de otros aspectos de la filosofía, en especial de la teoría del conocimiento y de la naturaleza de la realidad (epistemología y metafísica). En estos tres capítulos centrales es donde más sube la temperatura metafísica. Contienen algunas de las doctrinas más famosas y radicales de Platón, entre ellas su conocida defensa del filósofo-rey y el famoso mito de la caverna. Si *La república* tiene un alma metafísica, aquí es donde hay que buscarla.

El personaje principal es, por supuesto, Sócrates. El Sócrates histórico había sido ejecutado por la democracia ateniense en

el 399 a. C., unos veinticinco años antes de que se escribiera *La república*, por el crimen de no haber honrado debidamente a los dioses que honraba la ciudad, haber inventado nuevas divinidades no reconocidas y haber corrompido a los jóvenes. Es por lo tanto un detalle significativo que el drama comience con la piadosa bajada de Sócrates al puerto del Pireo, a la salida de la ciudad de Atenas, para rezar a una diosa (eso sí, importada) con ocasión de un nuevo festival. Hay también un contraste significativo con el diálogo *El banquete*, que se ocupa de la ascensión del alma y comienza con un viaje a la cima de la ciudad en lugar de un descenso. Se plantea pues, de inmediato, el primer tema central, la difícil relación entre la piedad y el espíritu crítico, entre las costumbres de la ciudad y el incansable espíritu inquisitivo.

El tema no es solo el primero en aparecer, sino que resuena a lo largo de toda *La república*, así como en muchos otros diálogos de Platón, y su eco se dejará oír a lo largo de los siglos posteriores hasta nuestros días. Es un tema que nos enfrenta a una elección. ¿Hay algo que defina la buena vida más allá de la conformidad con las costumbres? ¿O es posible alcanzar un punto de vista crítico, algún tipo de justificación externa para un conjunto de leyes o reglas particulares, como por ejemplo, idealmente, alguna prueba de que merecen obediencia o que solo ellas configuran una forma de vida racional para los seres humanos? ¿Se trata simplemente de adaptarse a cualesquiera reglas que se hayan establecido para ordenar el juego social, o hay algo que pueda minar la autoridad de estas reglas? Sesenta o setenta años antes, el historiador Herodoto ya había destacado en sus escritos el lugar que ocupan las costumbres en la mente de las personas:

Pues si diéramos a escoger a los hombres, entre todas las costumbres del mundo, aquellas que les parecieran mejores, termina-

rían por preferir las propias aun si las examinaran todas; tan convencidos están de que sus propias costumbres superan con mucho a las de todos los demás ... Tal es la tendencia de los hombres; y Píndaro tenía razón, en mi opinión, cuando dijo: «La ley reina por encima de todo».¹

En el sentido que le atribuye el poeta Píndaro en la cita, la costumbre o *nomos* incluye todas las reglas de la comunidad, el sistema convencional de normas impuestas por la vigilancia común de un grupo. Si saltamos a finales del siglo XVII, es lo mismo que John Locke llamó la «ley de la moda», y que se impone por el temor a perder la reputación y por la ambición de gozar de la estima de los demás:

Es así, entonces, que la medida de lo que en todas partes se llama virtud y vicio es esta aprobación o reprobación, alabanza o censura, que por un tácito y secreto consenso se establece en las diversas sociedades, tribus y agrupaciones de hombres que hay en el mundo, y en virtud del cual varias acciones llegan a merecer crédito o descrédito entre ellos de acuerdo con el juicio, las máximas o la moda de cada lugar ... Pero ningún hombre que ofenda la moda y la opinión de sus compañeros, y lo haga a sabiendas, escapa al castigo de su censura y su disgusto. Tampoco hay uno solo en diez mil que sea lo bastante rígido e insensible como para soportar la constante condena y repudio de su propio grupo. Debería ser de una extraña e inusual constitución, capaz de contentarse con vivir en perpetua desgracia y mala reputación en su propia sociedad.²

Platón es muy consciente de los atractivos que podría tener no ir más allá de esto. Uno de los discursos más elocuentes de sus diálogos, el llamado «gran discurso» del *Protágoras*, sostiene justamente que no necesitamos nada más.³ En este discurso,

Protágoras, uno de los menospreciados sofistas, propone lo que vendría a ser una psicología evolutiva de la moral, la cual, vista desde esta perspectiva, sería aquello que permite a los hombres cooperar entre ellos, coordinar sus acciones y satisfacer de este modo sus necesidades respectivas. La «ley de la moda» no es solo una debilidad nuestra levemente vergonzosa, por decirlo así, un mero deseo de popularidad o de integración en el grupo. Es una expresión natural y esencial de la naturaleza y la limitación humana. Nuestro respeto por la ley de la moda tiene que ver con la internalización de la voz de los demás, en función de su inclinación a elogiar o a condenar lo que estamos haciendo. Nos apropiamos de esta voz casi por contagio, como un motivo propio que nos inclina a favor o en contra de una acción. Este respeto es una adaptación darwinista, pues la vida humana tiene más éxito si se deja regir por él que si no lo hace. En este sentido, todos somos personas de grupo, todos somos aficionados a la moda.

La opinión de que la moral se identifica de este modo con la ley de la moda es seguramente la visión dominante hoy en día entre los filósofos que consideran tener una actitud científica, y sobre todo entre los psicólogos y teóricos evolutivos. Puede entenderse de diferentes formas. Locke, por ejemplo, parecía pensar más bien en nuestra tendencia a adoptar la opinión de nuestros contemporáneos. Una variante particular del modelo sería el susceptible «hombre de honor», al que nos referiremos más adelante, otra variante podría subrayar la presión de los padres, y otras variantes freudianas más escabrosas podrían especular sobre las presiones psicológicas que conlleva nuestra resistencia a permitir que nuestra voluntad sea moldeada por fuerzas exteriores durante la infancia. Pero no importa cómo se elabore la idea, Platón la contempla con desconfianza y hostilidad.

El liberalismo clásico comparte esta misma desconfianza y hostilidad, aunque por motivos distintos. Lo temido en este caso es la tiranía de la costumbre: la presión conservadora, irracional y sofocante de «lo que se hace», de las «buenas formas» o de la tradición. George Grote, el gran historiador y filósofo victoriano, amigo de Mill y parlamentario liberal, habló con especial disgusto del dominio de la costumbre, el *nomos basileus* de Píndaro, o lo que bautizó como el rey Nomos, cuya tiranía es el resultado de «la acción de aquella policía espontánea y omnipresente que impone la autoridad del rey Nomos con todo rigor: una policía no menos omnipotente aunque no lleve uniforme ni posea ningún título reconocido».⁴

Pero el rey Nomos tiene sus defensores. En nuestros días, los «comunitaristas» insisten en la sabiduría heredada a través de las costumbres populares. Algunos, como el pensador y parlamentario conservador del siglo XVIII Edmund Burke, sostienen que la liberación del rey Nomos no es ni deseable ni posible.⁵ No es posible porque somos el tipo de animales que acabamos de describir; solo obtenemos nuestra identidad a través de la mirada de otros. Y no es deseable porque un sustituto «racional» —un modelo de sociedad civil esbozado sobre una pizarra— tiene infinitamente menos posibilidades de funcionar que uno que ha soportado la prueba del tiempo y que se ha adaptado de manera gradual e insensible a las circunstancias de la vida. Más adelante descubriremos que Platón no es ningún partidario del liberalismo, pero no puede ponerse del lado de Burke porque también está en el negocio de la razón. Todo su proyecto puede verse como el intento de pensar la moral desde sus primeros principios y esbozar modelos sobre una pizarra.

La oposición entre la esperanza de encontrar un «fundamento moral» para la ética y la aceptación de la costumbre y la conven-

ción sin ningún fundamento ulterior, constituye una de las grandes líneas divisorias en filosofía. Para muchos, es doloroso y hasta vertiginoso suponer que sus amados valores no se sostienen sobre nada más firme que la costumbre y la convención. Eso despoja a nuestros compromisos más importantes de la dignidad de la razón, y posiblemente pone en su lugar las cadenas invisibles de la cultura: mera ideología en lugar de una ley racional. Para otros, en cambio, no hay nada escéptico o irritante en el hecho de que nuestra forma de comportarnos no sea otra cosa que nuestra forma de comportarnos. La idea de que las reglas, incluidas las reglas morales, no hacen sino reflejar la forma que encontramos más natural de comportarnos, ha recibido el apoyo de importantes autoridades de la filosofía moderna, incluidos dos gigantes de la filosofía del siglo xx, W. V. Quine y Ludwig Wittgenstein. También encaja bien con la imagen «posmoderna» de que nuestra forma de pensar ha sido configurada (e inventada) en gran medida por las fuerzas de la convención, de la costumbre y, en último término, del poder.

Burke escribió en Gran Bretaña en una época de relativa autocomplacencia política y de un conservadurismo inquieto ante las licencias y los desórdenes de la Revolución francesa. Platón se hallaba en un escenario histórico menos confortable: escribió durante un largo período de desórdenes, revoluciones, experimentos y guerras que trajeron finalmente la decadencia. No es extraño que sintiese la necesidad de reordenar las cosas de acuerdo con un plan más preciso que los garabatos de la historia. Platón está convencido de que el rey Nomos no es suficiente.

En el *Protágoras*, Sócrates trata de desacreditar esta visión con una lógica poco convincente. En el Libro I de *La república* dicha posición queda repartida, por decirlo así, entre dos hombres de negocios ricos, conservadores y autosatisfechos: Polemarco y su

padre Céfalo. La conversación de Sócrates con estos dos hombres es, en el mejor de los casos, inconcluyente. En general se demora en una esgrima dialéctica poco interesante acerca de si un buen hombre puede hacerle daño a alguien. También pone de manifiesto el irritante intelectualismo de Sócrates: su tendencia a pensar que, si no eres capaz de definir algo, no sabes lo que es. Y, en efecto, Sócrates consigue demostrar que estos hombres convencionales y autosatisfechos no son muy buenos definiendo la virtud. Sus primeros intentos son, en el mejor de los casos, torpes: pero ¿qué hay de malo en eso? La ley de la moda no necesita una articulación explícita para funcionar. Ninguno de nosotros es capaz de escribir sobre un papel las reglas de la gramática inglesa, pero somos capaces de ejercer suficiente presión unos sobre otros como para adaptarnos a ellas. Somos capaces de reconocer lo que no somos capaces de definir.

La oposición entre la razón y la costumbre es muy tajante desde el punto de vista ideológico. Pero hay diversas formas de refinar la posición convencionalista que permiten relajar esa oposición. En primer lugar, las convenciones no tienen por qué ser aceptadas tal como son. Puede haber un espacio para la crítica y para la reflexión, basado también en ciertos aspectos de la convención y la costumbre. De acuerdo con una conocida metáfora, podemos mantenernos sobre algunas tablas de nuestro barco mientras reparamos otras. En segundo lugar, las convenciones y las costumbres sirven a ciertos propósitos, y estos refuerzan su autoridad y pueden incluso darle un fundamento, solo que de un tipo distinto. Las convenciones responden a ciertas necesidades y deseos, unos más importantes que otros. La finalidad de coordinarnos con los demás, de encontrar soluciones pacíficas, de comunicarnos, de encontrar formas de manifestar la fiabilidad o la confianza, todo ello hace posible una vida reconociblemente hu-

mana. No es ningún demérito para la autoridad de las promesas el hecho de que se apoyen en esta necesidad, como tampoco lo es para la autoridad de la gramática. Las convenciones surgen para satisfacer las necesidades que determina nuestra naturaleza. No son arbitrarias, o en todo caso es simplista y solo parcialmente cierto decir que lo son. No es arbitrario decir que necesitamos una convención para determinar por qué lado de la carretera debemos conducir. Solo es arbitraria su concreción, es decir, si terminamos yendo por la izquierda o por la derecha.

Aristóteles propuso otra forma de moderar la oposición tajante entre la razón y la costumbre. La idea de «ley» tiene tres fundamentos: la naturaleza, la costumbre y la razón. La naturaleza aporta el material puramente animal sobre el que han de trabajar la costumbre (o la cultura) y la razón. La costumbre o *ethos* surge tal como hemos supuesto que surgía la conformidad, en nuestro intento de coordinarnos para actividades como los ritos o de encontrar modelos que nos permitan cooperar. Es algo que nos lleva más allá de la naturaleza porque genera un sistema social de normas que se distingue en sí mismo del mero hábito animal. Finalmente, la razón termina por dictar las leyes que configuran la costumbre. Pero las leyes no pueden existir sin las costumbres: «En todos los casos, la facultad inferior puede existir sin necesidad de la superior, pero la superior presupone las inferiores».⁶ Tal como veremos de nuevo en el capítulo 9, Platón tiene tendencia a desechar esta presuposición y a pensar, tanto en este caso como en todos los demás, que la razón puede liberarse de las limitaciones terrenales que se manifiestan en la naturaleza y en la costumbre. La tendencia moderna, en cambio, es pensar esta «razón» en términos políticos y retóricos, a imagen del toma y daca de palabras propio de los parlamentos y los tribunales, unas palabras a las que solo la costumbre y el hábito darán el peso suficiente para

que arrastren a las personas (y sean llamadas, por lo tanto, «buenas razones» a favor de una u otra decisión). El rey Nomos reina otra vez.

Naturalmente, Platón seguirá insistiendo acertadamente en dejar un espacio para la crítica, y como considera que tenemos muchas menos necesidades y muchas más diferencias de naturaleza de lo que se supone normalmente, seguirá desconfiando de las costumbres y las convenciones que puedan darse en cualquier tiempo y lugar. Platón parte de la idea de que es preciso evitar el reinado del rey Nomos, pues una comunidad desordenada tendrá unas costumbres desordenadas, y promoverá e instaurará como resultado normas desordenadas. No le cabe ninguna duda de que puede haber comunidades desordenadas: en el Libro VIII ofrece una pequeña taxonomía de las diversas formas que toma este desorden (véase el capítulo 14). Platón apenas entra en confrontación directa con Polemarco y Céfalo en el Libro I. A nivel dramático, sin embargo, la inconcluyente conversación prepara el escenario para la explosiva entrada de otra figura moderna, que no es ni un psicólogo evolutivo ni un comunitarista, ni tampoco un Wittgenstein o un Foucault con una sutil reinterpretación de las fuentes de la autoridad, sino el impaciente y cínico amoralista, uno de los primeros antihéroes: el intransigente, cínico y sarcástico sofista Trasímaco.

Justicia y poder

Sostengo que lo justo no es sino lo que conviene al más fuerte ... Y bien, ¿por qué no estáis aplaudiendo?
(I, 338c)

El historiador Tucídides narra uno de los episodios más trágicos de la trágica historia de la guerra del Peloponeso, en el cual Atenas, desde una posición de poder, exigió la rendición de la pequeña e independiente isla-Estado de Melos, al oeste del grupo de islas conocido como las Cícladas. El hecho sucedió en el 416-415 a. C., unos cuarenta años antes de que se escribiera *La república*: los atenienses enviaron treinta y ocho barcos de guerra y unos diez mil hombres para enfrentarse a los melianos, que apenas eran quinientos. Cabe imaginar que Trasímaco está modelado a imagen de alguno de los implacables e insolentes enviados de Atenas a la isla. Los enviados comienzan por rechazar de plano cualquier apelación a la equidad, la justicia y el derecho, e insisten en que el caso debe resolverse en función del mero interés:

Sabéis tan bien como nosotros que la justicia en nuestro mundo es una cuestión que solo prevalece entre iguales, y que los poderosos hacen lo que les permite su poder y los débiles ceden ante ellos.

Los melianos no logran convencer a los atenienses de que sus propios intereses apuntan hacia una alianza amistosa. Pero enton-

ces, ¿por qué no les permiten seguir siendo neutrales? Porque, dicen los atenienses, están en guerra con Esparta y tienen otros súbditos que controlar. De modo que están con ellos o contra ellos,

pues vuestra enemistad no nos perjudica tanto como vuestra amistad, siendo esta para nuestros súbditos un indicio manifiesto de nuestra debilidad, mientras que vuestro odio lo es de nuestro poder.

Por último, los melianos se aferran a la esperanza de que, estando la justicia de su lado, tal vez obtengan la protección de los dioses, para recibir únicamente esta fría respuesta:

Tampoco nosotros esperamos quedar en inferioridad respecto a la protección divina. Pues no pedimos ni hacemos nada que esté fuera de lo que los hombres piensan sobre los dioses ni de lo que practican entre ellos. De los dioses creemos, y de los hombres sabemos, que por una necesaria ley de la naturaleza gobiernan allí donde pueden. Nosotros no hemos establecido esta ley ni hemos sido los primeros en aplicarla, sino que la encontramos ya existente, y asimismo habrá de subsistir por siempre; todo cuanto hacemos es aplicarla, convencidos de que vosotros y cualquier otro que adquiriese nuestro poder haría lo mismo. Así pues, en lo que a los dioses se refiere, no tenemos ningún miedo de estar en desventaja, ni razón para tenerlo.¹

En el drama de Platón, Trasímaco viene a ser el portavoz de los enviados atenienses. Unos y otros son los representantes de la *Realpolitik* maquiavélica, saben que viven en un mundo despiadado y tratan de adaptarse a él. Tanto ellos como sus sucesores han dejado una larga mancha roja en la historia de la humanidad (los melianos no se rindieron, y los atenienses asesinaron a los hombres y esclavizaron a las mujeres y los niños). Son los antepasados

directos de la *Blitzkrieg*, del terrorismo, de la veneración del libre mercado y de la ética de la escuela de negocios. También son los antepasados directos del «neoconservadurismo» estadounidense, una ideología que encuentra su inspiración inmediata en Leo Strauss, teórico político y especialista en Platón, a quien volveremos a encontrar brevemente en el capítulo 15.

En el siglo XIX, Trasímaco recibió un gran impulso gracias a la llegada del darwinismo, que fue interpretado muchas veces en el sentido de que la crueldad del mundo no solo era moralmente justificable, sino en cierto modo inevitable, por lo que era inútil tratar de moderarla o realizar intento alguno de mitigar sus brutales efectos. La *Realpolitik* era la ley de la naturaleza. Los ganadores se quedan con todo y los perdedores, sin nada. La lógica del capitalismo desenfrenado era la lógica de la propia naturaleza, y tratar de falsearla sería no solo inútil sino también impío. Los resultados, por supuesto, incluyeron una asistencia social pobre o inexistente a nivel interno, el colonialismo y el imperialismo a nivel externo, y una competición entre países industrializados que se traduciría en una expansión militarista y una agresiva carrera armamentística.

El debate acerca de los melianos demuestra que Trasímaco no era ninguna figura de paja, como tampoco lo era en el siglo XIX ni lo es tampoco hoy, y que los argumentos fáciles no bastarán para responderle (merece la pena recordar que, antes de hacerse famoso por su sombría descripción del estado natural como «la guerra de todos contra todos», Thomas Hobbes publicó en 1628 la primera traducción inglesa de Tucídides hecha desde el griego).²

Trasímaco es presentado habitualmente como un opositor de Sócrates y de sus discursos sobre la moral. Pero eso no es muy exacto. En un aspecto importante, Trasímaco es un *aliado* de Sócrates, en la medida en que pone al descubierto la autocomplacencia de la «ley de la moda» o, si se quiere, de la tibia defensa

evolucionista de la moral propuesta por Polemarco y Céfalo. Pues si la moral no es más que el lazo social, los enviados atenienses llevan razón y los melianos no tienen nada que decir. Entre los atenienses, el «crédito o reputación» de los enviados está perfectamente intacto. Su propia ley de la moda no los condena ante sus ojos. Como representantes de los intereses de Atenas, su comportamiento es perfectamente racional y, tal como dicen, no hacen nada distinto de lo que esperan de ellos tanto los dioses como los hombres. Es cierto que los atenienses están rompiendo todo lazo que pudiera unir sus intereses con los de los melianos. Pero siendo ellos fuertes y los melianos débiles, no es un lazo social que tengan ningún interés en reforzar. Sus demás colonias quedarán acobardadas y su imperio será aún más fuerte si dan la imagen de no necesitarlo, por lo que la amistad de los melianos es en realidad una carga.

En opinión de muchos filósofos contemporáneos, la mejor esperanza de encontrar una argumentación frente a los enviados atenienses hay que buscarla en un alemán del siglo XVIII, Kant. Esta esperanza se basa en el famoso «imperativo categórico», alrededor del cual gira toda la ética kantiana. Según Kant, acciones como romper promesas y decir mentiras no son universalizables, porque en un mundo donde fueran efectivamente universales y se supiera que se romperán las promesas y se dirán mentiras siempre que sea provechoso hacerlo, no habría promesas, ni comunicación, ni transmisión alguna de información, honesta o deshonestas. En cierto modo, pues, dichas acciones resultan ser incoherentes o contraproducentes, pues destruyen los cimientos mismos que las hacen posibles. La validez del enfoque kantiano ha sido motivo de un encendido debate desde su misma formulación, pero sea cual sea nuestra posición al respecto, el argumento no tiene muchas perspectivas de prosperar ante los atenienses, pues

estos no pretenden que sea posible universalizar su actitud, sino que ya es universal, y que lo es tanto en el cielo como en la tierra, tanto entre hombres como entre dioses. Los fuertes hacen lo que pueden y los débiles sufren lo que deben.

Otra generalización de la propuesta kantiana espera poder mostrar que la disciplina propia de la razón impone la decencia: si los atenienses pretenden razonar con los melianos, el objetivo de su razonamiento no puede ser la victimización o la destrucción de los propios melianos. Después de todo, no es esperable que los melianos puedan estar de acuerdo con eso en cuanto interlocutores. Pero los enviados atenienses tienen diversas opciones de respuesta. En primer lugar, pueden preguntar por qué deberían tomarse la molestia de razonar con los melianos. Mejor aún, pueden replicar con cierta justicia que ya han razonado con los melianos: acababan de mostrarles que el uso de una fuerza superior para obligarlos a someterse no solo es el comportamiento general tanto de los hombres como de los dioses, sino también el que tendrían los propios melianos si la situación fuera la inversa. Tal vez el razonamiento nos parezca dudoso, pero no nos lo parecería tanto si los melianos se hubieran comportado del mismo modo en ocasiones anteriores con vecinos más débiles. Y los atenienses dirían que eso es solo una cuestión accidental, pues están tan dispuestos a comportarse de este modo como cualquiera. Cuanto más elevemos la «razón» para que lo anterior no pueda confundirse con ella, tanto más podrán preguntar los atenienses por qué deberían sentirse impulsados a aceptar tan elevado concepto de «razón», lo cual basta para mostrar que el enfoque de Kant no es una expresión efectiva de la repulsión que sentimos ante los enviados atenienses.

¿Qué otros recursos tenemos? A los partidarios del aristotelismo en filosofía moral les gustaría demostrar que existe una coincidencia necesaria entre el comportamiento virtuoso y el éxito o la

«realización». Y tal vez tengan razón cuando el contexto social es el adecuado, es decir, cuando la reputación, el beneficio y la paz de espíritu llaman a la puerta del virtuoso y a la de nadie más. Pero no parece ser este el caso de los atenienses, los cuales tienen razones para esperar más beneficios de la matanza y la sumisión de los melianos que de dejarlos en paz. El diálogo deja claro que han hecho un cálculo de los costes y los beneficios, y que no tienen ninguna duda sobre la opción que les sale más a cuenta. Tal vez no se equivoquen. Podríamos objetar que les será difícil conciliar el sueño, que no tendrán la conciencia tranquila y que esto puede ser un obstáculo para su realización. En palabras del filósofo escocés del siglo XVIII David Hume, es posible que un villano o un canalla no pueda «soportar la visión de sí mismo». ³ Tal vez nos quepa esta esperanza, pero resulta muy piadosa. En principio, los atenienses no tienen por qué tener ningún problema para dormir habiendo hecho su trabajo, y si lo tienen, pueden decir que la mala conciencia es solo una señal de debilidad, de la que razonablemente podrían querer liberarse.

Trasímaco no tenía por qué afirmar que la moral consiste en el interés del más fuerte. Habría sido mejor que dijera que, en la medida en que no consista en eso y se vea como un obstáculo en el camino del más fuerte, no tiene ninguna fuerza. Será barrida, ya sea por los hombres o por los dioses. Ni siquiera tiene por qué decir que la moral no tiene fuerza nunca. Esto último es exactamente lo que dice el Falstaff de Shakespeare: «¿Qué es el honor? Una palabra. ¿Y qué es esta palabra, “honor”? Aire». ⁴ Pero no hay por qué llevarlo tan lejos. Trasímaco (igual que Falstaff, las escuelas de negocios y los neoconservadores) puede admitir perfectamente que el honor, la justicia o la equidad pueden ser motivo de cooperación entre las personas cuando van respaldadas por la reputación, por la expectativa de un beneficio mutuo y por todas las sanciones del rey Nomos o la ley de la moda. Trasímaco

puede incluso promover la moral hasta cierto punto, con el argumento de que todo orden social fuerte necesita una ciudadanía dócil y de que, cuando se trata de asuntos internos y no de relaciones internacionales, está justificado que el Estado recurra a la propaganda y la mentira, a la ideología religiosa y la manipulación, para asegurar que los órdenes inferiores de ciudadanos sigan pasando por los aros convencionales. Lo que no puede dejar de decir es que, cuando la cosa se pone seria, los fuertes pueden y deben ignorar las restricciones de la moral. No existe ningún tribunal que pueda hacerles responder por ello, y los hombres lúcidos, los hombres de negocios y los hombres poderosos no se dejarán acobardar por la ilusión de que existe.

Sócrates ensaya algunas maniobras llamativamente ineficaces para responder a Trasímaco, con la intención aparente de demostrar que el gobierno trabaja siempre en interés del gobernado. Sale del enredo en el que él mismo se ha metido con la extraordinaria tesis de que «ningún arte ni ninguna autoridad procura un beneficio para sí mismo» (I, 346e), una especulación ya refutada por el ejemplo anterior de Trasímaco del pastor que ejerce su arte y su autoridad sobre el rebaño, no precisamente en beneficio de este sino en el propio (I, 343b). Tal vez la dialéctica platónica sea deliberadamente ineficaz en este punto, para subrayar la dificultad de responder a Trasímaco y la magnitud de la tarea que tiene Sócrates por delante. Este solo consigue salir adelante mediante la introducción de lo que será el tema dominante durante el resto del libro: el intento de demostrar que la moral y la virtud coinciden con la felicidad. El punto de partida (de nuevo, tras una irritante sesión de esgrima dialéctica) es la asociación entre la inmoralidad y la discordia. La inmoralidad en los grupos equivale a la discordia, tanto en el trato interno como en el externo. Por analogía, lo mismo sucede con la inmoralidad en el individuo:

E igualmente creo que cuando [la inmoralidad] se asienta en un solo hombre, producirá exactamente los mismos resultados, que son los que por naturaleza ha de producir. Le pondrá por lo pronto en la imposibilidad de obrar, a causa de la discordia y la contradicción interna; y además de ser su propio enemigo, lo será también de todos los justos. ¿Acaso no es así? (I, 352a)

Esto le da luz verde a Sócrates para salir galopando hacia la conclusión o, en cualquier caso, hacia el final del primer libro. Para ello recurre a una analogía crucial entre la mente y otras partes de la persona que realizan ciertas funciones: los ojos, los oídos y otros órganos. Todos ellos tienen una función, y Sócrates convence con facilidad a Trasímaco de que «si no tuvieran la virtud que les es propia», los ojos y los oídos no realizarían adecuadamente su función (el vicio en los ojos sería un problema de visión y el vicio en los oídos, un problema de audición). También el alma tiene sus funciones, como «gobernar, planificar y demás», así como salvaguardar la propia «vida» (I, 353d). Así pues, por analogía con los ojos y los oídos, una mente viciada realizará mal estas funciones, y una mente virtuosa las realizará bien. De lo que se deduce inmediatamente, puesto que la moral es un estado mental virtuoso y la inmoralidad uno vicioso, que la persona moral vivirá una buena vida y la inmoral, una mala vida. Pero cualquier persona que vive una buena vida es una persona «feliz y dichosa». De ahí que la persona moral sea una persona feliz y dichosa, y la persona inmoral no, y que la moral sea más beneficiosa que la inmoralidad.

Platón nos dice que Trasímaco se queda en silencio ante este juego de manos, o tal vez sus respuestas taciturnas sugieren más bien que está harto; ciertamente, parece molesto durante el resto de *La república*. A primera vista, se diría que tiene mucho de que quejarse. No pasa nada si admite que la función de la mente es la

planificación y la preservación. Su tesis es justamente que el mejor modo de lograrlo es aprovechar la propia fuerza y beneficiarse de la debilidad de los demás. Esto, por supuesto, habrá de hacerse estratégicamente, en el sentido de que si las propias acciones transgreden la ley de la moda, una de las funciones de la mente orientadas a la preservación de su propietario, la prudencia, le aconsejará oportunamente mayor moderación. En otros casos, en cambio, la mejor disposición podría ser la maquiavélica. Seamos despiadados y que los débiles paguen el pato.

Sócrates parece apuntar hacia la conclusión de que el mal comportamiento debe tener como resultado la desarmonía interna, una fractura psicológica capaz de destruir la felicidad o el bienestar, como si los enviados atenienses estuvieran abocados a sufrir estrés, sentimiento de culpa o remordimientos por lo que han hecho. Pero esto es perfectamente anacrónico: el episodio tal vez podría causarle estrés a un cristiano históricamente desplazado entre los enviados atenienses, aunque el comportamiento de los colonizadores cristianos a lo largo de los siglos, por ejemplo, sugiere otra cosa. Pero la ética guerrera y aristocrática de los atenienses todavía no había sido contaminada, o perfeccionada, por el influjo de los valores cristianos de la caridad universal, el perdón, la humildad y demás. En su historia, Tucídides no menciona que los enviados tuvieran problemas para dormir; aunque su forma de relatar el episodio sugiere que hay algo sorprendente, tanto para él como para nosotros, en su indisimulada *Realpolitik*.⁵ Pero incluso aunque tuvieran problemas para dormir, Trasímaco podría decir, igual que diría Nietzsche dos mil años más tarde, que la mala conciencia es una enfermedad.⁶ Lo sano habría sido volver tranquilamente hacia los barcos con el corazón ligero por el trabajo bien hecho.

El anillo de Giges

Nadie es justo de grado, sino por fuerza y estando convencido de que la justicia no es buena para él personalmente, pues en cuanto cree que puede cometer una injusticia, la comete. (II, 360c)

Como Trasímaco sigue en silencio o de mal humor, su argumento es retomado por Glaucón, un personaje que se identifica con uno de los hermanos de Platón, mientras que el único personaje relevante que queda, Adimanto, se identifica con otro hermano. Dentro del diálogo resultan más o menos intercambiables entre sí. Glaucón refina y precisa las confusas explicaciones de Trasímaco. Comienza por distinguir cuidadosamente la cuestión de si la moral es beneficiosa en sí misma o si solo es útil como medio para otros fines (por ejemplo, la aceptabilidad social, resultado que se obtiene mediante el seguimiento de la ley de la moda). Sócrates sostiene ambas tesis. Glaucón pretende demostrar, pues, que las personas solo practican en realidad la moral cuando no tienen otra opción, y para ello propone un relato o un experimento mental. Un pastor de Lidia (una región occidental de Asia Menor, actual Turquía), Giges, habría adquirido supuestamente un anillo mágico capaz de volver invisible a su portador. Armado con este anillo, Giges entra en el palacio real, seduce a la reina, mata al rey y usurpa el trono. El resultado es muy satisfactorio desde el punto de vista de Giges, luego ¿quién no haría lo mismo?

Pues bien, si hubiera dos anillos de este tipo, y uno lo llevara una persona justa, y otro una persona injusta, es opinión común que no habría persona de convicciones tan firmes como para perseverar en la justicia y abstenerse en absoluto de tocar lo que no le pertenece, cuando nada le impediría dirigirse al mercado y tomar de allí sin miedo alguno cuanto quisiera, entrar en las casas ajenas y fornicar con quien se le antojara, matar o liberar personas a su arbitrio, obrar, en fin, como un dios rodeado de mortales. (II, 360b)

En otras palabras, si separas la moral de sus efectos, descubrirás que todo el mundo la ve como una molestia, como un obstáculo a su libertad de acción.

Glaucón no se detiene aquí, sino que refuerza la tesis con otro argumento. Pongamos a la persona moral al lado de la inmoral. Despojemos a la persona moral de su «aura» y démosle una reputación de inmoralidad, suficiente para someterla a todos los castigos que la ley puede infligir, incluso la muerte. Imaginemos también que la persona inmoral es lo bastante inteligente como para disfrutar de todas las ventajas que ofrece la apariencia de la moral, pero con la ventaja añadida de poder aprovecharse de su inmoralidad siempre que pueda hacerlo sin ser descubierta. Está claro que la segunda lleva una vida más rica, logra mayores éxitos y obtiene más recompensas. La teología griega sugiere incluso que los dioses le sonríen, pues al ser más rico puede ofrecerles mejores sacrificios (362c). Adimanto se suma al argumento:

De todos los que se vanaglorian de defender la justicia, no ha habido ninguno que censurase la injusticia o encomiase la justicia por otras razones que la fama, los honores y las recompensas que provienen de ella. (II, 366e)

El reto no puede estar más claro: demuéstranos que la moral, considerada en y por sí misma, con independencia de sus consecuencias, supone un beneficio para su poseedor, y que la inmoralidad supone un perjuicio. Pues si no se puede demostrar esto, solo existe la ley de la moda, y no tenemos nada que responder a los enviados atenienses y a sus sucesores. El reto sigue resonando a lo largo de toda la historia de la filosofía moral. En el siglo XVIII, David Hume planteó el mismo problema en términos del «prudente pícaro» que se aprovecha de los beneficios de la cooperación y la convención en la sociedad, pero que está dispuesto a romperlas siempre que eso pueda reportarle un beneficio.¹ El experimento mental de Platón no hace sino mostrarnos el caso de alguien a quien le resulta particularmente fácil hacerlo.

En adelante llamaremos a este problema «el reto de Glaucón». Una forma de esquivarlo sería apelar a la idea religiosa de la vida después de la muerte, de un cielo para los buenos y un infierno para los malos. Pero, tal como insiste su hermano Adimanto, es irrelevante a efectos de lo que plantea Glaucón si nuestra esperanza consiste en evitar el castigo o en recibir un premio o una recompensa, si es un ente sobrenatural quien lo concede, o incluso si va a durar buena parte de la eternidad. La cuestión es que no debería hablarse de recompensas, ya sea en esta vida o en otra por venir, a menos que estas recompensas sean de una naturaleza que impida alcanzarlas por medio de la inmoralidad o retirárselas a una persona moral. Deberíamos actuar por principios, no por miedo o por esperanza, o, como Kant dijo posteriormente, nuestra motivación moral debe ser pura, ajena a todo cálculo o interés.

Los comentaristas se refieren a menudo a todo esto como el tema de la justicia del alma. La fórmula resulta algo rebuscada. Por otro lado, en este caso «el alma» no es «el fantasma en la máquina». Se trata simplemente de la persona considerada en rela-

ción con su carácter, sus conocimientos y sus motivaciones. Por lo que se refiere a la «justicia», prefiero seguir la tendencia moderna de plantear la cuestión en términos de la relación entre la moral en general y la armonía o la desarmonía psicológica del agente. Se trata de determinar en qué consiste esta armonía u ordenación justa cumpliendo dos condiciones. Primero, debe corresponder al agente que hace lo justo, posee las virtudes que estimamos y observa una buena conducta. Segundo, *La república* pretende poner de manifiesto los beneficios que acompañan al agente bien ordenado sin invocar otro tipo de beneficios, como la reputación o la popularidad. El buen orden psicológico debe ser una recompensa en sí mismo.

Es importante no perder de vista esta dualidad. Una simple descripción de un agente sereno y tranquilo no sería una respuesta adecuada para Glaucón. No hay duda de que tanto la serenidad como la tranquilidad benefician a aquel que las posee. Son estados agradables. Pero tienen poco que ver con la virtud o con el buen comportamiento: Gíges podría haber cometido los crímenes que le atribuye el mito del anillo de la invisibilidad con perfecta serenidad y paz de espíritu, y, tal como hemos sugerido antes, los enviados atenienses podrían haber hecho también lo que hicieron con perfecta serenidad. Si hay alguna conexión de este tipo, será preciso apoyarla con argumentos.

La analogía

¿Acaso no podemos hablar de la justicia de una ciudad entera, así como hablamos de la justicia de un hombre particular? (II, 368e)

Para responder al reto de Glaucón, Sócrates da un paso crucial que va a determinar todo lo que viene a continuación. En la medida en que la moral puede existir tanto en las ciudades como en los individuos, y en la medida en que las ciudades son más grandes que los individuos, Sócrates sugiere que tal vez sea más fácil descubrir en qué consiste verdaderamente la moral si las estudiamos a ellas primero. Si estudiamos una ciudad bien ordenada, donde la moral o la justicia, o el orden justo y armonioso, queda reflejada en la sociedad, tal vez podremos entenderla mejor en el individuo. La idea es muy atractiva, pero su éxito depende inevitablemente de la clase de correspondencia que pueda establecerse entre la sociedad y el individuo. La cuestión de si un Estado está justamente ordenado dependerá, por ejemplo, de las relaciones entre sus miembros. ¿Qué correspondencia hay en este caso? Un agente, considerado como una mente o un alma, no tiene miembros. Como persona, lo máximo que tengo son cualidades y propiedades. Pienso ciertas cosas, quiero ciertas cosas, temo otras, etc. Pero ¿en qué sentido corresponde todo esto a los ciudadanos individuales de una comunidad? Si la correspondencia es débil o está cogida por los pelos, la comparación no resulta demasiado útil.

En general, es útil distinguir tres partes en cualquier analogía. Esta tiene su parte positiva, su parte negativa y un terreno intermedio del que depende en último término el interés de la analogía. Consideremos la analogía científica clásica entre un gas y un contenedor lleno de bolas de billar en movimiento, modelo que se encuentra en la base de la teoría cinética de los gases. La parte positiva de la analogía es que las moléculas, como las bolas de billar, poseen velocidad e inercia, que su dirección puede cambiar como resultado de las colisiones con las paredes del contenedor donde se encuentran, que ejercen fuerza contra las paredes de dicho contenedor y que su densidad puede ser mayor o menor. La parte negativa es, por ejemplo, que las bolas de billar tienen un tamaño que permite cogerlas con la mano, que son un producto manufacturado, que valen dinero y que son de distintos colores. Ninguno de estos rasgos tiene la menor importancia para el uso que vamos a hacer del modelo, y tampoco son desanalogías que puedan menoscabar el sentido de la comparación. El terreno intermedio sería que las bolas de billar tienen un tamaño finito y que, a mayor densidad de las bolas, se producen más rebotes entre ellas: la analogía dirige nuestro pensamiento hacia estas cuestiones, que pueden resultar sugerentes y productivas, como de hecho resultaron serlo.

Deberíamos tener presente todo esto cuando consideremos el carácter «utópico» de la república que Platón se dispone a esbozar. No hay duda de que Platón es visto muchas veces como el antecedente de los escritos utópicos en general, el precursor de la interminable sucesión de libros visionarios sobre la Arcadia, la Edad de Oro, la Tierra de Cockaigne, el Jardín del Edén o las Islas de Blest. Es una tradición que contiene algunas perlas, como la *Utopía* de Tomás Moro, de 1515, o el *Erewhon* de Samuel Butler, de 1872, aunque hoy los escritos utópicos tienen en general una mala imagen. A menudo suenan extraños, irreales, visionarios, cuando no

directamente desquiciados. No es un punto a favor de H. G. Wells, por ejemplo, que escribiera al menos cinco libros sobre utopías, de los que probablemente el único recordado sea *Una utopía moderna*, de 1905. Tendemos a reaccionar mejor ante los libros en que se hacen realidad nuestros miedos y las cosas van a peor: no libros que expresan los sueños y los ideales de su autor, sino libros que revelan y subrayan nuestros miedos, como *1984*, de George Orwell. Siempre es más fácil describir el infierno que el cielo.

Las consideraciones que hemos planteado sobre el uso de la analogía, sin embargo, nos permiten responder a la acusación de utopismo. No importa si existen elementos irreales en *La república*, a condición de que la leamos como un experimento mental. Cabe la posibilidad de que estos elementos sean irrelevantes a efectos de lo que quiere decir Platón, y hay buenas razones para pensar que a este no le importaba si su comunidad ideal podía existir o no. Eso no lo hace culpable automáticamente de incurrir en ensoñaciones irrelevantes. Comparémoslo, por ejemplo, con uno de los experimentos mentales más famosos en la historia de la ciencia. Enfrentado a la teoría aristotélica de que un cuerpo pesado cae mucho más rápidamente que un cuerpo más ligero, Galileo nos pide que imaginemos una pesa (dos extremos pesados conectados por una barra estrecha) durante su caída. Imaginemos ahora que la barra se vuelve cada vez más estrecha, hasta quedarse en casi nada, e imaginemos que terminamos por cortarla enteramente. ¿Es realmente creíble que los pesos resultantes comenzarán a frenar a partir de este momento, cuando dejen de ser uno y se conviertan en dos? ¿Y que lo hagan así, de golpe? Naturalmente, es irrelevante para este experimento mental la objeción, por ejemplo, de que nadie podría caer al lado de la pesa el tiempo suficiente o de forma suficientemente controlada como para realizar el corte final, y que la situación es, por lo tanto, «inviabile». Del mis-

mo modo, es posible que a efectos de lo que quiere decir Platón con su experimento mental sea irrelevante si el diseño de la comunidad tiene aspectos inviables. Todo depende de lo que nos diga la analogía positiva acerca del terreno intermedio.

Volvamos, pues, a la comparación con el espíritu. Podemos concebir el espíritu como algo compuesto, como un agregado de elementos, del mismo modo que una ciudad es un agregado de personas. Podemos pensarla en términos «modulares», como una de esas navajas suizas que contienen diferentes herramientas para realizar diferentes trabajos. A su vez, podemos concebirla como un conjunto integrado y armonioso, o bien como un conjunto fragmentario y desordenado, igual que puede serlo una ciudad. Platón tiene, pues, una base importante, una parte positiva lo bastante sólida para apoyar la analogía. Y realmente la modularidad en la que va a confiar Platón no resulta nada compleja. Platón entiende que el alma está formada por facultades, del mismo modo que la ciudad está formada por diferentes clases sociales con diferentes tipos de trabajos. Igual que en la famosa imagen del carro en el *Fedro* (246a), Platón divide el alma en tres partes. Por un lado está el conductor del carro, la razón, que se esfuerza por controlar a los dos caballos, que podemos bautizar con los nombres de deseo e irascibilidad. A estas partes del alma corresponden tres clases sociales. La élite dirigente controla de forma parecida a sus auxiliares, el estamento militar, así como también a los zapateros y a todos aquellos que producen los bienes y servicios de los que depende la ciudad (los artesanos).

Obviamente, también hay una importante parte negativa en la analogía. En un Estado, algunos ciudadanos son ricos y algunos son pobres. Unos y otros mantienen relaciones comerciales. Pero no hay nada en la mente que corresponda a la «riqueza» de una facultad o un rasgo individual, como tampoco podemos imaginar

ningún comercio entre una facultad como la razón y otra como el deseo. Sin embargo, esta analogía negativa no tiene por qué tener ninguna importancia. Todo dependerá de si el terreno intermedio resulta ser productivo, y para eso debemos esperar al desarrollo. No deberíamos, pues, suscribir la analogía platónica de forma acrítica, ni tampoco descartarla de entrada: todo dependerá de cómo se despliegue la comparación.

Sócrates cree que las comunidades se forman cuando los individuos descubren que no son autosuficientes, que tienen necesidades que requieren la ayuda de otros. Pero la eficacia de un grupo o una comunidad no puede depender de que todos realicen todas las funciones. Si las cosas han de estar debidamente ordenadas, es preciso que haya una especialización. En las artes y los oficios particulares solo algunas personas sabrán qué debe hacerse y cuándo. Surgirán mecanismos de intercambio, comercio interno y externo, y una expansión progresiva a medida que se amplíen también las necesidades de las personas y los especialistas sean cada vez más capaces de satisfacerlas. Pero con la expansión llega la ocupación del territorio de los vecinos, y con ella la guerra, lo que exige aún otra forma de especialización, el ejército. Con este llega la necesidad de un gobierno, la necesidad de unos «guardianes» o de una élite gobernante. La tarea que esta tiene encomendada es la dirección de la comunidad. Son los guardianes del bienestar de la comunidad. Y para ello necesitan una combinación especial de capacidades. Para empezar, deberán ser valientes, apasionados y fuertes:

Ahora bien, hace falta que sean amables para con sus conciudadanos y guarden su ferocidad para el enemigo. De otro modo no habrá que esperar a que vengan otros a exterminarlos, pues ellos mismos no tardarán en aniquilarse unos a otros. (II, 375c)

A primera vista se trata de cualidades contradictorias, pero Sócrates recuerda a la audiencia que esta misma combinación de mansedumbre hacia los amigos y los rebaños, y de agresividad hacia todo aquello que se presente como una amenaza, es justamente la que se busca, por ejemplo, en los perros guardianes. La combinación también requiere conocimiento. El perro guardián es capaz de distinguir a los amigos de los extraños, y la élite gobernante deberá hacer algo parecido, para lo cual también necesitará una educación (II, 376a).

Para nosotros existe una diferencia evidente entre lo militar y lo político. El gobierno militar es un sistema posible, pero no el mejor. Para Platón no está tan claro. Cuando introduce su idea de los gobernantes, los famosos «guardianes», parece tratarse de una combinación de los dos, por lo que un miembro de su élite deberá ser «fugoso, veloz y fuerte» (virtudes militares) y, al mismo tiempo, albergar «el amor por la sabiduría del filósofo» (virtud de gobernante; véase II, 376c). Pronto queda claro, sin embargo, que lo realmente importante para Platón es la función de proteger el orden en el Estado y de mantener su estabilidad: ese es el trabajo de la élite gobernante. Más adelante dividirá la élite en dos. Por un lado, está la auténtica élite gobernante, que finalmente resulta estar integrada por filósofos, mientras que las funciones puramente militares o policiales quedan encomendadas a una clase inferior de personas que reciben el nombre de «auxiliares» (II, 414b). La élite les dice lo que deben hacer. Para nosotros, todo esto hace que nos suene algo extraña la idea inicial de que la verdadera élite tenga que ser fogosa y fuerte además de capaz de gobernar sabiamente. No esperamos que nuestra clase política esté formada por personas preparadas para correr y disparar bien; de eso se encargan otro tipo de agentes. Pero Platón parece incapaz de separar enteramente la capacidad de gobierno de la capa-

cidad militar. Grecia no estaba muy lejos de la época heroica (la popularidad de Sócrates parece que derivaba en gran medida de su admirable fortaleza como soldado).

Hasta aquí, Sócrates parece haber dado una versión perfectamente verosímil de la evolución de la comunidad civil. Pero bajo la superficie hay indicios que podrían causar cierta inquietud entre los lectores. Por ejemplo, Platón sostiene que es imposible que nadie pueda resultar apto para realizar más de una tarea, y que el Estado o comunidad tiene derecho a prohibir que nadie lo intente, como, por ejemplo, que el zapatero ejerza de agricultor, tejedor o constructor (II, 374b). El orden, para Platón, exige un «principio de especialización» o un principio de dedicación exclusiva. Los zapateros hacen zapatos y los gobernantes gobiernan, y la colectividad tiene derecho a imponerlo así. Tal como veremos pronto, eso también determina la clase de educación que reciben las diferentes personas. Peor aún, eso prefigura una crianza y una educación diferentes para la élite gobernante. En resumen, comienza a adivinarse ya un aire autoritario, tal vez incluso totalitario. Los críticos y los admiradores de Platón están completamente divididos respecto a la importancia que deberíamos atribuir a todo esto.

La idea de que *La república* es poco más que una apología del Estado totalitario fue planteada inicialmente en Gran Bretaña en las décadas de 1930 y 1940, coincidiendo con el ascenso de Hitler en Alemania y de Stalin en la Unión Soviética, que generó cierta inquietud alrededor del tema del totalitarismo. La acusación fue formulada en términos bastante moderados por el especialista clásico y parlamentario de izquierdas Richard Crossman en su libro *Plato Today*, publicado en 1937, y en términos mucho más enérgicos por sir Karl Popper en el primero de los tres volúmenes de su clásico de la polémica, *La sociedad abierta y sus enemi-*

gos, publicado en 1945.¹ Platón es presentado aquí como un predecesor directo del nazismo, el estalinismo y cualquier otro sistema que subordine el individuo a la colectividad. También aparece como un ingeniero social utópico y peligroso, creador de modelos de progreso que ignoran la naturaleza desordenada y refractaria del material humano con el que debe trabajar.

Lo desmedido del ataque de Popper suscitó respuestas enérgicas por parte de los estudiosos de Platón, tanto en la generación contemporánea como en la siguiente. Hay dos grandes líneas de defensa. La primera insiste en que Platón no pretende ofrecer ningún modelo. Sócrates dice varias veces que no tienen por qué existir ni la persona perfectamente moral, ni la comunidad imaginaria que le sirve de modelo (por ejemplo, V, 472d-e, o IX, 592b). Así pues, no importa siquiera si esta es posible o si se trata de un mero experimento mental. La segunda defensa nos recuerda que la filosofía política de *La república* está subordinada a la filosofía moral. Las descripciones políticas sirven para responder al reto de Glaucón. La cuestión de la moral, el orden o la justicia en el Estado no es sino la lente de aumento que nos ayuda a ver las mismas cosas en el ser humano concreto. No tenemos por qué ofendernos ante rasgos del Estado como su poder coercitivo sobre sus miembros, pues quedan fuera del campo de aplicación de la analogía.

La primera defensa no nos lleva muy lejos. Concedamos que es perfectamente correcto esbozar un ideal sin preocuparse por si puede o no realizarse. Sigue sin ser una fantasía inútil. Los ideales pueden motivarnos: podemos trabajar para ellos, tratar de modelarnos a nosotros mismos y a nuestra comunidad de acuerdo con ellos. Podemos usarlos como regla o criterio para evaluar nuestras deficiencias. Pueden inspirarnos. Pero Crossman o Popper pueden formular también su objeción en esos términos: mira lo que ocurre cuando te dejas inspirar por un ideal colectivista, autorita-

rio, totalitario. El resultado es un Hitler o un Stalin, y en ambos casos podrían invocar *La república* como modelo. Cualquier movimiento en la dirección del Estado ideal de Platón supone un atropello de los valores de la democracia, el igualitarismo y la libertad. Lejos de señalar un ideal, Platón ha abierto la puerta a una pesadilla.

Esta réplica es válida hasta cierto punto, pero está lejos de ser concluyente. Todo depende de aquello en lo que consista el movimiento «hacia» el ideal. El dictador sin escrúpulos, que se ensaña con su propio pueblo y con los pueblos vecinos, tal vez no represente un «avance» hacia la sociedad imaginada por Platón. No es un avance hacia el equivalente humano del perro guardián bien entrenado. Ni Hitler ni Stalin han dado un solo paso hacia el tipo de carácter que puede cualificar a alguien como gobernante, sobre el que todavía queda mucho por decir en *La república*. Su imperfección radical y espeluznante indica que nada de lo que puedan realizar como gobernantes cuenta siquiera como un gesto en dirección hacia el orden debido, el dominio de la moral sobre el Estado. Por eso logra Popper un efecto tan grande cuando invoca estos ejemplos. Pero eso también significa que sus deficiencias no pueden citarse como objeción al Estado ideal de *La república*.

Esta réplica funciona, pero tiene un precio. Es verdad que Hitler no sería un buen candidato para la élite gobernante de Platón, pero el Estado autoritario o totalitario comparte claramente muchos rasgos con la república ideal. Si la encontramos abominable simplemente en virtud de estos rasgos, todo el plan de *La república* queda comprometido, a menos que los consideremos prescindibles.

Esto nos lleva a la segunda línea de defensa, que nos recuerda que el ejemplo político solo se propone como lente de aumento. Cuando nos fijamos en la moral y en el orden del alma, ciertos ras-

gos accesorios del Estado político desaparecen enteramente. Y podría ser que estos rasgos accesorios incluyeran todos los relacionados con la democracia y el liberalismo, que parecen amenazados por el Estado platónico. Por poner un ejemplo muy simple, no parece haber nada en el agente moral individual que corresponda a un procedimiento de votación (o la ausencia del mismo) entre los miembros de la sociedad política. En este caso, la ausencia de un procedimiento de este tipo en el Estado de Platón no sería ningún obstáculo para usarlo como indicador de lo que deberían ser la moral y el orden justo en un individuo. Cuando Platón habla de ejercer coerción sobre la sociedad, suenan las alarmas. Pero si lo que plantea es una analogía con el autocontrol en el alma individual, tal vez no haya razón para que lo hagan. El autocontrol en un individuo puede ser algo bueno, aun cuando no lo sea el control del individuo por la colectividad.

Esta respuesta es válida hasta cierto punto, pero deja también mucho terreno libre (más de lo que querrían muchos platónicos); usada indiscriminadamente, solo sirve para socavar el valor de la analogía. Por otro lado, resulta difícil creer que *La república* no tiene nada interesante que decir sobre política. Y no es aceptable que la construcción platónica sea tan rigurosa como se pretende aquí y que se encuentre subordinada en todo momento a la tarea de dar respuesta al reto de Glaucón. Platón se recrea en los detalles de su Estado y ofrece muchos más que los que puede trasladar luego a la analogía con la mente. Por ejemplo, algunas de las propuestas más célebres que encontraremos se refieren a la propiedad privada y su distribución, la igualdad de los sexos, la expulsión de los artistas del Estado o las políticas eugenésicas que permiten a los gobernantes engañar al pueblo acerca de quién puede casarse con quién y cuándo se puede copular, con el objetivo de mejorar la raza. ¿Cómo puede formar parte todo eso de la analo-

gía positiva? ¿Cómo podemos trasladar todos estos elementos al espíritu bien ordenado? Yo mismo puedo ser o no un paradigma de la virtud. Pero no será porque una parte de mí, por ejemplo la razón, no posea propiedades, o porque eduque a otra parte, pongamos que a las mujeres, igual que a los hombres. No puede ser que un módulo o rasgo mío engañe a otro acerca de la persona con la que debería tener un hijo. Todos estos aspectos pertenecen a la parte negativa de la analogía. No podemos obtener de ellos ninguna iluminación especial sobre el alma individual ni sobre aquello que la hace justa o bien ordenada. Y, por lo tanto, cuando vemos que Platón dedica páginas a estos rasgos, debemos sospechar que la cuestión política ha tomado vida propia. El reto de Glaucón ha quedado aparcado, al menos temporalmente. Seguimos teniendo derecho a preocuparnos por los aspectos de la república ideal que nos parecen desacertados. A continuación abordaremos uno de ellos.

La élite y el artista

Parece, pues, que si un hombre capacitado para adoptar cualquier forma y para imitar cualquier cosa llegara a nuestra ciudad con la intención de exhibir sus composiciones, nosotros le rendiríamos honores como a un ser divino, maravilloso y arrebatador; pero le diríamos que no solo no existe nadie como él en nuestra comunidad, sino que no está permitido que ninguno viva entre nosotros, tras lo cual lo enviaríamos de vuelta, no sin antes haber vertido mirra sobre su cabeza y haberla coronado de lana. (III, 398a)

Platón tiene un reproche muy sencillo que hacerles a (muchos) poetas, que consiste en acusarlos de decir mentiras acerca de los dioses (mientras escribo, el mundo islámico está revolucionado, de forma más o menos artificial, a causa de unas viñetas que se burlan del Profeta o de su legado, de modo que la idea no me resulta extraña del todo). Según los mitos griegos, y según el propio Homero, los dioses pueden adoptar diferentes formas. Es una banda bastante violenta: Zeus, el más importante de todos, tiene tendencia a la violación y a lo que nosotros llamaríamos pedofilia, y engaña constantemente a su esposa Hera. Los dioses conspiran e interfieren en los planes respectivos, engañan a los demás y son engañados por ellos, víctimas de pasiones humanas como la lujuria, la furia, los celos y las envidias, y en general parecen vivir de forma muy parecida a como viven las personas. Platón se sor-

prende ante esto por dos motivos. Primero, porque los poetas nos dicen que los dioses son imperfectos. Y segundo, y tal vez más importante, porque nos dicen que son mudables.

Platón trata por primera vez aquí un asunto que ocupará un lugar central más adelante: si la naturaleza divina es perfecta, no puede ser alterada por ninguna agencia exterior. Del mismo modo, no puede cambiarse a sí misma si no es para peor. (Platón no considera la posibilidad de que Dios cambie de un estado perfecto a otro igual de perfecto. Piensa lo perfecto como algo único, sin equivalentes.)

Es imposible, pues, que Dios quiera cambiar. Antes bien, siendo la naturaleza divina la más perfecta y excelente que puede haber, permanece invariable y simplemente en la forma que le es propia. (II, 381c)

Encontramos aquí el importante principio de que todo cuanto es verdaderamente bueno es inmutable. Por el momento nos limitamos a mencionarlo, aunque tendrá consecuencias incalculables, incluida la profunda y oscura teoría del conocimiento de los libros centrales.

Platón vuelve al tema de la expulsión de los artistas en el último libro de *La república*, en el que puede complementar su argumento con el material de los libros centrales. En este punto del libro, su atención está centrada todavía en la mutabilidad de la representación artística. El poeta no solo presenta unos dioses cambiantes, sino que posee la capacidad de presentar a personajes distintos con ideas distintas y la capacidad de retratarlos en representaciones dramáticas. El arte es móvil y las representaciones, mudables y cambiantes. El arte es libre e incontrolable. La principal objeción que plantea Platón a todo esto es el ya tratado «principio de

especialización»: el principio según el cual cada persona sirve para una sola cosa. En consecuencia, una persona buena expresa pensamientos buenos, y no puede estar capacitada para expresar los pensamientos de una mala persona.

Es probable que hoy en día esta idea les suene absurda a muchas personas. No podemos inferir nada sobre el carácter del actor a partir de su interpretación del personaje de Yago o de Hamlet, ni sobre el carácter de Shakespeare a partir de las palabras que pone en sus bocas. Por más que mantengamos un cierto compromiso con el principio de especialización en el terreno profesional, no nos sorprende que un zapatero pueda interpretar el papel de un granjero en una representación teatral de aficionados. Lo que nos sorprendería sería más bien que no pudiera hacerlo.

Para Platón, sin embargo, no deja de haber algo siniestro en todo esto, en el mismo sentido en que podríamos decir que el teatro es mágico si diéramos a esta palabra todo su inquietante peso. Tal vez la posición platónica no se fundamenta tanto en un principio de especialización como en un principio de pureza: una visión monolítica de la integridad de la persona, que considera incompatible una integridad pura y no corrompida aún con la capacidad temporal de interpretar o expresar algo que no sea su naturaleza propia. Tampoco es una idea tan extraña para nosotros como podría parecer al principio. Después de todo, hay algo misterioso en la capacidad de meterse en la mente de otros, y tal vez haya un atisbo de verdad en el principio de pureza, suficiente al menos para que todos comprendamos el comentario del actor cómico W. C. Fields: «Muéstrame a una gran actriz y habrás visto al diablo». Con todo, la idea de que el teatro es tan malo para los actores que la comunidad debería renunciar a los placeres que proporciona, debió de parecerles más que extravagante a los lectores de Platón, igual que nos lo parece a nosotros.

Tal vez simpaticemos algo más con Platón si alteramos un poco la idea y, en lugar de preguntarnos si los artistas deberían ser expulsados, nos preguntamos si es necesario prohibir el arte dramático a la élite. Un peligro que Platón temía especialmente era «que los guardianes de la ciudad y de las leyes ignoren su esencia y solo la finjan» (421a; en otras traducciones se lee simplemente que parezcan ser guardianes pero no lo sean en realidad). En este caso muchos sentiremos un escalofrío de reconocimiento. Todos podemos señalar a guardianes fingidos y compartir la idea platónica de que pueden destruir la comunidad. Cualquier cosa que incite al fingimiento en la vida pública, o que enseñe a fingir a aquellos que toman parte en ella, supone una amenaza. En este terreno aspiramos a la pureza. Pero también en este caso lo que nos preocupa no es tanto la capacidad interpretativa como la insinceridad. La primera solo es un problema en la medida en que oculte la segunda.

Antes de reírnos de Platón, tal vez deberíamos reflexionar también sobre nuestra propia forma de consumir el arte. El estadounidense medio de dieciocho años, según se dice, ha visto unos dieciocho mil asesinatos por televisión. Es casi imposible encontrar una respuesta unánime en el terreno de la ciencia social, pero hay buenas razones para pensar que esta dieta no solo desestabiliza a los jóvenes, sino que los vuelve más temerosos (y, por cierto, también más estúpidos). Las representaciones dramáticas nos ofrecen modelos que podemos seguir, y hasta qué punto puedan hacerlo los niños o los mayores es ya una cuestión empírica. Los estudios parecen diferir en esta cuestión y no cabe duda de que el contagio variará en función de muchos factores, pero cuesta creer que no existe.¹ Tal vez Platón tenga razón y nuestras mentes funcionen por imitación, en cuyo caso las acciones y la personalidad de otras personas serán también contagiosas.² No es-

tamos en ninguna posición de sabiduría o de éxito social que nos permita darle lecciones a Platón acerca de cómo debemos alimentar la mente de las personas. Si Platón estuviera hablando de la expulsión de los ejecutivos de la industria del entretenimiento en lugar de los poetas, seguramente encontraría un público mejor dispuesto.

Estamos mucho más inclinados a preocuparnos por si las malas influencias pueden tener un efecto perjudicial sobre las personas, que a esperar que una dieta exclusiva de buenas influencias pueda tener uno positivo. Sin embargo, los estados totalitarios han tratado siempre de controlar el imaginario de sus súbditos por medio de la censura y de la promoción de un arte «oficial» que no muestre nada que no sea el trabajo virtuoso del proletariado o la feliz unidad del pueblo en la utopía oportuna. Esta clase de arte tiende a parecernos mediocre y la ambición subyacente, bastante risible, pero viviendo como vivimos en un mundo de fanatismo delirante e incivismo generalizado, incluso los liberales podrían preguntarse si la libertad no comienza a caer en el libertinaje y si no hemos ido demasiado lejos.

En otros diálogos, sobre todo el *Fedro* y el *Ión*, Platón asocia la inspiración artística a la locura divina: «Los poemas bellos no son humanos, ni siquiera obra de seres humanos, sino de los dioses».³ La idea resulta a primera vista halagadora para el poeta, y se convirtió en uno de los lemas del romanticismo. Está en la base de la *Defensa de la poesía* de Shelley, donde la inspiración divina sustituye a la razón como medida del ascenso del alma, recogiendo la herencia de siglos de apropiación cristiana de Platón al equiparar la inspiración que es la meta del ascenso a la unión mística con Dios. Pero, tal como veremos con detalle más adelante, este planteamiento no vale para *La república*, en la que no existe ya esta ambivalencia. La locura divina de *Ión*, que afecta tanto al orador

como al rapsoda, es explícitamente contrastada con el conocimiento, auténtico resultado del drama platónico del ascenso; de hecho, el diálogo termina con una nota irónica al mostrarnos a un Ión que se congratula de estar inspirado sin preocuparse demasiado del hecho probado por Sócrates de que no tiene ni idea de lo que está diciendo. En *La república*, el objetivo del ascenso del alma es sin ambigüedad alguna el conocimiento, no el éxtasis.

Podríamos considerar incluso que Platón se pone en este caso del lado de la comunidad basada en la realidad. Es posible que «dejarse arrastrar» sea un estado divino en algún sentido, pero no es el estado de alguien que reconoce las cosas tal como son, o que merezca nuestra confianza o nuestro compromiso. Solo tenemos que pensar en la interminable lista de males causados a la humanidad por los oradores, los líderes carismáticos y los visionarios de todo pelaje para compartir la desconfianza de Platón. Tal vez los políticos sean todos malos, pero los políticos visionarios rodeados de un halo de virtud sagrada son los peores.

Es posible que cambiemos también de actitud hacia la expulsión de los artistas si volvemos a la idea de que el Estado bien ordenado sirve aquí como modelo del alma bien ordenada. Tal vez una mente bien ordenada no sea capaz de tomar parte en los actos de los pecadores. En un pasaje conmovedor hacia el final de *Otelo* (acto IV, escena 3), Desdémona le pregunta a la más mundana Emilia si realmente puede haber mujeres capaces de engañar a sus maridos, pues su pureza es tan completa que le cuesta imaginar que pueda ser así. Si la analogía fuera entre la presencia de representaciones artísticas en el Estado y la presencia de representaciones vívidas en el espíritu, entonces Desdémona sería un ejemplo del ideal de Platón. En otras palabras, podría decir verdaderamente que «la idea no me ha pasado nunca por la cabeza». Ciertamente, su pureza tiene algo de inhumano. Tal vez nos sen-

tiríamos inclinados a reírnos ante la idea de que pueda existir alguien como ella, siendo la naturaleza humana como es. Pero esto no tiene por qué importarle a Platón: está hablando de un ideal de pureza, no de la naturaleza humana caída que vemos a nuestro alrededor. Está hablando de una especie de santidad.

Es preciso, pues, educar a la élite de acuerdo con una dieta unidimensional y solo ponerla en contacto con cosas buenas. La élite debe ser inocente de todo mal, y eso incluye ser inocente de las representaciones de los mismos. Ninguna expansión de su imaginación en esta dirección aporta nada positivo. Esta idea puede sonar extraña hoy, por un motivo que va asociado a la ausencia de la empatía en la concepción platónica de las virtudes. Podríamos pensar que, por muy santa que sea la inocencia de Desdémona, una amable introducción a las realidades del mundo, como la que podrían proporcionar el drama y la ficción, sería una mejora para ella. Le permitiría entender y empatizar con un espectro más amplio de experiencias humanas (y también entender qué es lo que le ocurre a su marido a tiempo para evitar la catástrofe). Si la élite gobernante de Platón estuviera educada de modo que literalmente no pudiera concebir la cobardía, la deslealtad, la codicia, los celos y todo el abanico de disposiciones humanas, es difícil imaginar de qué modo podrían ser buenos gobernantes.

Todo esto revela una división fundamental entre la estética clásica y la cosmovisión romántica. El clasicismo insiste en una completa separación entre el bien y el mal, la belleza y la fealdad, la luz y la oscuridad, la razón y la pasión. La persona buena está del lado de lo primero, y tiene tan poco contacto como puede con lo segundo. En cambio, y dentro del espíritu byroniano, el héroe romántico lo experimenta todo. Está familiarizado con el crimen, la pasión y la oscuridad. El cristianismo es ambivalente en esta cuestión. Por un lado mantiene un ideal de pureza,

pero a través del mito de la caída insiste en la doble naturaleza del hombre, y el romanticismo lo sigue en este punto. La razón moral por la que Dios viene al mundo según el cristianismo es para compartir la debilidad humana: justo la razón por la que la encarnación platónica del ideal, ya sea en términos políticos o morales, debe mantenerse al margen de él.⁴ Es muy difícil para nosotros entender en qué sentido pueden ser humanos los guardianes si se mantienen al margen del mundo, y no digamos ya modelos ideales de humanidad.

La preocupación de *La república* por la educación de la élite se traduce en una serie de discusiones más bien tediosas acerca de qué clase de música debería estarles permitida y qué clase de dieta. No deberían concentrarse exclusivamente en deportes físicos o se volverían brutales. La élite debería evitar la hipocondría y confinar sus audiciones a algo más parecido a las bandas militares. Los detalles tienen escaso interés, pero en todos los casos aparece el mismo principio de pureza. Es mejor no estar contaminado por lo malo. La proporción, el orden y la justicia deben permear toda su experiencia (424e). Esto no significa, sin embargo, que el Estado deba legislar todos los detalles de su comportamiento. El orden fluye naturalmente de una educación adecuada, pura y no contaminada. Uno de los aspectos más atractivos de *La república* es que Platón insiste en la supremacía de la educación sobre la ley. Si una sociedad se ve obligada a promulgar leyes contra el comportamiento antisocial de amplios sectores de la juventud (que es la actual estrategia del gobierno británico para mejorar su conducta), es que ya ha perdido la batalla.

El reto de Glaucón

¿Y no diremos ... que la justicia, y lo que vuelve justa la ciudad, consiste en que la actuación de estas tres clases, los negociantes, los auxiliares y los guardianes, se mantiene en los límites de su función dentro de la ciudad y no los traspasa? (IV, 434c)

La élite gobernante es responsable de la felicidad de la ciudad. Platón es muy realista en su visión de las causas del disentimiento y de la fragmentación en las comunidades, y atribuye un lugar central a las diferencias de riqueza y de realización sexual. De ahí el comunismo espartano que caracteriza a las vidas de los guardianes. El principio de especialización exige que nada los distraiga de su dedicación exclusiva al bien de la sociedad, y como nada distrae más que la preocupación por los bienes o por el sexo, es preciso eliminarlos. En consecuencia, no se permite a los guardianes tener propiedades, y sus relaciones sexuales toman una forma perfectamente clínica, que no deja espacio para la pasión privada ni para el afán de posesión privado. También aquí encontramos un estrecho paralelismo entre esta idea y el posterior ideal cristiano de santidad, solo que Platón asume con mayor realismo que este celibato no está al alcance de todos, ni siquiera dentro de la élite.

Cuando la élite gobernante recibe una educación adecuada, el colectivo experimenta ciertas mejoras, al menos mientras aquella se mantenga en el gobierno. Los miembros de dicha élite encarnan la sabiduría genuina. También son garantía de coraje, pues

para Platón el coraje es una manifestación de la sabiduría, pues consiste en «la conservación de la opinión, inculcada por la ley a través de la educación, acerca de cuáles son las cosas y las clases de cosas que son dignas de temer» (IV, 429c). Su gobierno equivale a la autodisciplina, al control de lo inferior por lo superior, lo que significa también el dominio del placer y del deseo. Finalmente, la moral del Estado consiste en este orden y esta disciplina, que encarna el principio de que todo el mundo debe mantenerse en su lugar, el principio de especialización.

Esta última idea y la forma que tiene Platón de introducirla irritaron de un modo especial a sir Karl Popper. Platón solo la revela después de una preparación dramática más bien tediosa por parte de Sócrates, en la que este se presenta como un cazador que se halla inicialmente intimidado por su presa, luego consigue vislumbrarla en su huida y al fin cae triunfalmente sobre ella (IV, 432c y 434c). Popper ve en todo esto una perversa artimaña literaria ideada para hacer pensar al lector que Glaucón ya se encarga de controlar a Sócrates y que, por lo tanto, no tiene por qué mantenerse en guardia. «No puedo interpretarlo sino como el intento —que resultó ser muy exitoso— de embotar las facultades críticas del lector y distraer magistralmente su atención de la pobreza intelectual de este diálogo con una exhibición de fuegos artificiales verbales.»¹ Es posible que la desconfianza de Popper esté justificada hasta cierto punto, pero es igualmente posible que Platón tenga otras razones para presentar al filósofo como una especie de cazador. Platón es muy consciente de que algunas personas tenderán a ver al filósofo como un pusilánime (V, 549e-550b), por lo que difícilmente puede considerarse accidental que describa la investigación filosófica en términos que sugieren valor y destreza.²

La idea de que la clave de la moral sea el principio de especialización, ya sea a nivel individual o colectivo, dista mucho cierta-

mente de resultar atractiva. En su aplicación política parece, igual que le pareció a Popper, poco más que un principio ideado para impedir a la mayor parte de la población tener alguna voz en el gobierno. Es evidente que Platón no ve nada específicamente valioso en el hecho de que las personas tengan voz en sus asuntos, o en el hecho de que puedan manifestar su desacuerdo incluso frente a aquellos que saben más que ellos. Sí le importa, por supuesto, que la élite gobernante sepa efectivamente más que los zapateros y demás (aunque no está claro cómo se supone que va a entenderlo así la plebe). Pero incluso en este caso, nosotros valoramos más la individualidad. La tiranía de los que saben no deja de ser una tiranía. Es posible que los padres con hijos adolescentes sepan realmente más que estos acerca de cuáles son sus verdaderos intereses. Pero no se sigue de ello, y no es verdad, que la mejor forma de regular la familia sea negarle al adolescente todo espacio de experimentación y toda capacidad de decisión sobre su vida. Cometer nuestros propios errores tiene valor por sí mismo, lo cual es a su vez un corolario del valor que atribuimos a la libertad y a la individualidad, estrechamente asociado, por supuesto, al valor que ya habíamos atribuido antes al pensamiento propio, encarnado en el Sócrates liberal de otros diálogos.

En este punto, la mejor defensa de *La república* es insistir en que las tesis políticas solo valen en la medida en que encajan en una analogía con la persona moral. Existe una justificación textual para esta defensa, pues Sócrates recurre inmediatamente al individuo para comprobar si se mantiene la correspondencia:

Lo que hemos de hacer ahora es trasladar al individuo lo que hemos descubierto en la ciudad. Si hay conformidad, todo será correcto; pero si en el individuo descubrimos algo distinto, volveremos a la ciudad para comprobar el nuevo resultado. Con suerte, el

roce de la comparación entre los dos casos hará que brille la justicia como fuego de enjutos, y al hacerse visible, podremos afirmarla mejor en nosotros mismos. (IV, 434e-435a)

Así pues, ¿cómo resiste la idea si la confinamos al individuo?

La analogía funciona supuestamente a partir de la correspondencia de la élite gobernante con la razón, de los auxiliares o el ejército con la parte «irascible» de la persona, y de los artesanos con los apetitos y las pasiones particulares (los ejemplos preferidos de Platón son la lujuria, el hambre y la sed). El principio en virtud del cual el individuo se divide en estas «partes» está lejos de ser evidente, y Platón se toma su tiempo para exponerlo. Su punto de partida básico es la posibilidad de conflicto en el individuo: por ejemplo, entre el sereno interés y el apetito desbocado, o entre el disgusto y la curiosidad (IV, 439e). En cuanto surge la posibilidad de un conflicto, la estrategia consiste en concebir las partes en este conflicto «como si fueran cosas distintas» (IV, 440a). Y ciertamente parece una maniobra inevitable, pues el conflicto no puede representarse sino a partir de la proyección de ciertos rasgos: el pudor frente al deseo, la templanza frente a la codicia, la prudencia frente al placer. Se trata de la misma línea de razonamiento que Freud llevaría más tarde al extremo cuando interpretó la presencia simultánea de impulsos contradictorios en la persona como un indicio de que existe toda una mente inconsciente, un conjunto de deseos y creencias con una coherencia propia que se mantienen ocultos para el sujeto. Platón no necesita llegar a tales extremos; le basta con agrupar los deseos y las tendencias del individuo de acuerdo con la tríada de la razón, la «irascibilidad» y el deseo.³

El hombre irascible

¿Por qué un trío? A primera vista parecería que basta con la razón y el deseo. La mayoría de los intentos modernos de representar el comportamiento lo hacen así, y suponen que el deseo o las preferencias determinan nuestros objetivos, mientras que la razón determina nuestra percepción de lo que nos rodea y, en consecuencia, nuestra capacidad de satisfacer nuestros deseos. Dentro de este cuadro, la «razón» está lejos de ser soberana. Según las famosas palabras de David Hume:

No nos expresamos de forma estricta ni filosófica cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es y debe ser únicamente la esclava de las pasiones, y en ningún caso puede aspirar a otra tarea que servir las y obedecerlas.¹

De acuerdo con este modelo, lo que erróneamente llamamos la batalla entre la razón y la pasión es en realidad una batalla entre dos pasiones bien distintas, el sereno deseo de una buena reputación frente al encendido deseo de venganza o el estremecimiento de la lujuria. Y tampoco cabe criticar propiamente los deseos por no ser «razonables», como no sea en el sentido de que se fundamentan en creencias erróneas, o bien que coinciden con creencias erróneas acerca de lo que requiere su

satisfacción. En ambos casos, lo no razonable son propiamente hablando las creencias.

El modelo deja mucho espacio, sin embargo, para criticar los deseos o las pasiones por otras razones. Pueden ser imprudentes, excesivos, desviados, inmaduros, dañinos, convencionales y, en general, rechazables por toda clase de motivos. Pueden ser positivamente malvados, resentidos o retorcidos. Según los estoicos y los budistas, lo mejor es tener cuantos menos sea posible. Lo que no pueden ser las pasiones y los deseos es verdaderos o falsos, pues la distinción entre lo verdadero y lo falso pertenece a la provincia de la razón.

Pero no hay por qué adoptar el modelo de Hume: en realidad, es una de las áreas más debatidas de la teoría moral contemporánea. En todo caso, parece señalar una clara ruptura con Platón (y Aristóteles), tal vez buscada deliberadamente por Hume. Pero el modelo de Platón dista mucho también de estar claro. No está claro, por ejemplo, si de acuerdo con este modelo la razón no es en realidad una parte de la pasión, una especie de pasión erótica propia de aquellas personas que se han enamorado de la sabiduría o que se forman ideas correctas de las cosas. El cuadro se complica aún más en siglos posteriores, como resultado de la asociación entre las pasiones y «el cuerpo» en contraste con otras pasiones más sutiles e intelectuales ubicadas en el espíritu, en especial el amor intelectual hacia Dios. Este amor en particular es un fenómeno que no admite ninguna división en una parte intelectual y una parte amorosa, pues eso dejaría abierta la terrible posibilidad, por un lado, de que alguien comprendiera a Dios y lo contemplara con sorna o desprecio, o bien, por otro lado, de que alguien lo amara sin comprender en absoluto su naturaleza. Visto en conjunto, no parece tener demasiado sentido esforzarse en describir la relación que ha tratado de establecer el pensamiento occidental entre la pasión y la razón.

Sea como fuere, Platón tenía otros problemas en la cabeza cuando propuso su modelo tripartito. Su distinción entre la parte «irascible» y el apetito o el deseo, por ejemplo, tiene por objeto señalar diferentes patologías del alma, es decir, diferentes formas de desorden en las personas.²

La «irascibilidad», o *thumos* en la terminología de Platón, es propia de los fieles auxiliares del pastor, los perros pastores. Ellos son el ala militar del gobierno, necesarios para hacer efectivas las resoluciones de la élite. Platón parece tener en mente, al menos en ciertos pasajes, un tipo especial de deseo o pasión asociado al orgullo, la vergüenza, el amor propio o el honor: la clase de «carácter» que impide a la persona comportarse con bajeza, sucumbir a este o aquel deseo. Así es como describe Platón este temperamento en el *Fedro*, 253e, donde la ecuación entre el caballo irascible y la vergüenza es explícita. También es la forma que toma el conflicto interno del infeliz Leoncio, impulsado por una curiosidad casi sexual a mirar unos cadáveres recién ejecutados, pero que siente enfado o disgusto consigo mismo por el hecho de experimentar o ceder a tan vergonzoso deseo (IV, 439e). Hume plantearía aquí la cuestión de si la vergüenza de Leoncio no es en realidad otro deseo más, el deseo de conformarse a la ley de la moda de Locke, por ejemplo, o, en otras palabras, el deseo de ser bien visto por los demás. Aun si no se redujera a eso, podría ser una preocupación surgida de esta misma ley, en la línea del «hombre dentro del pecho» de Adam Smith, que representa las voces de personas externas a uno. O bien podría ser el miedo engendrado por las presiones paternas durante la infancia. En todos estos casos sería mejor una arquitectura que partiera de un simple dualismo entre la razón y el deseo, y dividiera después este último en deseos vinculados al honor, entre ellos la vergüenza, y los demás apetitos, capaces en principio de adoptar una intensidad o

una dirección que los vuelva impúdicos, disipados o caprichosos, más allá de si son buenos o malos en sí.

En realidad, el *thumos* no se reduce a un sentido de la vergüenza. Su emblema es tanto el perro pastor como el león, con el que Platón lo compara explícitamente en el Libro IX (588d). Tiene más que ver con la psicología del guerrero-aristócrata, celoso del honor y deseoso de gloria. El paradigma del hombre irascible, en la época clásica, era el Aquiles de la *Ilíada* homérica, el hombre de acción por antonomasia, la encarnación del honor puntilloso y del heroísmo militar. Al comienzo del libro, el comandante en jefe de las fuerzas griegas, Agamenón, ofende el honor de Aquiles. Sintiendo humillado delante de todo el ejército, Aquiles se aparta de los demás en actitud agraviada, con lo que se vuelve inútil para el ejército griego. Aquiles solo resurge cuando su compañero íntimo, Patroclo, muere a manos de Héctor. Aquiles sabe que si mata a Héctor, él mismo morirá poco tiempo después, y le tiene miedo a la muerte: es un enamorado de la vida. Pero escoge la muerte y la gloria, se lanza al campo de batalla, mata a Héctor, profana su cuerpo y por el camino comete la atrocidad de sacrificar a doce prisioneros troyanos en la pira funeraria de Patroclo. Solo las lágrimas del padre de Héctor, el rey Príamo, logran convencer finalmente a Aquiles para que entregue el cuerpo de Héctor.

Aquiles es problemático, igual que lo son los leones. Es petulante, y es casi tan probable que su ferocidad se dirija contra Agamenón como contra su enemigo, y no le falta mucho para convertirse en uno de ellos; llevado por la furia, comete atrocidades imperdonables. Es intemperado e inmoderado, todas sus acciones son excesivas. Pero tiene atractivo, el atractivo del hombre de acción o el héroe, que lo convierte en un imán para espíritus más débiles: Alejandro Magno lo adoptó deliberadamente como mo-

delo, y la «virilidad» aria era un elemento importante dentro de la ideología nazi. En nuestros días, ningún político democrático se atreve a cuestionar este atractivo. Solo hay que pensar en la mascarada de George W. Bush sobre un portaaviones, o en la elección de un héroe de cartón piedra como gobernador de California, o en la tendencia universal de los políticos británicos a fingir interés por el fútbol. También diría, sin embargo, que es un pequeño indicio de progreso el hecho de que hoy nos suene extraño el comentario que hizo el crítico de arte sir Kenneth Clark en 1964 sobre su predecesor victoriano John Ruskin, de quien dijo que tenía «una pasión femenina por los soldados»: el encanto de estos tiene más posibilidades de funcionar hoy con los miembros inmaduros del sexo masculino que con las chicas.³

En cualquier caso, tanto Clark como posiblemente Ruskin malinterpretaron por completo a Platón en esta materia, al suponer que este también estaba cautivado por el régimen militar de Esparta y lo usaba como modelo de su propia república ideal. Para Platón, sin embargo, alguien como Aquiles estaba lejos de ser un ideal, y su *thumos* le parecía más bien un problema. Platón quiere que la ferocidad y el deseo de gloria estén dominados por fuerzas más serenas. No importa mucho si damos a estas fuerzas el nombre de «razón», deseos civilizados o deseos a largo plazo. Deben incluir cosas como la lealtad, la preocupación por el orden civil o la proporción. Incluso la valoración que hace Aquiles de la muerte es errónea, pues, tal como veremos más adelante, el hombre sabio es insensible a sus terrores.

Aristóteles recogería más tarde, en la *Retórica*, el perfil psicológico del hombre de *thumos* que tanto preocupa a Platón:

... son apasionados y de cólera pronta, incapaces de contener su *thumos*. Por punto de honra no soportan ser tenidos en poco, y se eno-

jan si se consideran víctimas de una injusticia. Y son amantes del honor, pero más aún del triunfo, porque la juventud desea sobresalir, y la victoria es una especie de excelencia ... Y son más bien valerosos, pues están llenos de *thumos* y de esperanza, de manera que lo uno les impide sentir temor, y lo otro tener confianza ... Y eligen antes hacer el bien que lo que les conviene, porque viven más de acuerdo con su carácter que con el cálculo, y el cálculo es de lo útil, la virtud de lo noble ... todo lo hacen en exceso: aman con exceso y odian con exceso y todo lo demás de modo semejante ... Las injusticias las cometen por insolencia y no por maldad.⁴

Platón es consciente del atractivo que posee esta personalidad. De hecho, parte de su preocupación por el efecto pernicioso del teatro y de la poesía tiene que ver con que sea exactamente esta clase de personalidad la que produce mayor satisfacción dramática. Se cuentan más historias sobre hombres de acción que sobre filósofos, y seducen más a los jóvenes de lo que puedan hacerlo jamás los sabios.

En conclusión, Platón está muy lejos de celebrar el ideal de la «virilidad». De hecho, una de las quejas de Friedrich Nietzsche respecto de Platón es el tono pálido y enfermizo de su filosofía, que se opone activamente a la «voluntad de poder», la lucha por el dominio, la voluntad de vivir en sí misma.⁵ Pero la posición de Nietzsche era una simplificación en este caso, porque Platón no se opone a la presencia de *thumos* en el alma. Quiere que esté presente, pero quiere también que esté debidamente controlado. En particular, quiere que reformulemos la idea que tenemos de la valentía para separarla de la pura voluntad de poder, del espíritu marcial y del deseo de gloria militar. El valor no es una disposición arrogante a dejarse llevar por la ira, sino algo más parecido a la firmeza y la fortaleza que exhibe Sócrates, un rasgo que exige,

por encima de todo, una lúcida comprensión de la situación y de lo que esta exige. Tal vez el indicio más notable de todo esto sea la celebrada igualdad de género de *La república*. Mujeres y hombres por igual pueden integrarse en la élite gobernante. Traducido al alma bien ordenada, esto significa que la virtud femenina es idéntica a la virtud masculina, lo cual abre ya una brecha entre la virtud y la «virilidad».

La especialización

No hay, pues, nada más pernicioso para la ciudad que el entrometimiento mutuo de estas tres clases o el cambio de papeles entre ellas, y nada podría calificarse con más razón de «crimen». (IV, 434b)

El principio de especialización es la base de la moral en el Estado de Platón. El Estado bien ordenado requiere que los gobernantes gobiernen, que los auxiliares cumplan con sus deberes militares y policiales, y que las clases productivas perseveren en los trabajos que tienen asignados. Es un sistema de castas, y las castas están petrificadas. Platón no manifiesta sino un cáustico desprecio aristocrático hacia cualquier intento de salir de la propia casta. No permitiría ninguna educación para los trabajadores, ninguna universidad abierta, ninguna oferta permanente de oportunidades de progreso personal. La condena a «actividades comerciales ordinarias» es para toda la vida. No hay fianza. Igual que les sucedería a otros aristócratas a lo largo de toda la historia, si hay algo que Platón no puede soportar es un nuevo rico, un advenedizo.

A nosotros no nos gustan los sistemas de castas, y nos rebelamos contra ellos en nombre de varios valores: el individualismo, el humanitarismo, la libertad, la igualdad. Este es, pues, uno de los puntos en que los platónicos harán mejor en refugiarse detrás del argumento de la analogía, que consiste en usar el Estado para iluminar la naturaleza del individuo bien ordenado. Tal vez aque-

llo que nos parece antiliberal acerca del Estado que propone Platón, en un sentido pernicioso, pertenezca a la parte negativa de la analogía, y se vuelva inofensivo o incluso iluminador cuando pensemos en el alma bien ordenada. En términos políticos, lo que defiende Platón es la sumisión del individuo a la colectividad, la esencia misma del totalitarismo. Pero en términos individuales, tal vez defienda simplemente que la armonía psicológica del individuo es un valor que pasa por delante de cualquier desarrollo asimétrico de una parte a expensas de las demás: una irascibilidad excesiva o una concupiscencia desenfrenada, por ejemplo. En este caso no cabe calificar el argumento de totalitario, pues no hay duda de que es inofensivo insistir en que el objetivo es el bienestar de la totalidad, el agente considerado en función del conjunto de sus aspectos mentales. Aunque, si fuera así, los resultados se habrían alcanzado a pesar de la comparación entre el Estado y el alma, más que gracias a ella. El Estado no es tanto una magnificación del alma como una guía imperfecta y poco fiable para lograr lo que queríamos de ella.

Pero ¿funciona en todos los casos la analogía? Ciertamente, tiene sus puntos débiles. Para empezar, es cierto que podemos imaginar con facilidad una personalidad desordenada, pero es casi imposible imaginar una personalidad en la cual los deseos no realicen su función. Podemos imaginar que una persona cualificada para trabajar como zapatero descarte esa opción para convertirse en un soldado mediocre. Pero no tiene ningún sentido que la sed trate de «usurpar» las tareas de la vergüenza, o que la lujuria usurpe la función del deseo de aprender más sobre astronomía. La sed es sed y la lujuria es lujuria. El desorden surge en el Estado cuando los individuos tratan de evadirse de la función para la que están mejor preparados. Pero los deseos se definen por sus objetos, y no pueden adoptar en sí mismos diferentes roles (aunque, ciertamente, pueden ser reprimidos y sustituidos por otros deseos).

Cuando Platón explica mejor lo que quiere decir, vemos que no le preocupa que los deseos cambien de objeto, sino que traten «de arrogarse una autoridad que no les pertenece» (IV, 442b). Parece, pues, que la moral individual se equipara prácticamente al autocontrol o al autodomínio, un elemento ciertamente básico en el pensamiento de Platón. Tal vez todo cuanto pretenda decirnos con su elaborada analogía sea que está a favor de la templanza y en contra de los caprichos y los excesos. De acuerdo, podríamos decir, pero ¿teníamos que pasar por todo este embrollo para llegar a eso?

Sea como fuere, parece extraño que Platón equipare sin más la moral con el autocontrol. Después de todo, hay malvados fríos y serenos. Los enviados atenienses de Tucídides parecían tener un perfecto control de sí mismos. No echaban espuma por la boca, ni mordían a nadie, ni les rechinaban los dientes, tal vez ni siquiera levantaron la voz. No tenían por qué hacerlo. Disfrutaban de lo que para ellos era un perfecto control racional de las pasiones, traducido aquí en una comprensión fría y calculada de los intereses de Atenas. Parece, pues, que Trasímaco puede asentir sin problemas a todo cuanto se ha dicho hasta ahora. No tenemos por qué presentarlo como un defensor de los excesos o del *thumos* militar, ni como una persona de apetitos desordenados.

El problema tiene que ver aquí con aquello que queda incluido bajo el paraguas de la razón. Si queremos conservar la analogía con la élite política gobernante, la razón debería poseer al menos un deseo propio: el interés por el bienestar del conjunto, que en este caso significa el individuo en su conjunto. Pero eso plantea la cuestión de por qué deberíamos considerar razonable este interés y ningún otro. En opinión de muchas personas, la ética consiste en gran medida en introducir un poco de altruismo o de genuino interés por los demás entre las fuerzas domi-

nantes del egoísmo o el interés por el propio bienestar. Esta es de hecho la idea alrededor de la cual se organiza toda la materia en muchos textos, incluido el magistral *Method of Ethics* («Método de ética») de Henry Sidgwick, un filósofo de Cambridge del siglo XIX.¹ Parece prepotente, cuando menos, convertir en invisible simplemente la preocupación por los demás, o tal vez degradarla a un mero apetito, que deberá ser dominado desde el principio por el puro interés propio. Pero eso es justamente lo que sucederá si confinamos el interés de la razón al bienestar propio. Llegaremos al horrible resultado de que el altruismo genuino no es ni siquiera deseable, sino que representa una fractura del alma, un momento en el que una pasión como la empatía escapa al gobierno de la razón. Y esto es justamente lo que no debe ocurrir en un alma bien ordenada.

Este problema no se resuelve simplemente dejando todos los deseos e intereses fuera del dominio de la razón. La razón necesita algún tipo de interés propio. Limpia de todo deseo, queda también desprovista de todo propósito futuro, y entonces, ¿qué la cualifica para gobernar los deseos, para empujarlos en una u otra dirección, o bien para reprimirlos o promoverlos en alguna medida? Así concebida, la razón no es más de lo que Hume dijo que era, una mera esclava de las pasiones, capaz de proponer verdades que nos guíen en la persecución de sus deseos, pero incapaz de sacar fuerzas propias para oponerse a cualquier pasión que podamos tener.

Tal vez, pues, sería mejor ir en dirección contraria e incluir en el dominio de la razón no solo el egoísmo, sino también cierto interés en el bienestar de otros. Los enviados atenienses ya no son paradigmas de la actuación racional. En la medida en que son inmunes a toda preocupación por los melianos, han amputado parte de su yo racional, y por lo tanto su alma no puede considerarse justa ni bien ordenada.

Pero, aunque podamos decir esto, no queda claro que podamos hacérselo decir a *La república*, y cabe sospechar que no es así. Seguimos sin tener razón alguna para pensar que tener un alma bien ordenada habría de acercarnos en lo más mínimo a adoptar una perspectiva compartida con los demás, la clase de tendencia a tomar en consideración las necesidades o las reclamaciones ajenas de la que tan manifiestamente carecían los enviados atenienses. No sabemos por qué el hecho de mantener una actitud puramente egoísta habría de minar su felicidad o su realización personal. No sabemos por qué la voluntad de ser «razonables» había de hacerles traicionar los mejores intereses de Atenas o renunciar a ellos. En otras palabras, estrechar la conexión entre el alma bien ordenada y el alma feliz podría parecer a primera vista un paso en la dirección correcta para responder al reto de Glaucón. Pero el buen ordenamiento del alma es solo una estructura diseñada para la armonía del alma propia, y es potencialmente compatible con la indiferencia hacia los demás. Y en este caso Trasímaco, los enviados atenienses, los neoconservadores y los demás representantes de la *Realpolitik* no se habrían quedado sin argumentos o recibido siquiera una respuesta propiamente dicha.

Incluso los platónicos más incondicionales se han echado atrás en este punto. Así, el gran intelectual victoriano George Grote pensaba que el intento platónico de hacer derivar la virtud de la justicia, que consiste básicamente en la virtud de equilibrar los intereses propios con los intereses de los demás, del objetivo básicamente egoísta o prudencial de preservar la armonía de la propia alma, era como buscar la cuadratura del círculo. Sería como demostrar que alguien preocupado por su salud está por la misma razón preocupado por la salud de todos los demás, o lo estaría al menos si fuera racional. Simplemente no encaja.²

Conocimiento y creencia

—A menos que los filósofos reinen en los estados —proseguí—, o que cuantos ahora se llaman reyes y soberanos practiquen seriamente la filosofía, en otras palabras, a menos que la filosofía y el poder político vengan a coincidir ... no puede haber, amigo Glaucón, tregua para los males de los estados, ni tampoco para los del género humano... (V, 473d)

Platón avanza la idea de que en el Estado bien ordenado la élite gobernante debe estar compuesta por filósofos, a sabiendas de que causará cierta sorpresa. Antes de ver por qué, vale la pena señalar algunos significados moderadamente inocuos que puede tener esta idea. Después de todo, no es tan radical sugerir que las personas dotadas de los conocimientos apropiados serán líderes mejores. Un guía que conozca el terreno es mejor que uno que nunca haya puesto un pie en él. Un capitán que sepa navegar es mejor que uno que no sepa. Cualquier analogía que se proponga entre el arte de gobernar y otras artes basta para sugerir que las cosas irán mejor si la élite gobernante sabe cómo hacer su trabajo.

Por supuesto, «saber cómo hacer su trabajo» en el caso del gobierno de un Estado implica tener conocimientos y capacidades muy diversos: ser capaz de comprender las motivaciones de la gente, saber prever el resultado de ciertas decisiones, tener la imaginación suficiente para generar estrategias adecuadas para toda clase de problemas, etc. Nosotros tendemos de manera natural a

pensar en términos de un equipo de expertos: economistas, estrategas, planificadores, personas sensibles a las reacciones de otras culturas, etc. No tiene nada de radical sostener que los gobiernos deben estar informados si pretenden hacer mínimamente bien su trabajo. En esta versión moderada, Platón ha seguido ocupando un lugar importante en la ideología del mundo moderno. La educación de los empleados públicos que integran el *establishment* era una preocupación típicamente victoriana, y al menos en Gran Bretaña era remitida explícitamente al modelo de *La república*.¹

Los expertos, sin embargo, tienen que someter sus evaluaciones a los encargados de tomar la decisión final. A un gobernante se le puede informar de que está en condiciones de ir a la guerra, de que posee los recursos humanos necesarios para ello y de que los problemas técnicos no son insuperables, pero todavía debe juzgar si hay que hacerlo o no. En este punto, como también veía Platón, la analogía entre el gobierno y otras artes comienza a hacer aguas. El guía de montaña o el capitán de barco, igual que el zapatero o cualquier otro productor, trabaja con fines razonablemente fijados: encontrar el camino, completar el viaje de forma rápida y segura, etc. Pero cuando se trata de juzgar si debemos hacer algo o no, los fines no están fijados. Si buscamos un cierto resultado, el modo de lograrlo será uno, pero si buscamos otro habrá que hacer otra cosa, y el problema puede consistir precisamente en saber cuál elegir. Si queremos conquistas, tal vez haya que ir a la guerra. Si valoramos más la seguridad de nuestro pueblo, tal vez no. El gobernante tiene que elegir entre ambos. Tiene que ordenar una pluralidad de bienes posibles.

De acuerdo con el esquema humeano de la razón y la pasión que veíamos antes, hay un punto en que la razón se queda muda. Su función como esclava de las pasiones consiste en presentar la situación en toda su complejidad. Esta presentación puede con-

sistir en lo que los filósofos llaman «condicionales»: si queremos este resultado, esa es la forma de alcanzarlo, o ese es el riesgo que corremos. Pero no puede decirnos si debemos querer ese resultado, o hasta qué punto debemos evitar ese riesgo. Sobre tales cuestiones permanece en silencio, y son las pasiones las que luchan por dominar el alma del gobernante, en otras palabras, por ganar ascendiente sobre la decisión. Lo que hagamos finalmente depende de cuáles sean nuestros deseos, y aunque ciertamente podemos criticar unos deseos a partir de otros, la red global de nuestros deseos es independiente de la razón. Para Platón esto no es cierto. En su opinión, existe una respuesta que, o bien establece directamente un orden de prioridad entre las alternativas o, en el peor de los casos, dice que varias empatan en el primer lugar, en cuyo caso da igual cuál escojamos. Pero siempre que haya una respuesta, un ejercicio suficiente de sabiduría o de conocimiento permitirá al gobernante encontrarla y controlar sus pasiones para que se convierta en la más atractiva para él, en su opción preferida. Desde la perspectiva de Hume, podemos decir que el gobernante tomó una sabia decisión o demostró que sabía lo que había que hacer, pero no podemos dar a estas palabras el mismo significado que les daba Platón. Sería un cumplido que le hacemos al gobernante porque compartimos sus prioridades o su tipo de miedos y deseos. No indicaría, en cambio, que el gobernante ha tomado una decisión conforme a la verdad o a la razón, precisamente porque la verdad y la razón no dicen nada sobre los fines últimos.

Platón no piensa del mismo modo. El auriga controla los caballos de la pasión y la voluntad; el gobernante controla el brazo militar y el popular de su Estado. Pero para lograrlo debe saber primero qué es mejor hacer. Y esto plantea a su vez el problema de cómo obtiene y ejerce el gobernante su sabiduría y su conocimiento. La discusión se traslada a esta cuestión, y Platón deja cla-

ro rápidamente que tiene en mente algo mucho más radical que una buena educación para los empleados públicos. Llegamos aquí a la «filosofía perenne», y pasamos del Platón más mesurado al Platón más radical.

El argumento crucial se desarrolla entre V, 474d y el final del Libro V, 480a. En resumen, Sócrates comienza por obtener el acuerdo de que el filósofo desea todo el conocimiento y no solo una parte (por decirlo así, el conocimiento de esta o aquella materia en particular). Por otro lado, es crucial admitir que el filósofo no es un mero aficionado a los espectáculos o a las audiciones, que se contente con coleccionar imágenes y sonidos diversos. El filósofo comprende lo que ve. Es capaz de ir bajo la superficie de las cosas. Es capaz de discriminar y distinguir lo común o esencial, y en especial lo común o esencial a la pluralidad de cosas particulares que son buenas o bellas. Los meros aficionados a los espectáculos o a las audiciones se quedan en la superficie. Son constitutivamente incapaces de ir más allá de las cosas particulares, de apreciar su esencia común.

El argumento se dirige luego a demostrar que los aficionados a los espectáculos y a las audiciones viven en un mundo de sueños, mientras que el filósofo, que posee la capacidad de ver la belleza y la bondad en sí mismas, vive en el mundo real. Otra forma equivalente de plantearlo, según Platón, es decir que el filósofo posee el conocimiento, mientras que los demás solo tienen creencias. Por supuesto, no es fácil convencer a estos últimos de que esto es así, como tampoco de que su estado de salud es peor en general que el de la persona sabia. Así son las cosas: siempre resulta difícil persuadir a aquellos que viven en la oscuridad de que les falta algo. Pero debemos admitir que el conocimiento y la creencia son facultades o capacidades distintas, pues el conocimiento es infalible y la creencia no. Y tratándose de dos facultades

des distintas, poseen también diferentes dominios o esferas de aplicación. El dominio propio del conocimiento es la realidad, mientras que la creencia habrá de tener un dominio distinto, no del todo real, pues lo real está reservado para el conocimiento. Deberá tratarse de algo real a medias, un objeto inferior. Su irrealidad no puede ser total, pues eso corresponde al dominio de lo incomprensible. La creencia debe tener un objeto intermedio.

Así pues, para descubrir cuál es este objeto inferior, habremos de preguntar a los aficionados a los espectáculos y a las audiciones. La pregunta podría ser:

¿Hay alguna cosa bella, en este cúmulo de cosas bellas, que no vaya a resultar fea? ¿Hay algún acto moral que no vaya a resultar inmoral? ¿Hay algún acto justo que no vaya a resultar injusto? (V, 479a)

La respuesta, sorprendentemente, resulta ser que no. Cualquier miembro de una pluralidad «no es ni deja de ser lo que decimos que es». Hemos localizado, pues, el dominio propio de la creencia. Es el «cúmulo de cosas» que las masas consideran convencionalmente esto o aquello, por ejemplo bello. La belleza de estas cosas, por así decirlo, oscila entre la realidad y la irrealidad, pues verdaderamente no son más bellas que feas, no son más buenas que malas. Solo el filósofo, capaz de ver la belleza o la bondad en sí mismas «en su naturaleza permanente e inmutable», puede aspirar al conocimiento y estar, por lo tanto, en contacto con lo real.

Incluso a los admiradores de Platón (comenzando por Aristóteles) les cuesta admitir todo esto, y es fácil ver por qué. Existe una objeción inmediata (aunque superficial, tal como veremos más adelante) a la idea de considerar facultades distintas la creencia y el conocimiento, y atribuirles por lo tanto objetos distintos. Resulta más natural suponer que podemos convertir la creencia

en conocimiento, a base, por ejemplo, de ir y mirar si una conjetura nuestra resulta ser cierta. Según la definición propuesta en otro de los diálogos de Platón, el *Teeteto*, el conocimiento no es sino una creencia verdadera con un pedigrí aceptable. Una persona que está en mejor posición que otra puede conocer algo que la otra simplemente cree. Alguien puede temer, sospechar o incluso creer que hay un oso en su cubo de la basura, pero sabe de inmediato si hay uno desde el momento en que abre la tapadera. Lo que conoce, sin embargo, es algo que ya sospechaba antes. No existe ninguna distinción entre el dominio del conocimiento y el de la creencia. Parece, pues, que *La república* no ofrece aquí más que una pobre excusa para apartar al filósofo del mundo corriente y darle en su lugar un extraño objeto «permanente e inmutable». Incluso si le viéramos algún sentido a todo eso, no parece que la jugada pueda salirle bien frente a Trasímaco o Glaucón. Si el filósofo solo conoce objetos ultramundanos, no es probable que esté en condiciones de saber demasiado sobre los problemas diarios y las soluciones prácticas que constituyen la base de todo gobierno.

Algunos han considerado tan indignante esta aparente huida de Platón del mundo que nos rodea, que han llegado a la conclusión de que debe de haber alguna motivación inconsciente de tipo moral y emocional detrás de ella. Nietzsche diagnostica que esta motivación es el sadismo del asceta, el deseo de degradar e infamar la vida cotidiana, de promover una retirada autonegadora del mundo, un menosprecio de las pasiones, de los sentidos y de la vida misma. Nietzsche no albergaba ninguna duda acerca de la importante y maligna influencia que había tenido Platón: no solo marca el comienzo del fin para la era dorada de la Grecia clásica (gobernada por el *thumos*), sino que su versión de la filosofía se convertiría, vulgarizada y mezclada con otras corrientes, en el

instinto religioso del cristianismo. También aportó, sin embargo, lo que Nietzsche llama la ascética «voluntad de verdad», que en cierto modo es el motor de la civilización occidental:

No seamos ingratos con ella, aunque también tengamos que admitir que el peor, el más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error de dogmáticos, a saber, la invención platónica del espíritu puro y el bien en sí. Sin embargo, ahora que ese error ha sido superado, ahora que Europa respira aliviada de su pesadilla y que al menos le es lícito disfrutar de un mejor sueño, somos nosotros, aquellos cuya tarea es estar despiertos, los herederos de toda la fuerza que la lucha contra ese error ha desarrollado y hecho crecer. En todo caso, hablar del espíritu y del bien como lo hizo Platón significaría poner la verdad cabeza abajo y negar el perspectivismo, el cual es condición fundamental de toda vida; más aún, en cuanto médicos nos es lícito preguntar: «¿De dónde procede esa enfermedad que aparece en la más bella planta de la Antigüedad, en Platón?, ¿es que la corrompió el malvado Sócrates?, ¿habría sido Sócrates, por tanto, el corruptor de la juventud?, ¿y habría merecido su cicuta?».

Pero la lucha contra Platón, o para decirlo de una manera más inteligible para el «pueblo», la lucha contra la opresión cristiano-eclesiástica que durante siglos —pues el cristianismo es platonismo para el «pueblo»— ha creado en Europa una magnífica tensión de espíritu, cual no había habido antes en la Tierra: con un arco tan tenso nosotros podemos tomar ahora como blanco las metas más lejanas.²

Immanuel Kant, a menudo considerado culpable también de proponer otra filosofía ultramundana, el idealismo alemán, plantea la cuestión con palabras más bonitas y amables:

La ligera paloma, que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío. De esta misma forma abandonó Platón el mundo de los sentidos...³

Para Nietzsche, Platón es el asceta sádico y enfermo que hundió a Europa en la oscuridad de sus pesadillas ultramundanas. Para Kant, Platón cometió una torpeza mucho más perdonable: creer que podía despreocuparse sin más, en nombre del conocimiento auténtico, la experiencia sensible sin la cual no es posible el conocimiento. Si este es nuestro primer encuentro con un Platón nada ligero, no resulta demasiado prometedor.

El mito de la caverna

El sol no es pues la vista, sino su principio, el cual pertenece a su vez al reino de lo visible ... El sol es a la vista y a sus objetos, en el reino de lo visible, lo que el bien es a la inteligencia, y a lo aprehendido por ella, en el reino de lo inteligible. (VI, 508b-c)

Platón abandona el mundo de los sentidos amparado en la doctrina de que existe una realidad permanente e inmutable, un mundo divino y ordenado «donde nada causa ningún daño ni recibe ninguno, y todo es ordenado y racional» (VI, 500c). Se trata de un mundo evidentemente distinto de los cambiantes paisajes de «pluralidad y variedad» (VI, 484b) que nos muestran los sentidos, y donde se vive la vida normal. Platón sostiene la idea de que esta realidad es el único objeto del conocimiento, y no le cabe ninguna duda de que tal conocimiento es posible, aunque exigente, y de que solo está al alcance de una élite reducida, la de los filósofos o los amantes del conocimiento, que han tenido que pasar por una ardua educación para lograrlo. Por último, alimenta la idea de que esta realidad ofrece un fundamento para la ética y para la conducta correcta. De algún modo certifica, por sí sola, qué puede considerarse virtud y qué no.

Dentro de este esquema general, puede haber variaciones. La cuestión clave será cómo concebir la relación entre la realidad «trascendente» y el mundo de los sentidos, que es después de todo

el mundo donde debe actuar la élite, que presuntamente está cualificada para gobernar. Platón es muy consciente del problema: inmediatamente después de los pasajes que hemos visto afronta la objeción de que los filósofos, o al menos las personas que no se quedan en una educación superficial, «se vuelven extravagantes, por no decir algo peor» (VI, 487d). Sócrates insiste en que es inevitable que el vulgo no respete a los filósofos, precisamente porque es vulgo y, por lo tanto, incapaz de apreciar la verdadera cualificación del filósofo dentro de la comunidad cívica. Peor aún, en un Estado imperfecto, la insidiosa corrupción del halago y la adulación de la masa desviarán a todo ser humano del curso de la filosofía y lo hundirán en el tumulto de la política y de la argumentación sin conocimiento. Por último, los advenedizos y los farsantes se colarán inevitablemente en el dominio de la filosofía, pretendiendo poseer el conocimiento de un filósofo, pues para la mayoría de las personas son indistinguibles de quien lo posee.

Todo esto son obstáculos a la creación de una élite gobernante integrada por filósofos-reyes, y son obstáculos graves, si no enteramente insuperables. En último término, el problema es el del huevo y la gallina. Un filósofo solo puede surgir en una comunidad ideal, pero ninguna comunidad puede ser ideal a menos que se encuentre ya bajo el gobierno de un filósofo. Para salir del punto muerto haría falta una «mano temblorosa», la generación azarosa de uno de los ingredientes necesarios, después de lo cual, tal vez, el individuo y la comunidad podrían auparse mutuamente hacia la perfección. Pero ninguno es capaz de ofrecernos por sí solo la clase de Ilustración necesaria para que pueda existir un filósofo-rey.

En este punto, lo que necesitaríamos es una explicación más concreta de cuáles son los conocimientos de la élite y cuál es su forma de aplicarlos a las decisiones y las alternativas que plantea la realidad cotidiana. En lugar de eso, Platón nos ofrece tres imáge-

nes, una relacionada con el sol, otra con una línea y una tercera con una cueva. De acuerdo con la primera metáfora, el sol es aquello que ilumina el mundo visible, y Platón sugiere que eso implica un cambio en las cosas que vemos. Si aplicamos la metáfora:

Pues bien, lo mismo sucede con respecto al alma. Cuando esta fija su atención en un objeto iluminado por la verdad y el ser, entonces lo conoce y demuestra tener inteligencia; pero cuando la fija en algo que está envuelto en penumbras (es decir, cuando su objeto es algo que nace y perece), el alma no ve tan bien y solo concibe opiniones cambiantes; en esta situación, parece hallarse privada de toda inteligencia. (VI, 508d)

De nuevo encontramos la identificación de la realidad, del objeto propio del conocimiento, con lo inmutable. Pero la metáfora del sol no ha sido de mucha ayuda: después de todo, las cosas que vemos a la luz del sol son tan cambiantes como las que vemos con luz artificial o con poca luz natural. La luz del sol no petrifica las cosas. Todo cuanto aporta la metáfora es una vaga idea de una «iluminación» permanente. A continuación, sin embargo, Platón compara la luz del sol con la que prodiga el bien en sí sobre el conocimiento y la verdad, y que los vuelve de este modo visibles o incluso los crea. Según Platón, el bien confiere «el ser y la realidad» a las cosas que conocemos (VI, 509b).

La analogía del sol resulta poco convincente, por lo que Platón la complementa con la imagen de la línea dividida. Debemos imaginarnos una línea dividida en dos secciones desiguales, cada una de las cuales se subdivide a su vez en dos subsecciones de acuerdo con la misma proporción. La primera sección de la línea corresponde al conocimiento del «reino visible», integrado por imágenes, sombras, reflejos y demás. La segunda sección está in-

tegrada por las cosas cuyas imágenes encontramos en la primera sección: «Toda la flora y la fauna del mundo, y el género entero de las cosas fabricadas» (VI, 510a). Entre todos forman el reino de la creencia, y las dos secciones de sombras y objetos cotidianos se relacionan entre sí del mismo modo que este reino se relaciona con el reino del conocimiento: en otras palabras, la creencia es al conocimiento como la sombra es al original. Pero el reino del conocimiento se halla también dividido. El primer nivel corresponde al mundo de las «imágenes» usadas por los geómetras: los diagramas particulares, por ejemplo. Por más útiles que puedan ser estas imágenes, el objeto de su estudio está destinado a trascenderlos y acceder a una comprensión puramente abstracta de las formas geométricas. Un diagrama (que puede ser borroso, estar mal dibujado o formado por líneas gruesas, triángulos torcidos, etc.) puede ser útil para el pensamiento abstracto, pero no es su objeto propio. Puede que Pitágoras desarrollara su famoso teorema observando un mal dibujo de un triángulo rectángulo. Pero lo que contemplaba en realidad era la segunda y más elevada división del reino del conocimiento (y, por lo tanto, el cuarto segmento de la línea). Platón asocia este segmento con la trascendencia de toda experiencia sensible, el punto a partir del cual no es preciso introducir ningún supuesto. Se trata de «aquello a lo que alcanza la razón por sí misma, valiéndose del poder dialéctico» (VI, 511b).

No puede decirse que la metáfora de la línea ayude demasiado. El planteamiento en conjunto deja mucho que desear. La idea es que los objetos ordinarios de la experiencia sensible, situados en las dos secciones iniciales de la línea, no son más que sombras, representaciones o «imágenes» de las cosas, más que estas cosas mismas. Pero ¿por qué habríamos de aceptar esta idea? Ver un libro no es lo mismo que ver una sombra del libro ni una imagen

del libro. Platón cae aquí, probablemente, en el error filosófico más extendido de todos, consistente en suponer que, para dar respuesta a los fenómenos de la ilusión y la alucinación, es preciso analizar la percepción cotidiana en términos no de un contacto «directo» con cosas como los libros, sino solo con una representación de los mismos, es decir, con «datos sensibles» o imágenes mentales de otro tipo. Según este modelo, la mente se halla encerrada en un teatro interno, en algún lugar situado al final de los procesos ópticos y de otro tipo en virtud de los cuales las neuronas y las sinapsis le transmiten sus «mensajes», convertida en espectadora de una escena que ella misma ha generado. En general se considera que este modelo de la mente y de su percepción de los objetos es tentador pero insostenible: un indicio de ello sería la facilidad con la que lleva al escepticismo, a la conclusión de que estamos irremediabilmente atrapados en este teatro interno, sin ningún acceso a los objetos externos. No es este el lugar adecuado para detallar las diversas estrategias que ha buscado la filosofía moderna para desmontar esta idea. Basta con señalarla como un callejón sin salida.¹

Muchos filósofos se han dejado tentar por la imagen de la mente como un teatro interior, incapaz por lo tanto de conocer otra cosa que sombras, ilusiones o imágenes, en fin, representaciones de los objetos externos. Pero en general no proponen más que dos niveles de realidad: el de las ideas o imágenes (las sombras) y el de las cosas reales o externas. La propuesta de Platón es mucho más compleja, pues describe una realidad dividida en cuatro partes. En el nivel de al lado tenemos los objetos «comunes», objetos cambiantes que incluyen cosas corrientes como plantas, animales y artefactos. Sin embargo, no son estos los objetos propios del conocimiento, y no porque caigamos en el escepticismo cada vez que intentamos ir más allá de las imágenes de nuestro

teatro interior, sino porque el conocimiento se salta por entero este nivel y va todavía más lejos de la experiencia privada. Platón relega todos esos objetos al reino de la mera creencia, aparentemente con el argumento de que son cambiantes. No está claro, sin embargo, por qué habría de considerarlo así, pues yo puedo saber que tengo flores en mi habitación y saber también de qué clase son y hasta cuánto van a durar, aunque estén cambiando todo el tiempo. El prejuicio contra el mundo corriente no parece tener ningún fundamento, o tal vez provenga, tal como pensaba Nietzsche, de algún profundo odio hacia la vida corriente.

Cuando finalmente llegamos al reino del conocimiento, encontramos la distinción entre la geometría practicada a través de diagramas y la geometría practicada por medios puramente matemáticos, sin la ayuda de diagramas. Aunque la primera tenga también su interés, se entiende que nos proporciona un conocimiento de un tipo inferior. Solo el último nivel corresponde a la cosa real: círculos y triángulos rectos, cuadrados y polígonos en su gloriosa e inmutable abstracción. Sin embargo, seguimos sin tener la menor pista acerca de cómo se traduce el exaltado estatus de los objetos matemáticos en un sentido práctico, por ejemplo, en el mundo de la ética o el de la política.

La imagen de la línea confunde, pues, más de lo que ilumina, lo cual nos lleva al Libro VII de *La república* y a la metáfora más famosa de la historia de la filosofía: la grandiosa alegoría que todo el mundo recuerda, y sobre la que probablemente han oído hablar incluso personas que han tenido un contacto mínimo con la filosofía: el mito de la caverna.

En esta fantástica imagen, Platón compara la situación de los seres humanos corrientes, sin educación ni conocimientos especiales, con la de unos prisioneros encerrados en una cueva. Se trata, sin embargo, de una cueva bien peculiar. Los prisioneros están

atados de tal modo que solo ven la pared del fondo. Detrás de ellos se ha dispuesto un fuego, así como una especie de camino a lo largo del cual se hacen pasar toda clase de estatuillas y modelos de animales, títeres o marionetas. El fuego proyecta la sombra de todos estos objetos artificiales sobre la pared que ven los prisioneros: «Las sombras de estos artefactos ... constituyen la única realidad que podrían reconocer unas personas que se hallaran en esta situación».

El ascenso desde la cueva se produce cuando alguno de los prisioneros es liberado y obligado a volverse y mirar directamente las marionetas y el fuego. Esta extraña visión lo asustará y confundirá al principio, pues está habituado a un mundo de sombras (en términos de la línea, apenas ha llegado al segundo de los cuatro niveles). El ascenso posterior lleva al ex prisionero, a lo largo de «una escarpada pendiente», hasta el mundo iluminado por el sol, que también le resulta desconocido y abrumador. De forma gradual, sin embargo, comenzará a reconocer los objetos reales de la vida cotidiana (que corresponden ahora, según parece, a la tercera sección de la línea más que a la segunda). Lo último que hará es divisar los cuerpos celestes y el propio sol, «no su imagen reflejada en las aguas ni en ningún otro lugar, sino el sol en su propio dominio y tal cual es en sí mismo». Llegamos así a la cima del conocimiento, la iluminación final, el contacto con la forma del bien mismo. Sea lo que sea.

Cabe pensar que la fuerza enorme de esta alegoría es directamente proporcional a su falta de especificidad. Igual que sucedía con la distinción inicial entre el conocimiento y su dominio propio, frente a la creencia y su dominio propio, no está nada claro cómo debemos interpretar el ascenso que reclama Platón o los procedimientos de educación e iluminación que han de propiciarlo. El pensamiento europeo e islámico ha seguido en general tres grandes líneas.

La interpretación religiosa

Pero esto no parece ... sino un volverse el alma de la penumbra a la luz del día verdadero; una ascensión hacia la realidad de la cual diremos que es la auténtica filosofía. (VII, 521c)

El primer modelo de ascenso toma una forma marcadamente trascendente, al proponer un contraste entre este mundo y otro que está por venir, cuando menos para el elegido. Es un modelo que se toma muy en serio la advertencia de san Pablo en 1 Cor 13, 12: «Ahora vemos a través de un cristal oscuro; pero luego lo haremos cara a cara». Desde esta perspectiva, Platón llegó muy lejos, tan lejos en realidad como podía llegar alguien que no había conocido la revelación cristiana, en su interpretación de la iluminación que ofrece el ascenso al mundo trascendente. Este es el Platón que se difundió por Europa a través de los llamados «platónicos medios», como Filón de Alejandría (Philo Judaeus), coetáneo de Jesucristo, o Plotino, del siglo II, y que terminó por integrarse en el cristianismo, sobre todo por vía de san Agustín y Boecio, a lo largo de los siglos IV y V. Es el Platón del filósofo renacentista Marsilio Ficino, presidente de la Academia Florentina de Lorenzo de Médicis, y partidario de que Platón fuera predicado junto con la Biblia en las iglesias de Florencia. Es el Platón de los llamados «platónicos de Cambridge» del siglo XVII, un grupo de teólogos y filósofos que buscaban un baluarte contra el avance

de la ciencia y del secularismo (representado en este caso por Hobbes). Habitualmente se agrupa todo esto bajo el nombre de «neoplatonismo», aunque se trata de una categorización reciente, pues los neoplatónicos se vieron siempre a sí mismos simplemente como buenos platónicos. De acuerdo con esta interpretación, sin embargo, lo que ofrecía Platón era una cosmología, una descripción completa de la estructura de la creación. En dicha cosmología, la forma del bien se convierte en el poder creador que se encuentra en el centro del universo, la fuente eterna e inmutable de energía y de luz. Debajo de él se encuentran las sucesivas «hipóstasis» o niveles de la creación. Una de ellas es el *logos*, o «palabra»: el poder creativo expresado en la ley, la cual constituye el principio que guía el cosmos, y es por lo tanto la palabra de Dios, el instrumento de la creación. La palabra es la que determina las formas o arquetipos que subyacen al mundo visible, el cual nos ofrece solo una sombra muy alejada de ellos. Tanto la materia como la humanidad, en cuanto contaminada también por la existencia material, ocupan una posición muy relegada dentro de la escala de la creación.

Un filósofo judío de Alejandría del siglo I, Filón de Judea, tuvo un papel determinante en la asimilación del platonismo al cristianismo, y no solo a este sino también al judaísmo y más tarde al islam. Para Filón, Dios es casi totalmente incognoscible, imposible de nombrar e inaccesible a cualquier comprensión por medio de ideas. La relación entre los seres humanos y Dios requiere por lo tanto una mediación, función que recae sobre el *logos* o la «palabra», que hace las veces del mundo de las formas o de los arquetipos de Platón, y permite al adepto iniciar su ascenso hacia la cima inaccesible de la unidad con Dios. Filón se permitió incluso elaborar interpretaciones alegóricas de las escrituras judaicas, en un intento de acercarlas a esta versión de la cosmovisión

platónica. El platonismo se convirtió de este modo en el sustrato filosófico de la teología de las religiones monoteístas.

Agustín le reconocía perfectamente este papel al platonismo, y pensaba que los platónicos poseían una cierta comprensión de Dios como «la causa de la existencia, el principio de la razón y la ley de la vida»: todo aquello que comprende el iniciado cuando finalmente ve el sol.¹ La idea agustiniana de que Platón no era sino «un Moisés en la Grecia ática» sería compartida más adelante por otros religiosos: solo había que lamentar no haber podido estar allí para bautizarlo. Por desgracia, a Platón le fue negada la revelación cristiana (así como sus versiones judaica e islámica), pero se pensaba que los platónicos solo necesitaban cambiar unas cuantas palabras o frases para convertirse en cristianos.

Tampoco es que todo fuera paz y concordia. Por bien que les fuera a los teólogos cristianos convertir a Platón en su columna vertebral, la asociación tenía fisuras evidentes. El principio eterno de Platón y Plotino no es el Dios magnánimo y humano del judaísmo y el cristianismo, que no es sino una magnificación de emociones humanas como el amor o la compasión, o en versiones más virulentas, la furia o los celos. Para Platón es más un principio que una persona. Es la fuente impersonal del cosmos, no un creador paternal, generoso y humano. No es concebible que pudiera encarnarse. Así las cosas, el cristianismo decidió finalmente que podía derrotar al platonismo y ocultar la deuda teológica que tenía con él. Las congregaciones no estaban interesadas en el principio abstracto de iluminación de Plotino. No querían una iluminación reservada a aquellos que han estudiado diez años de matemáticas y cinco de dialéctica. Querían consuelo, perdón, un destinatario para las plegarias de intercesión y las demás asistencias e indulgencias propias de la religión popular. Sus líderes querían alimentar a sus propios perros guardianes del pecado y la culpa, así

como su provechoso monopolio en la búsqueda de la redención. Más o menos al mismo tiempo que Agustín escribía *La ciudad de Dios*, el patriarca de Alejandría Cirilo incitaba a su rebaño para que asesinara al matemático neoplatónico Hipatia, acto que contribuyó a que León XIII lo reconociera como doctor de la Iglesia en 1883. Hacía falta una mente muy elevada para reconciliar el paganismo y la Iglesia, y ninguna religión popular puede prosperar a base de privilegiar las mentes elevadas.

A modo de generalización, podríamos decir que la trascendencia platónica resulta atractiva para personas que se sienten ya extrañas en este mundo. La primera frase de la biografía que escribió Porfirio de su maestro, Plotino, nos dice que este parecía estar avergonzado de hallarse en un cuerpo. Ciertamente, esta vergüenza se encuentra en la base del rechazo platónico del cristianismo, con el que, por otro lado, guarda un gran parecido. De acuerdo con las vehementes palabras de Porfirio: «¿Cómo podemos admitir que lo divino se convirtiera en un embrión y que después del nacimiento fuera envuelto en pañales, cubierto de sangre, bilis y cosas aún peores?». Pero ya sea en su forma cristiana o en la versión más abstracta y elevada del platonismo, la idea de que el alma se encuentra solo accidental y temporalmente sometida a la confusión, el dolor y los apetitos de la existencia corporal, puede resultar a la vez un consuelo y un estímulo para el ascetismo, para retirarse de los intereses mundanos a una contemplación privada. Y si esta contemplación puede interpretarse, además, como una unidad con lo divino, o como un contacto con el principio subyacente a todo el cosmos, mejor todavía.

No hay duda de que esta teología, al igual que otras, tiene un problema para explicar cómo puede ser que el principio eterno, en sí mismo enteramente bueno, sea responsable de un mundo, o de una cadena descendente de mundos, donde el bien no reina en

absoluto. Los cristianos vieron aquí la ocasión para atacar a los neoplatónicos: ¿por qué un alma que ha habitado el reino de lo eterno, la corte del rey, habría de abandonar un lugar tan sagrado y buscar «estas regiones terrestres habitadas por cuerpos opacos, hechos de una mezcla de sangre y humores, de sacos de excrementos y de abominables frascos de orina»?² No es que fuera una base muy sólida para lanzar un ataque, pues el cristianismo tenía exactamente el mismo problema para reconciliar este mundo hecho de sacos de excremento y demás con el reinado benevolente de un Dios amante y omnipotente. Los neoplatónicos encontraron además una «razón», si este vocabulario sigue siendo aplicable a algo eterno e inmutable, para explicar el hecho de que el principio del cosmos generase un universo donde existía la imperfección. No haberlo hecho así habría ido en contra del principio de que la no existencia es el mal absoluto, razón por la cual el bien debía crear necesariamente todo aquello que podía crear. En términos humanos, cualquier otra opción habría sido propia de un espíritu «envidioso» o mezquino. Debidamente elaborada, esta idea dio lugar a la doctrina de la «gran cadena del ser», según la cual el universo está formado por todas las cosas que podían ser creadas, desde la más elevada hasta la más baja.³

De acuerdo con esta lectura, la razón de que al principio este-mos en la caverna es la caída (física, encarnada) de la humanidad. El ascenso puede iniciarse por un esfuerzo de voluntad propio, debidamente dirigido por la palabra de Dios, o bien por un acto arbitrario de la gracia divina. En ambos casos, la «escarpada pendiente» que lleva al mundo de la luz se identifica con la salvación, y especialmente con el triunfo sobre el cuerpo, concebido como el lugar propio del placer sensual, el dolor, el deseo, el miedo y el sufrimiento, el pecado y la tentación. La iluminación final, que para Platón es el triunfo del entendimiento, la razón y la inteli-

gencia, queda sutilmente redefinida como el triunfo del elemento puramente «espiritual» del alma, ya sea de modo temporal, como, por ejemplo, en los momentos de iluminación mística, o permanente, cuando se produce la salvación tras la muerte corporal.

Desde Plotino hasta el filósofo francés de comienzos del siglo xx Henri Bergson, el Platón religioso ha ido asociado a la idea de un contacto místico con lo trascendente, un contacto, sin embargo, que se alcanza a menudo a través de un oscuro viaje hasta el centro del alma. El iniciado se enfrenta a su propia realidad y de este modo se libera de sus exigencias. La idea sugiere un combate puramente personal, no la recepción pasiva de una doctrina tal como pudiera transmitirla una iglesia o un libro. Esto explica a su vez que «la caduca lógica aristotélica» fuera asociada más bien a la Iglesia católica y que Platón quedara como estandarte de ese protestantismo para el que cada peregrino es responsable de su propia salvación.

Esta idea guarda afinidad a su vez con otra doctrina platónica, asociada, sin embargo, a un diálogo distinto, el *Menón*. En este caso, Platón sugiere que nuestro conocimiento innato es en realidad una reminiscencia de un conocimiento (no una creencia) obtenido en un estado previo de existencia, anterior al nacimiento. El cristianismo no podía aceptar la idea en esos términos, pues rechaza la preexistencia de las almas. Pero la doctrina podía ser reformada, por así decirlo, para convertirla en la creencia de que existe una «llama interior del Señor», una fuente de luz dentro de cada uno de nosotros, un sol platónico privado, que se vuelve visible cuando se ha seguido un camino de purificación y redención.⁴ La reminiscencia sería muy utilizada también, en términos también reformados, por los poetas ingleses del siglo xviii Coleridge, Shelley y Wordsworth. Todos se sintieron fascinados por la

idea de la «condena a la oscuridad del nacimiento» presente en las muchas celebraciones wordsworthianas de la infancia y, especialmente, en su «Oda sobre las intimaciones de la inmortalidad», aunque probablemente todos la veían más como una idea sugerente que como una doctrina.⁵ Era lo bastante vaga (aunque exaltadora) como para incorporar a la vez una concepción sentimental de la inocencia infantil y la idea aparentemente contrapuesta de que esta inocencia no es mera ignorancia, como podría parecer, sino una clase superior de conocimiento, una reminiscencia de la trascendencia como la que pudiera poseer el filósofo platónico, o como la que el alma podía aspirar a volver a encontrar en la eternidad. Ideas como esta pueden ser tal vez el alimento del poeta, pero no es el tipo de creencia a la que uno pueda dar crédito realmente.

Pero si la interpretación trascendente ha inspirado a pensadores religiosos, también se ha ganado la hostilidad de otros filósofos que no se sienten ajenos al mundo y que desprecian a quienes se sienten así. El elevado misticismo de Plotino no es para todos los paladares, y, en todo caso, degenera fácilmente en mera palabrería trascendental, o en la fraseología y la charlatanería de los herméticos, los teosofistas y otros cultistas. En lo que a Platón se refiere, el primer gran problema es que no existe demasiado parecido entre la clase de educación que necesita la élite platónica y la iluminación mística celebrada por el santo o el sabio asceta que ha dado la espalda tanto al mundo como al intelecto. Sea lo que sea lo que exija una educación platónica, es innegable que incluye una profunda inmersión en las matemáticas y en el razonamiento dialéctico (y en parte por razones militares, como queda claro en VII, 525c). En esencia, se trata de un viaje intelectual, aunque construido sobre los cimientos de una infancia inmersa en la armonía y la proporción.

En segundo lugar, está el problema aún más grave de explicar cómo puede ser que haya personas que toman el camino inverso. Platón deja claro que, después de salir de la caverna, el filósofo debe regresar a ella y «aplicar» su revelación a la tarea de gobernar el Estado. La cuestión es por qué habría de hacerlo y, aún más, qué ha descubierto el filósofo que lo cualifique para el gobierno. Platón es obviamente consciente de este problema. En VI, 500b, insiste sobre la cuestión:

Porque, mi querido Adimanto, aquel que se ocupa del verdadero ser no tiene tiempo para bajar su mirada sobre las acciones de los hombres ni para entrar en sus disputas, y dejarse infectar por el resentimiento y la malicia.

En la medida en que pongamos el énfasis en la trascendencia de este mundo, no hay respuesta para este problema. Puede que la contemplación de lo eterno e inmutable sea fascinante en sí misma e incluso «reveladora» de algo. Pero seguimos sin tener un modelo para la aplicación de esta realidad inmutable e inalterable al mundo de las tácticas militares, la política y los negocios, el mundo del resentimiento y la malicia. ¿Para qué volver a la caverna y qué es lo que llevaremos de vuelta a ella? Tal vez el ermitaño cristiano que se contempla a sí mismo tenga una actitud sabia y «filosófica» hacia la vida mortal y sus problemas, pero difícilmente será un modelo para el gobernante del Estado bien ordenado, por más dispuestos que estemos a tolerar o admirar su actitud.

La interpretación poética

¿Podrías, pues, censurar un tenor de vida que nadie podría practicar debidamente si no gozara por naturaleza de cualidades como la buena memoria, la rapidez de aprendizaje, la amplitud de perspectiva, la elegancia, el amor y el compromiso hacia la verdad, la justicia, el valor y la templanza? (VI, 487a)

Vemos, pues, que había margen para una segunda interpretación, muy distinta de la primera, y que había de tener un gran impacto sobre la imaginación europea. También aprovechaba mucho material de otros diálogos, en este caso el *Fedro* y *El banquete*. Esta interpretación subrayaba un aspecto que se halla sorprendentemente ausente en los libros centrales de *La república*, a saber, la importancia de la belleza y el papel asociado del amor o *eros* en la metáfora del ascenso de Platón. En *El banquete*, Sócrates (un Sócrates mucho más atractivo a primera vista que su homónimo de *La república*) explica un relato que aprendió de una vieja y sabia sacerdotisa, Diotima. Su versión del ascenso del alma comienza con la experiencia de la belleza, en la persona de un ser amado. Este amor progresa, como era de prever, de la belleza física a la espiritual, o de la belleza encarnada en una persona a la que se manifiesta en muchas. Pero la belleza inicial del individuo —y aquí está la diferencia con respecto a la interpretación religiosa— nunca queda totalmente superada. Tal belleza es en sí misma un

regalo divino. Resulta siempre reconocible. No es un ascenso hacia algo que no puede verse, aunque sí puede ser el comienzo de un ascenso hacia una apreciación distinta y mejorada de aquello que puede verse. No hay ningún lamento aquí por lo que Coleridge, enamorado de la interpretación trascendente, denigraba como «el despotismo del ojo».¹

Este es el Platón más atractivo para los artistas y los creadores. La idea sería que mirar las cosas con auténtico amor supone ya reconocer en ellas cualidades inmortales, las cualidades de la belleza, la gracia, la verdad o la armonía, que pueden manifestarse en principio en cualquier tiempo o espacio y son en este sentido intemporales. El paradigma de la experiencia platónica ya no es ultramundano sino intramundano, solo que desde una apreciación debida de este mundo, capaz de ampliar el banquete de los sentidos a través de la imaginación y la intuición. Con frecuencia, se entiende que esta intuición tiene una dimensión moral. En las obras de la escritora Iris Murdoch, por ejemplo, esta conexión con la ética se basa en la capacidad del amor de sacar al agente de sí mismo, haciendo posible una apreciación de la persona amada que es en sí misma una «despersonalización», un desplazamiento del yo egoísta de su trono habitual en el centro de todas las cosas.

Esta visión tiene muchas virtudes. Una de ellas es que explica a la perfección la evidente conexión que ve Platón entre la belleza, la verdad y el bien, y que tal vez resulte menos clara para nosotros. Nuestra tendencia es relegar la belleza —si es que llegamos a decir algo sobre ella— a un papel periférico, y miramos con desconfianza a aquellos que la celebran: estetas ingrátidos y superficiales, con la cabeza en las nubes. La bondad pertenece al campo de la ética, y aunque a nivel personal mantengamos principios que nos elevan por encima de los enviados atenienses, nos ponemos nerviosos si estos principios ocupan un lugar demasiado importante

en la manera de pensar de las personas. El término «buenismo» tiene un sentido negativo. Por otro lado, nuestro paradigma de la verdad es probablemente la verdad científica, que no tiene demasiado que ver con la belleza o la bondad. Según el modelo humano de la motivación y la acción antes esbozado, tendemos a pensar que el conocimiento es una cosa y nuestra forma de usarlo, ya sea para bien o para mal, para crear belleza o para destruirla, otra completamente distinta. En realidad, Platón también reconoce que las formas más bajas de creencia y tal vez de conocimiento sirven tanto a fines desviados como a fines elevados (VII, 519a). La conexión entre el conocimiento y la bondad solo se establece, si llega a establecerse algún día, en el nivel más elevado.

El poder de fascinación de Platón reside en parte en que proyecta un mundo donde estas fracturas no existen. Tal vez en nuestro mundo exista una división entre los hechos y los valores, pero el suyo es un mundo encantado, según la expresión del padre de la sociología moderna, Max Weber, un mundo donde cualquier división de este tipo queda suprimida por ideas como la armonía y la proporción. La belleza manifiesta tanto la bondad como la verdad, y, por lo tanto, el primer paso de salida de la caverna va asociado a la percepción de la belleza y al amor que esta engendra. La belleza suprime la distinción entre el hecho y el valor, una supresión que se nos impone en primer lugar en la experiencia erótica, de modo parecido a como se nos imponen los hechos. Sin embargo, también guarda una relación intrínseca o esencial con los valores del placer y el amor. Y del mismo modo que suprime la distinción hecho-valor, también suprime la tiranía del ego. Amar una cosa o a una persona por su belleza es una experiencia «despersonalizada», tal como diría Iris Murdoch.

El Platón poético es el profeta del amor cortés, de la unidad pura y espiritual con el ser amado, frente a los sudorosos apetitos

de los sucios. Es el Platón de la primera parte del poema «Éxtasis», de John Donne:

*Nuestras manos se unieron firmemente
con un potente bálsamo que de ellas brotaba;
nuestras miradas se trenzaron, y enhebraron
en una doble sarta nuestros ojos.*

...

*Como entre dos ejércitos iguales, el destino
en suspenso mantiene la insegura victoria,
nuestras almas (que para mejorar en su estado
salieron de nosotros) entre ella y yo pendían.
Y mientras nuestras almas estaban conversando,
yacíamos como estatuas sepulcrales;
todo el día estuvimos en la misma postura,
y no dijimos nada en todo el día.*

Nótese que pasar una tarde mirando a los ojos del amado o la amada no supone sustituir el aquí y ahora por nada ultramundano. Al contrario, supone una apreciación intensa, casi microscópica del aquí y el ahora: una apreciación iluminada por el sol, por decirlo así, y no escondida entre las sombras. Hay que decir, sin embargo, que el platonismo de esta estampa es imperfecto, pues cabe suponer que la gracia de tanto entremezclarse de almas terminará por hacerse tediosa, y Donne se alegra de que el cuerpo tenga finalmente algún papel que desempeñar:

*Pero, ay, ¿hasta cuándo todavía
vamos a prescindir de nuestros cuerpos?
Nuestros son, aunque no sean nosotros;
somos sus intelectos, ellos son nuestra esfera.*

...
*Así de los amantes las almas puras deben
rebajarse hasta afectos y aptitudes
que los sentidos puedan captar y comprender,
porque si no, un gran príncipe estará prisionero.**

También podría ser, sin embargo, que este descenso fuera después de todo válido desde la perspectiva del propio Platón, pues para él el regreso a la caverna y al mundo de los sentidos y sus ilusiones no es enteramente una caída, sino un desarrollo natural.

La distinción entre el Platón religioso y el poético se difumina con facilidad. En cierto aspecto, el Platón poético se encuentra incluso más cerca del cristianismo, pues su idea es justamente que la belleza puede encarnarse, igual que puede hacerlo el bien para el cristianismo. Ambas filosofías tienden a establecer un puente entre algo demasiado sutil, demasiado abstracto, demasiado puro como para formar parte de la vida humana, y algo que sí puede formar parte de la vida cotidiana. Para el platónico poético, el alma se vivifica a través de una renovada percepción erótica de la belleza; para el cristiano, a través de un renovado contacto con la personificación de la bondad en la encarnación de Jesucristo.

Para el cristianismo, sin embargo, esto es solo un elemento dentro de una filosofía fundamentalmente ultramundana. El propio Jesucristo no es sino una señal de la verdadera consumación en la vida eterna, en el otro mundo. Para el platónico poético, en cambio, la encarnación lo es todo.

El problema del regreso a la caverna no es tan grave para el platonismo poético como para el platonismo religioso, pero tampoco desaparece por completo. En este caso el problema no es tanto el re-

* Traducción de Gabriel Insausti. (*N. del T.*)

descubrimiento del cuerpo como el redescubrimiento de intereses y problemas que no tienen mucho que ver con la belleza o el amor: problemas relacionados con la política o la moral, por ejemplo. Con todo respeto hacia Iris Murdoch, cabe dudar de que los melianos hubiesen apreciado mucho el cambio si los enviados atenienses hubiesen desembarcado dando señales extáticas de admiración ante la belleza encarnada en las rosas, o en las siluetas de los jóvenes. La idea de Murdoch debe de ser que tal inmersión en la belleza liberaría a los atenienses de la ambición, el miedo o la codicia que propiciaron su brutal estrategia política. Pero no es así como funcionan las cosas entre los seres humanos. Lo estético solo nos aparta temporalmente de la moral y la política. Por más susceptibles a la belleza que fueran los enviados atenienses, pronto habrían dejado a un lado las rosas y los jóvenes, y retomado su misión de chantaje a los melianos, como de hecho hicieron. Las vidas de los artistas raramente son edificantes, lo cual nos recuerda a su vez que los temas del amor y la belleza no ocupan en *La república* un lugar tan destacado como en otros diálogos, tal como ya hemos dicho, y se cierne sobre ellos la decisión final de expulsar a los artistas, sobre la que pronto volveremos. Tal como muestra la cita que encabeza esta sección, Platón parece interesado en temas distintos de la inmersión contemplativa en la belleza. Difícilmente puede decirse que pasar una amable tarde tendido a la orilla del río junto al amante, o extasiado ante las obras expuestas en una galería, requiera algo de la «buena memoria, la rapidez de aprendizaje, la amplitud de perspectiva, la elegancia, el amor y el compromiso hacia la verdad, la moral, el valor y la templanza» que deberá exhibir el filósofo-rey. A pesar de los encantos de la vida poética, por tanto, todavía no hemos encontrado un modelo satisfactorio del ascenso desde la caverna.

La interpretación científica

—No se trata de nada especial —dije—. Es la capacidad de distinguir el uno y el dos y el tres, en una palabra, hablo del número y del cálculo. ¿O acaso no es cierto que todo arte y todo conocimiento tiene siempre algo que ver con ello? (VII, 522c)

La tercera interpretación del mito de la caverna se toma muy en serio lo que dice Platón sobre el orden y la proporción, así como sobre el carácter intemporal de la realidad que conoce la élite. La idea es que el mundo trascendente es esencialmente el mundo de las matemáticas, o como máximo el mundo de los objetos matemáticos debidamente ampliado para incluir, inevitablemente, el bien y la belleza.

Es casi imposible exagerar el papel que ocupaban las matemáticas, en especial la teoría de la armonía y la teoría de la geometría, en la concepción platónica de la sabiduría o en su visión de la estructura del cosmos. Se supone que Platón visitó el sur de Italia y aprendió cuanto pudo de los pitagóricos instalados en su base de Metaponto, en el golfo de Tarento. Para estos, todo el universo funcionaba de acuerdo con un orden matemático, del mismo modo que la secuencia de las notas musicales obedecía las leyes matemáticas de la armonía. La descripción platónica de la educación de la élite está también basada en las matemáticas (VII, 525a-531d).

El modelo matemático encaja bastante bien. El objeto de la aritmética y la geometría es intemporal. Es más, el conocimiento que alcanzamos a través de ellas, como, por ejemplo, las leyes que gobiernan la armonía musical, es también intemporal. Mejor aún, encontramos aquí por primera vez algo parecido a un argumento en favor de una idea anticipada en el capítulo 9, a saber, que los dominios del conocimiento y la creencia son distintos, y que el primero remite a lo que es permanente e inmutable, mientras que el segundo no. Supongamos que no estuviéramos hablando de conocimiento, sino de comprensión. En tal caso, habría cierta verdad en la idea de que, por más veces que nos encontremos con el cambio, solo llegaremos a comprenderlo si lo relacionamos con algo inmutable, con una constante que se mantenga a lo largo de todo el proceso, o que pueda asociarse a este como principio rector, para volverlo inteligible. Tal vez sea esta la esencia vital del sistema platónico.

Enfrentada, pues, a un sistema cambiante, la propia ciencia requiere la aplicación de leyes, en sí mismas inmutables, que gobiernen los cambios en las magnitudes que definen el sistema, así como su estado en diferentes momentos. En combinación con una serie de magnitudes iniciales, estas leyes gobiernan el estado del sistema en cualquier momento posterior. Los elementos prefijados pueden ser la masa, la temperatura, la energía, o bien combinaciones o funciones complejas de las mismas, o incluso cantidades más etéreas, como las probabilidades. Pero algo debe alimentar las ecuaciones que describen la evolución de los estados —la naturaleza de los cambios en los sistemas, ya sean mecánicos, químicos, gravitacionales, termodinámicos o cuánticos— y hacen posible de este modo una comprensión científica del cambio. A medida que desaparecen estas constantes, por ejemplo, a medida que nos acercamos en el tiempo a la «singularidad» que llamamos

«big bang», nos acercamos también al punto en el que dejamos de comprender.

Según esto, los únicos que «ven la eternidad en una flor silvestre» (o en la noche estrellada, o en las interioridades del átomo) son el científico y el matemático, pues ellos son los que descubren las leyes o las formas eternas de crecimiento detrás del devenir temporal. Por supuesto, sería enteramente anacrónico atribuir a los pitagóricos, o al propio Platón, algún tipo de comprensión de la forma que tomarían más tarde las explicaciones científicas. Todavía bien entrado el siglo xvii, mientras científicos de la talla de Newton desarrollaban finalmente las ecuaciones que gobiernan las interacciones mecánicas y gravitacionales simples, la visión dominante seguía siendo que todo esto estaba muy bien, pero que no podía recibir propiamente el nombre de «ciencia», entendida como el santo grial del conocimiento racional y matemático no solo de lo que las cosas son, sino de lo que deben ser. Solo en el siglo xviii lograron reconciliarse los filósofos con la idea empirista de que el tipo de cosas que Newton había logrado eran lo único que íbamos a conseguir nunca. Sería absurdo pensar que Platón se había adelantado todos esos siglos. Pero para sostener esta clase de interpretación de la iluminación del filósofo solo hace falta que Platón y Pitágoras fueran conscientes de estar «descubriendo algo», de que el triunfo que supuso desarrollar un modelo matemático de la armonía era el paradigma que seguir. De ahí la total inmersión en las matemáticas de la élite en la república ideal.

El modelo matemático/científico tiene otra ventaja. Los epistemólogos modernos se atropellan unos a otros para denunciar la «teoría del conocimiento del espectador», o la opinión que atribuyen a Platón de que el paradigma del conocimiento son los momentos de penetración especialmente intensa («iluminaciones»). Pero el «espectador» al que se refiere Platón (y de modo

aún más evidente Aristóteles) no es lo que el propio Platón habría llamado un mero aficionado a los espectáculos, sino más bien lo que nosotros llamaríamos un teórico: una persona capaz de desarrollar una interpretación de lo que ve y que, por lo tanto, ve literalmente algo distinto que el ojo no educado, por más penetrante que sea la visión de este último. De hecho, la palabra griega *theoria* se refería originalmente al espectador o al espectáculo en el contexto más bien refinado del observador experto u oficial de un acto sagrado: alguien que comprende lo que ocurre (compárese con el espectador experto de un partido de críquet o el oyente experto de un cuarteto de jazz, en comparación con el espectador o el oyente casual).¹

También podría ser que el propio Platón tuviera una idea más exótica de la aplicación de las matemáticas a la naturaleza que la obtenida a través de la medición de las magnitudes de distintas propiedades de los sistemas y el establecimiento, mediante observación e hipótesis, ensayo y error, de los cambios que experimenta a lo largo del tiempo. Es probable que tuviera en mente algo mucho más esotérico y «místico», igual que tantas personas que se han dejado fascinar por la numerología, los significados crípticos, las proporciones áureas, las series de Fibonacci y las matemáticas de los números primos. Difícilmente pudo tener una visión poskantiana como la nuestra de la distinción entre las matemáticas puras y las aplicadas, o, en otras palabras, entre el hecho empírico en bruto y las estructuras abstractas puramente a priori de los números y los conjuntos. Esta era claramente la opinión de Francis Bacon, a quien ya citamos en la Introducción; desde su perspectiva, Platón había «contaminado y corrompido» cualquier posibilidad de progreso de la ciencia griega con su mezcla de especulación y teología, pues la combinación correcta solo se hallaba en la revolución que el propio Bacon defendía:

Las ciencias han sido tratadas o por empíricos o por dogmáticos. Los empíricos, semejantes a las hormigas, solo saben recoger y gastar; los racionalistas, semejantes a las arañas, forman telas que sacan de sí mismos; el procedimiento de la abeja ocupa el término medio entre los dos; la abeja recoge sus materiales en las flores de los jardines y los campos, pero los transforma y los destila por una virtud que le es propia.²

Sin embargo, también puede hacerse una lectura más positiva de *La república* que la sugerida por Bacon. El libro prevé claramente el uso de las matemáticas para fines militares, pero también para la teoría de la música y para la astronomía (VII, 530b), temas ambos que pueden conformarse al «procedimiento de la abeja». Aparte de eso, ofrece otros dos ejemplos del empleo de las matemáticas que, por desgracia, resultan menos convincentes. En VIII, 546, Platón explica que incluso una comunidad bien ordenada y gobernada por un filósofo-rey podría degenerar. La razón es que una de las principales responsabilidades de los gobernantes consiste en controlar la concepción y el nacimiento de los niños. Una elaborada excursión por las matemáticas de los cubos, las diagonales, las armonías y demás lleva a Platón hasta el llamado «número nupcial», o 12.960.000, aunque la relación que pueda guardar este número con el control de los nacimientos sigue siendo un misterio. En todo caso, si los guardianes no conocieran este número y su aplicación, «emparejarían sexualmente a hombres y mujeres en el momento equivocado» y la cultura entraría en una espiral descendente. El razonamiento de Platón era ya proverbialmente incomprensible en la Antigüedad, y los modernos deben también reconocer una perplejidad casi total en este punto.³ Da la impresión de que Platón se deja llevar aquí por la confianza pitagórica en que las leyes propias de los números también gobiernan el uni-

verso, y que un conocimiento suficiente de estas leyes, y tal vez cierta habilidad en su aplicación, permitiría al sabio ordenar las cosas de la forma debida, en este caso la política eugenésica de la sociedad. Pero no sería inteligente por nuestra parte dejar que la repulsión que nos causa esta idea destruyera completamente nuestra admiración por el hecho de que los pitagóricos y Platón habían realizado un verdadero descubrimiento. Lo que habían descubierto era la matematización de la naturaleza, la posibilidad de ordenar las propiedades y las relaciones por magnitudes hasta generar datos que, una vez insertados en las ecuaciones correctas (eternas), determinan el curso de los hechos. Puede que la aplicación platónica de las matemáticas a la eugenesia sea misteriosa, incluso fantástica, y tal vez tenga más de astrología que de astronomía. Pero la ambición que había detrás de ella era totalmente encomiable.

El otro ejercicio matemático, más ligero, aparece en IX, 587e. En este caso Platón trata de calcular la diferencia de felicidad que existe entre un filósofo-rey y un dictador. Tras establecer que hay tres clases de gobernantes y tres clases de placer, la más elevada para el filósofo-rey y la más baja para el dictador, Platón concluye que el filósofo es 729 (9^3 o 3^6) veces más feliz que el dictador. De nuevo parece caer Platón en un entusiasmo mal dirigido hacia la falsa apariencia de precisión y «ciencia» que ofrecen los números en esta clase de contextos, aunque no fue el primero, ni sería el último, en caer en esta trampa en particular. El famoso «cálculo de la felicidad» del filósofo Jeremy Bentham no era sino una generalización de esta misma idea, y cabe argumentar que partes sustanciales de la disciplina de la economía del bienestar no son sino un templo erigido en su honor. No deja de ser un ejercicio lógico complicado, en realidad, adivinar cuáles son las propiedades sobre las que podemos construir una escala, ya sea para ordenar magnitudes o para asociarles (lo que siempre es más difícil) números car-

dinales. Es probable que el placer se parezca más en este sentido a la «dureza», a la cual se pueden asignar escalas (en la escala de minerales de Moh, la dureza puede clasificarse del 1 al 10 en función de si la sustancia en cuestión puede rayar o puede ser rayada por ciertas sustancias que sirven como término de comparación), pero no magnitudes entre las que tenga sentido establecer proporciones aritméticas. No tiene sentido decir que el topacio es dos veces más duro que el cuarzo, por ejemplo. Es posible que haya algo de ironía en *La república* cuando se trata la proporción matemática entre el placer del filósofo y el del dictador, pero el primer ejercicio, en el terreno de la eugenesia, parece ir totalmente en serio.

La ventaja evidente de la interpretación matemático/científica del ascenso desde la caverna es que concuerda con el lugar preeminente asignado a las matemáticas en la educación del filósofo-rey. El gobernante no recibe ningún tipo de formación espiritual en misticismo religioso, ni tampoco recibe una formación romántica saturada de poesía e imaginación: al contrario, todo eso deberá desaparecer del Estado bien ordenado y, por analogía, también de la mente bien ordenada. En lugar de eso, a aquellos o aquellas que han demostrado cualidades excepcionales en los años de la educación primaria y militar, que dura hasta los veinte años, se les ofrecen diez años más de matemáticas, seguidos por cinco años de dialéctica o lógica, es decir, en la clase de inmersión argumentativa que representa el Sócrates liberal de los diálogos previos. Las matemáticas están muy cerca de la clave de vuelta del arco platónico. Naturalmente, este honor corresponde a la filosofía, pero las matemáticas son ciertamente su principal sostén intelectual.

Esta interpretación tiene también otros aspectos positivos. Uno de ellos es que Platón asocia a menudo el hecho de que el mundo sea cambiante con el hecho de que las personas mantengan opiniones distintas acerca de él, como si se tratara de dos obs-

táculos muy parecidos para el conocimiento (por ejemplo en V, 479a-d). La idea resulta chocante a primera vista. Una cosa es el cambio, y otra muy distinta que diferentes testigos puedan adoptar perspectivas distintas sobre si las cosas son grandes o pequeñas, dulces o amargas, etc. Pero de nuevo la ciencia nos proporciona una pista útil para entender este aspecto del pensamiento platónico: trascender la relatividad no significa en realidad remitirse a algo de naturaleza totalmente heterogénea, sino buscar lo que hay de invariable detrás de los diferentes juicios. Podemos entender tanto la perspectiva según la cual el dedo es más grande que la luna, como la perspectiva según la cual la luna es más grande que el dedo, como diferentes puntos de vista sobre un conjunto invariable de relaciones espaciales.⁴ Comprender la diferencia entre perspectivas no es sucumbir a la idea relativista de que las personas viven en mundos separados y emiten veredictos inconmensurables, sino buscar lo que se mantiene invariable en todos ellos y explicar a partir de ahí la propia emergencia de la diferencia.

La relatividad de los juicios resulta comprensible si distinguimos lo que hay de invariable en la forma en que influye una realidad sobre observadores que ocupan distintos tiempos o lugares, o que tienen diferentes órganos sensoriales o diferentes experiencias culturales e históricas. La propia teoría de la relatividad introduce una invariabilidad (la distancia en el espacio-tiempo) en sustitución de dos magnitudes hasta entonces consideradas invariables (la distancia en el espacio y la distancia en el tiempo), pero que se demuestran variables en función de la velocidad del observador. En eso consiste el progreso, y, corresponde a grandes rasgos con lo que hemos venido diciendo sobre la comprensión científica del cambio. Comprendemos la divergencia de los juicios, del mismo modo que comprendemos el cambio cuando encontramos roca sólida bajo las arenas cambiantes.

Otro aspecto aún más importante de esta interpretación es que resuelve el problema de la relevancia. Tal como vimos en los dos capítulos precedentes, otras interpretaciones más trascendentes y ultramundanas tienen un grave problema con el regreso al mundo. ¿En qué sentido puede el conocimiento de otro mundo cualificar a alguien para comportarse debidamente, gobernar debidamente o, en general, hacer algo a derechas en este mundo? Está muy bien ver la eternidad en una flor silvestre, pero ¿y si eso significa que vemos la eternidad en lugar de la flor silvestre? Eso no le servirá de mucho al herborista o al horticultor. En la interpretación científica, la respuesta es inmediata. Solo el científico reconoce lo inmutable bajo lo mutable. Es el único que no es un aficionado al teatro o a los «espectáculos». Pero tampoco ve lo inmutable en lugar de lo mutable. Ve el crecimiento y el deterioro de esta flor concreta, aquí, ahora, frente a él, pero a la luz de ciertas constantes conocidas. Por esta razón es capaz de predecir y explicar lo que le ocurre a esta flor. Su conocimiento no es ultramundano sino intramundano, y, sin embargo, va más allá del conocimiento del mero aficionado a los espectáculos.

El modelo matemático-científico se viene abajo, naturalmente, en los cinco años finales de dialéctica, que equipan al filósofo con la clase de comprensión de los hombres y de los eventos que ha de permitirle gobernar. Tal como nos recuerda Platón en VII, 519a, la mayor parte del conocimiento puede ser usado para bien o para mal, lo que vale también para el conocimiento científico. Sin embargo, la iluminación final trasciende de algún modo esta limitación. No cuesta mucho imaginar que debe consistir en algún tipo de visión beatífica: una visión en la medida en que genera, como la vista, una comprensión y una «unidad» con el orden de la naturaleza, y beatífica en la medida en que, una vez alcanzada, garantiza la bondad del sujeto. Pero no se nos dice

nada de cómo alcanzarla. Si Hume está en lo cierto, no hay modo de hacerlo, pues la idea de un estado mental que constituya algún tipo de comprensión de las cosas y, a la vez, dirija necesariamente al sujeto hacia el bien y lejos del mal, es una ilusión. Tal vez sea una ilusión noble, pero no por ello menos falsa. Y también, por desgracia, profundamente peligrosa, dada su tendencia a sustituir la realidad corriente por una iluminación accesible solo para la élite e incomunicable al vulgo. En este sentido, es una ilusión que infravalora los procedimientos humanos, colectivos y democráticos de comunicación, capaces de reducir los miedos y las desconfianzas, aumentar la humanidad y ampliar la empatía: las auténticas rutas por las que se alcanza el progreso moral.

¿Nos interesa quedarnos con una sola de las interpretaciones del mito de la caverna, ya sea la religiosa, la poética o la matemático-científica? No lo creo. Igual que otros mitos, genera un aura propia lo bastante amplia como para acoger casi cualquier búsqueda de conocimiento, sea cual sea la forma que pueda tomar localmente. En eso reside en parte su poder, naturalmente, pero también su peligro.

Ciudades desordenadas, personas desordenadas

—Si un tipo de carácter es más fuerte que los otros, por decirlo así, ¿no crees que arrastrará a los demás consigo?

—Sí, solo de este modo pueden surgir los sistemas políticos —concedió. (VIII, 544e)

Después de digerir los pesados temas epistemológicos y metafísicos desarrollados entre los libros V y VII, resulta en cierto modo un alivio volver a la dieta baja en calorías del Libro VIII. No es que los temas pesados hayan quedado olvidados, sino que Platón se interesa menos ahora por la naturaleza precisa de la iluminación o la comprensión alcanzada por el filósofo-rey que por pintar un apasionado cuadro de vicios y locuras característicos de los reyes que no son filósofos. Nadie puede leer el Libro VIII sin reconocer que Platón era un hombre que conocía bien las flaquezas y las limitaciones humanas, un notable antepasado de Swift, Voltaire, Pope o Proust.

Hay un aspecto en este libro que es interesante señalar antes de pasar a su desarrollo propiamente dicho. Queda claro aquí que Platón va más allá de la analogía entre la ciudad y el alma (o el agente), que tan importante ha sido hasta ahora. Más que en una simple analogía, Platón piensa ahora en una conexión causal. Tal como muestra la cita anterior, su idea es que la naturaleza del colectivo político viene determinada por la naturaleza de los agentes que lo integran.

A primera vista, la idea puede parecer más bien inocua. Es razonable pensar, por ejemplo, que una sociedad militarista será el resultado de la presencia de miembros de tendencia militarista. Cualquier otro resultado sería poco menos que milagroso: como si un colectivo compuesto íntegramente por pacifistas pudiera ser también de algún modo, y contra natura, militarista. Pero la cuestión es mucho más compleja. En realidad, no hay ninguna taxonomía aceptada sobre la influencia (en la jerga de los filósofos, la «superveniencia») de las propiedades de los individuos sobre las propiedades de los colectivos. Es fácil encontrar excepciones al sencillo modelo según el cual unos individuos militaristas generan una sociedad militarista. Una primera divergencia surge cuando ciertos intereses se vuelven inadmisibles en el discurso público. En tal caso es posible que los individuos que forman parte de un tribunal deseen a título individual un cierto resultado, pero que las exigencias de su función les impidan proponerlo o llevarlo a término. En Estados Unidos, por ejemplo, el Tribunal Supremo no puede tomar en ciertos casos decisiones favorables a la religión cristiana, por más que todos sus miembros sean cristianos devotos. Esta sofisticación tan optimista se encuentra en la base misma del diseño constitucional, que aspira a orientar las energías de personas parciales y egoístas hacia fines colectivos por medio de un sistema adecuado de controles y equilibrios.

Es posible que la cultura del honor, la ley de la moda de Locke o el rey Nomos de Grote que habíamos visto en el capítulo 1 desempeñen un papel parecido. En este caso, un conjunto de agentes individualmente egoístas se ven limitados en la persecución de sus propios intereses por la idea de lo que «se hace», la cual es a su vez el resultado de sus propias interacciones y expectativas colectivas. Habremos de reconocer, pues, la relación cau-

sal inversa: unos individuos militaristas pueden dar pie a una sociedad militarista, pero una sociedad militarista puede dar pie también a unos individuos militaristas.

Otra disonancia más pesimista surge cuando unos individuos que son en sí mismos perfectamente racionales se enredan en alguna de las paradojas de las votaciones descubiertas por Condorcet en el siglo XVIII. En la versión más sencilla, tres personas (A, B y C) tratan de establecer un orden de preferencia entre tres resultados, X, Y y Z. A prefiere X a Y a Z. B prefiere Y a Z a X. Finalmente, C prefiere Z a X a Y. En consecuencia, una mayoría de dos sobre tres prefiere X a Y; una mayoría de dos sobre tres prefiere Y a Z; y si X está por encima de Y e Y está por encima de Z, cabe esperar que X esté por encima de Z. Pero resulta que una mayoría de dos sobre tres también prefiere Z a X. Las preferencias son incoherentes en conjunto, lo que puede paralizar la toma de decisiones colectiva. Sin embargo, cada agente es perfectamente coherente a nivel individual: el colectivo demuestra una vez más ser un espejo impuro de los individuos que lo integran.

Platón no parece ser consciente de las complejidades de la superveniencia, aunque sería históricamente injusto culparlo por ello. Platón se mantenía fiel al modelo simple según el cual los desatinos y los vicios de los estados particulares no solo serían el resultado, sino también la reproducción a gran escala, por así decirlo, de los desatinos y los vicios de los individuos que los integran. Dado el número indeterminado pero en todo caso abultado de tipos posibles de locura y vicio que pueden encarnar los individuos, puede parecer que la tarea de catalogarlos será larga y complicada. Pero Platón tiene unas cuantas categorías bien perfiladas y una mano enérgica cuando se trata de describir su efecto, tanto sobre la política como sobre los individuos.

El primero de los cinco sistemas que interesan a Platón, por supuesto, es el gobierno del filósofo-rey, o la particular versión del sistema aristocrático que ha venido perfilando hasta aquí. El segundo es el gobierno de una aristocracia del tipo «irascible», un sistema espartano o heroico marcado por la competición y la firmeza. Platón da el nombre de «timocracia» o «timarquía» a este sistema, en referencia al gobierno de la ambición. El tercero es la oligarquía, que para Platón se asimila a la plutocracia, o gobierno de los ricos. El cuarto es la democracia, el gobierno del pueblo, y el quinto la dictadura absoluta, el gobierno de un tirano. Todos estos sistemas forman una escala descendente, con la que Platón espera convencernos de que admiremos tanto el gobierno de los filósofos-reyes como la psicología de los propios filósofos.

La timarquía es el sistema propio de Esparta. El individuo timárquico se parece al hombre dominado por el *thumos* que encontramos en el capítulo 7: fuerte, valiente, orgulloso y estúpido. Un sistema gobernado por esta clase de individuos comparte los aspectos militares de la vida en la república ideal. Sus milicianos llevarán una vida comunal y se pondrá un énfasis parecido en la guerra como ocupación propia de la clase gobernante. Sin embargo, los militares estarán sobrevalorados, y la falta general de refinamiento de la sociedad hará surgir la codicia; como las exhibiciones de riqueza estarán mal vistas, dicha codicia se traducirá en mezquindad. Los individuos de esta sociedad serán altivos, duros pero sumisos a la autoridad, ambiciosos pero desprovistos de los controles de la razón y la cultura. Surgirán como una degeneración de los filósofos-reyes, en gran medida debida a la preferencia que mostrarán hacia ellos las mujeres y los sirvientes, personas inferiores e incapaces de apreciar la reserva y la indiferencia al mundo de los filósofos. Establecerán valores distintos de los establecidos por estos, los cuales terminarán finalmente por imponerse (en nuestra

propia sociedad, todo esto podría hacernos pensar en la pérdida de estatus de los profesores y de las virtudes académicas en general).

La timarquía degenera en el sistema oligárquico del mismo modo que los valores del deporte profesional pasan de la pura gloria en la competición a las exhibiciones impúdicas de riqueza. Estas a su vez alimentan la envidia y la correspondiente infravaloración de la virtud genuina. Los gobernantes de la timarquía conspiran entonces para convertir la riqueza en una condición necesaria para participar en la función pública, tal como vemos que ocurre en Estados Unidos. Su naturaleza cada vez más mercenaria mina sus aptitudes para la función militar, hasta el punto de volverlos reacios a pagar un impuesto para que otros luchen por ellos (lo que, en cualquier caso, fomenta el miedo y el conflicto dentro del Estado). Al apoyarse únicamente en su riqueza, el oligarca puede llegar a convertirse en un mero consumidor, en un zángano sin ninguna función útil para la sociedad.¹ Por último, la división de la sociedad entre propietarios y no propietarios promueve los antagonismos y las conspiraciones, la mendicidad y la criminalidad.

El individuo oligárquico desciende de un individuo timárquico arruinado. Al probar la miseria, este instala su lado más «codicioso y mercenario» en el trono de sus preocupaciones (VIII, 553c). A partir de entonces se deja guiar por la codicia y la mezquindad, aunque no tanto por los apetitos. En realidad, es un individuo bastante ascético, pues ve los deseos innecesarios como gastos superfluos de dinero. Sin embargo, descubrirá impulsos criminales en sí mismo cuando se presenten oportunidades para el fraude y el robo, e incluso si controla estos impulsos por miedo a ser descubierto o por algún resto de decencia, ello será también un motivo de conflicto en su alma, en correspondencia con los conflictos que se producen en la ciudad oligárquica. Su mezquin-

dad es una marca de debilidad, que interfiere en su capacidad para ganarse el prestigio o el honor. Es un fracasado.

La transición al penúltimo sistema, la democracia, se produce con el ocaso de la oligarquía. Los oligarcas criarán hijos indisciplinados e intemperantes, consentidos, blandos y perezosos, muchos de los cuales se arruinarán por sí solos. Estos se volverán resentidos y envidiosos, lo cual pasará desapercibido para los ricos, que seguirán ciegos al mal que causa su obsesión por la riqueza. Cuando llegue una crisis, como por ejemplo una guerra, los pobres descubrirán su propio poder y se volverán conscientes de la falta de carácter de los ricos. La menor excusa provocará el conflicto y los pobres tomarán el poder, tras lo cual distribuirán los cargos y las funciones políticas al azar.

Los estados democráticos «se caracterizan por la independencia y la libertad de expresión, y por el derecho de todo el mundo a hacer lo que le venga en gana» (VIII, 557b). Promueven una colorida variedad y son libres de experimentar diversas leyes y constituciones según su capricho. Todo esto puede parecer superficialmente atractivo: es el esbozo de un sistema político «alegre, laxo y variado, que trata a todos como iguales, lo sean o no» (VIII, 558c, casi podemos ver cómo Platón arruga la nariz en este punto, aunque ninguna democracia antigua se aproximó siquiera a este ideal igualitario).

Curiosamente, Platón no entra a detallar las maldades de este sistema, como había hecho con los anteriores. Tal vez piense que resultan obvias, por el mero hecho de su igualitarismo, tan dispuesto a convertir en líderes tanto a los sabios como a los ignorantes. En lugar de eso pasa de inmediato al paralelismo con el agente individual, y pinta un retrato maravilloso de la mentalidad hedonista, desordenada, laxa y desinhibida, presta a dar rienda suelta a cada capricho:

—Y así es como pasa su vida —dije yo—, entregado a cualquier deseo que se le presenta. Un día se emborracha en una fiesta, al siguiente bebe agua y se esfuerza en perder peso; unas veces hace gimnasia, otras se mantiene ocioso y sin cuidarse de nada en el mundo, y en alguna ocasión parece dedicarse al estudio de la filosofía. Con frecuencia se mete en asuntos políticos ... No hay orden ni sentido alguno en su vida, y sin embargo la considera dichosa, libre y envidiable, y no está dispuesto a abandonarla por nada. (VIII, 561c-d)

Bien, todos sabemos cómo es eso. De nuevo, Platón muestra una extraña reticencia a insistir en lo que hay de malo o incluso de insatisfactorio en el retrato que ha pintado. Su individuo democrático se parece un poco a todos nosotros, y muy especialmente al encantador Bertie Wooster de P. G. Wodehouse, miembro remunerado del Club de los Zánganos, indeciso, veleta, falto de carácter, alguien que, según propia admisión, «pasea y mariposea», pero que puede resultar bastante atractivo y es sin duda bastante feliz. ¿Por qué habríamos de ponernos del lado de esas tías de hierro victorianas que tanto deploran la situación del pobre Bertie? ¿Por qué habrían de parecernos tan admirables la resolución y la rectitud de hierro, la perfecta inmunidad al carnaval de los apetitos? Tal vez la posibilidad de experimentar todo un abanico de deseos y apetitos se confunda en la mente de Platón con el conflicto interno, con la pérdida de la armonía y del bienestar. Pero sería un error verlo así: si una semana tocamos el banjo y a la siguiente dejamos de hacerlo, no tenemos por qué estar en conflicto en ningún momento. En conjunto tendré a tener menos éxito en mis proyectos, pero eso tampoco es un problema, pues para cuando fracase ya no serán mis proyectos.

También podría ser que tanta mutabilidad despertara el miedo de Platón al cambio y su preferencia genérica por lo permanente, o tal vez salga aquí simplemente el mal carácter del viejo Platón.

Platón pisa un terreno más sólido cuando aborda la última y más degradada forma de gobierno: la dictadura. En democracia, la sobrevaloración de la libertad degenera de modo natural en la licencia y en la ausencia de ley, un proceso temido tanto en nuestros tiempos como en los suyos, y sobre el que moralizan innumerables columnistas de periódico y comentaristas de derechas. De hecho, la descripción que hace Platón de todo el proceso suena sorprendentemente moderna:

Allí el maestro teme a sus discípulos y los adula; los alumnos menosprecian a sus maestros, como también a sus ayos. En general, los jóvenes se equiparan a los mayores y rivalizan con ellos de palabra y de obra; los ancianos se adaptan a los jóvenes e imitan su comportamiento, llenos de frivolidad y buen humor, para no parecerles desagradables ni despóticos. (VIII, 563a-b)

Platón no se habría sorprendido ante un mundo donde los líderes democráticos dedican sus energías a los *liftings* faciales, los cosméticos y las lociones solares, al tiempo que se lamentan por el respeto perdido.

La licencia, sin embargo, se convierte rápidamente en esclavitud. Esto ocurre porque la clase de los «zánganos» incluye naturalezas vigorosas y criminales, las cuales forman facciones y dominan gradualmente las asambleas democráticas: silencian las voces discrepantes, sobornan a los pobres con cualquier cosa que puedan robarles a los que ofenden al populacho. Se multiplican las disputas y los litigios, anunciando la llegada del demagogo, el autoproclamado «defensor del pueblo». Pero una vez que este defensor ha probado la sangre, la pendiente hacia la dictadura es rápida e inevitable. Un crimen lleva a otros, cada vez más fáciles con la práctica, y se abre la vía para que surjan los Robespierre y

los Stalin, la encarnación misma del mal y del poder para muchos de nosotros.

En los libros VIII y IX Platón ofrece una maravillosa descripción de los males que acosan a las dictaduras: la dependencia de mercenarios, el resentimiento de las inevitables víctimas causadas por el ascenso al poder, la influencia de los aduladores y la supresión del mérito, la necesidad de inventar enemigos exteriores, la atmósfera omnipresente de miedo, etc. Se trata de la peor forma de gobierno, y a ella corresponde también la personalidad del dictador: «La opresión y la servidumbre dominarán también su espíritu, y las partes buenas de su ser estarán dominadas por la minoría más malvada y desquiciada» (IX, 577d). Los apetitos y los deseos inconstantes que tiranizan al dictador no pueden ser nunca satisfechos, y su vida entera se ve esclavizada por ellos: «Resentido, desleal, inmoral, sin amigos e injusto ... en él encuentran cabida todos los vicios» (IX, 580a).

El cuadro es bien negro, y la historia ofrece multitud de ejemplos que se ajustan a él. No cabe duda de que el desprecio que sentía Platón por la dictadura era profundo y sentido. Sin embargo, su argumento resulta algo más débil. La cuestión es si la dictadura política es realmente un modelo de este tipo psicológico. A primera vista, una de las cosas más temibles de una dictadura política es el miedo omnipresente, pero el libertino que describe Platón no tiene razones para tener miedo. Platón nos da toda clase de razones para no aspirar a convertirnos en dictadores: la imposibilidad de encontrar amigos, la inseguridad y el miedo. Pero si dejamos de lado la política y regresamos a la psicología, la correspondencia resulta, en el mejor de los casos, poco clara. Cabe preguntarse incluso si el filósofo-rey no sería un buen modelo de la dictadura, en la medida en que también en él gobierna de forma absoluta una parte del espíritu. Tal vez no sean tan frecuentes

en la historia, pero podemos imaginar perfectamente dictadores benevolentes, o dictadores que gobiernen con una firme comprensión de lo que se requiere para el bienestar de sus súbditos. Incluso entre los numerosos y muy imperfectos emperadores romanos, algunos fueron claramente mejores que otros. Catalina la Grande era una mujer educada, con amigos y amantes, que trabajó con diligencia y constancia por el bien de Rusia.

Platón no se detiene en esta clase de sutilezas. Su idea es que existe una escala descendente de sistemas políticos, con sus personalidades correspondientes. No cabe duda de que Platón veía la degeneración de la que habla como un proceso extendido en el tiempo, en el que la democracia ocupa el penúltimo lugar y la dictadura, el último, el más bajo. No conocía los procesos característicos de nuestra época en virtud de los cuales quienquiera que controle los medios de comunicación controla los resultados electorales democráticos, un proceso que nos ha llevado a un nuevo tipo de oligarquía. Pero eso se debe a que la antigua democracia ateniense no era representativa: era una democracia de participación directa de los ciudadanos cualificados. Las vueltas y revueltas modernas de la espiral descendente no eran una amenaza tan presente entonces.

En la cúspide se encuentra el sistema, y por lo tanto la personalidad, del filósofo-rey, que se gobierna a sí mismo y a los demás a la luz de su comprensión del bien. Por debajo encontramos a los hombres irascibles, puro coraje, y luego a los hombres que son esclavos de la riqueza; a estos les sucede el demócrata anárquico e irresoluto. Por debajo de todos se encuentra el vicioso y solitario dictador, cuyo poder es solo una imagen especular de su propia esclavización a «deseos terribles y apetitos prodigiosos» (IX, 573d).

Y con esto Sócrates da finalmente por respondido el reto planteado por Glaucón en el Libro II, quien le exigía mostrar que la

moral, en sí misma y con independencia de sus consecuencias, beneficia a su poseedor, y que la inmoralidad le perjudica. La auténtica felicidad coincide con el gobierno de la virtud y la sabiduría, y con el alma bien ordenada. No puede encontrarse en la búsqueda de la gloria, de la riqueza, de la licencia del demócrata, y menos aún en la esclavitud que se esconde detrás de la voluntad desbocada del dictador.

Platón ofrece otras reflexiones para reforzar este mensaje, las más interesantes de las cuales vuelven sobre la división del alma en tres partes, descritas ahora como la parte intelectual, dirigida hacia la verdad de las cosas, la parte pasional, dirigida hacia el poder, el éxito y la fama, y la parte concupiscente o mercenaria. El filósofo, en quien predomina la primera, posee al menos cierta comprensión de los placeres propios de las otras dos, mientras que estas permanecen ignorantes de los placeres de la filosofía. John Stuart Mill repetiría esta idea más tarde en su remilgado intento victoriano de mostrar que todos aquellos que conocieran ambos tipos de placer escogerían siempre el «superior» antes que el «inferior» (como si los filósofos no pudieran disfrutar de las películas de vaqueros o los relatos de detectives). La asimetría según la cual el filósofo conoce un mayor espectro de placeres tiene como resultado que la vida del filósofo es más agradable, aunque el paso de lo primero a lo segundo parece más bien un truco de magia. Está muy bien hablar de la feliz contemplación de lo eterno, ya sea en la forma de las matemáticas, del bien o del propio Dios, pero es mucho más difícil mostrar que este éxtasis es «más agradable» que, por ejemplo, aquellos que acompañan a los despreciados placeres propios del cuerpo. Incluso los santos han terminado por describir sus éxtasis en términos sexuales.²

Toda la exposición platónica viene marcada por una ambigüedad latente sobre el papel que desempeña la parte más elevada del

espíritu, la parte filosófica o intelectual. En ocasiones parece ser la parte que produce el conocimiento y la verdad, pero la mayoría de las veces es la parte que valora únicamente el conocimiento y la verdad. «Tiende siempre y en todo momento hacia la verdad, y no le interesan lo más mínimo el dinero y la reputación» (IX, 581b). Pero son dos cosas muy distintas. Una cosa es decir que debemos dirigir nuestras vidas, en la medida de lo posible, de acuerdo con lo que sabemos y lo que tomamos por verdadero; la idea parece evidente, aunque cabría preguntarse si a veces no son necesarias las ilusiones para conservar la cordura. Pero otra bien distinta es pretender que el deseo de conocimiento y verdad ostente el monopolio de los deseos humanos y se convierta en la única guía del agente en la mejor forma de vida posible. Solo un truco de magia puede llevarnos del primer, nada extraordinario, al segundo pensamiento, casi un delirio. No hace falta mucha reflexión para ver que una psicología en la que el deseo de conocimiento y verdad sea el único deseo no puede cumplir con la mayoría de las funciones que hacen reconocible —no digamos ya agradable— la vida humana. Más aún, es probable que esté viciada ya en sí misma, pues carece de todo criterio, por ejemplo, para distinguir entre verdades importantes y no importantes, conocimientos útiles y no útiles, hechos relevantes y no relevantes.

Esto es indudablemente cierto si pensamos en las verdades cotidianas, que pueden o no tratar de algo interesante. Un aficionado a los trenes puede saber mucho sobre el objeto de su afición y tener el deseo, incluso un deseo único y obsesivo, de saber más sobre el mismo. Eso es algo que difícilmente puede situarlo en la cima de la virtud y la felicidad humanas. Pero en este punto reaparece por sorpresa la elaborada metafísica de los libros V a VII, que había quedado hasta ahora al margen del debate político. Los platónicos no están pensando en una vida dedicada a la recolec-

ción indiscriminada de fragmentos inútiles e inconexos de la verdad. Quieren que pensemos en una vida dedicada a un pensamiento superior, orientado a un conocimiento al alcance solo de la élite filosófica. Y dada la superior realidad de los objetos de esta contemplación, los placeres más terrenales se revelarán como falsos placeres en comparación: como las sombras y los reflejos de la apariencia en lugar de la roca sólida de la realidad. Algunos placeres mundanos son necesarios, pues es esencial satisfacer el hambre y la sed, pero el resto pueden y deben ser ignorados. Los niveles de realidad establecidos por las metáforas de la línea y la caverna desempeñan un papel crucial (tal vez fatal) en este punto, pues sin ellos no hay razón para pensar que las preocupaciones mundanas solo producen falsos placeres. Los placeres son notoriamente pasajeros, tan pronto se disfrutan como se pierden, pero eso no significa que no sean reales. Puede ser agradable ver un partido de críquet, incluso uno que dure cinco días. Pero no sería mejor ver uno que durase para siempre, aunque solo sea porque la expectativa de una conclusión forma parte integral del disfrute del partido.

La comparación original entre el oficio del rey y el lugar soberano que ocupa la filosofía en el alma también resulta forzada en este punto. Los filósofos-reyes debían gobernar en interés del colectivo, incluidos los sectores militar y comercial; debían ser los responsables de la buena ordenación y la felicidad del conjunto del Estado. No tenían una agenda propia que incluyera la supresión o la destrucción de las otras clases dentro del Estado. Podían y debían gobernar a las demás clases, y esta era su función propia, pero no había indicio alguno de que su gobierno fuera a decirles que no podían proseguir con las diversas tareas para las que estaban preparados. Tal política constituiría en sí misma una ruptura del principio de especialización. Pero al atribuir al deseo

de conocimiento y verdad una posición de monopolio o casi monopolio, acompañado solo por algunos otros deseos «necesarios», Platón introduce exactamente este sesgo o distorsión en el alma.

El proyecto de Platón puede parecerse elevado y sublime, o bien ilusorio y fantástico, antes incluso del espectacular cálculo según el cual la vida del filósofo es 729 veces más satisfactoria que la del dictador (IX, 587e). Impresionados por su maravillosa retórica, podemos pensar que Trasímaco y Glaucón han recibido ya respuesta, que el alma bien ordenada es en efecto la más feliz y que la injusticia o la codicia, los deseos licenciosos de la persona inmoral, fracturan y destruyen inevitablemente aquella armonía interna sin la cual es imposible la felicidad. O bien, con espíritu más crítico, podemos acordarnos de los brutales enviados atenienses y preguntarnos si es realmente tan convincente la conexión establecida entre la injusticia que cometen y la discordia reinante dentro de la propia Atenas. Pero en ese caso Platón habrá preparado, al menos en parte, nuestro siguiente pensamiento, a saber, que una ciudad capaz de enviar emisarios en una misión de este tipo difícilmente puede ser el paraíso terrenal. La *Realpolitik* que practica en sus asuntos exteriores reaparecerá previsiblemente en el gobierno interior, como de hecho sucedió históricamente. La Atenas de la que partieron aquellos emisarios hacia Melos era una ciudad inestable y fracturada por las disensiones internas. Y nadie puede ver el Estados Unidos actual de los neoconservadores como un modelo de proporción y armonía. He aquí la descripción que hizo Thomas Hobbes de la decadencia de la democracia ateniense. Este impresionante (e inquietante) pasaje fue escrito en 1628, como resumen de la descripción que había hecho Tucídides alrededor del 400 a. C.:

Aquellos días era imposible que ningún hombre diera un consejo bueno o útil a la comunidad sin ganarse el rechazo de la gente.

La idea que tenían de su propio poder, y de la facilidad con la que saldría adelante cualquier acción que emprendieran, hacía que solo los hombres que proponían las empresas más peligrosas y desesperadas lograban conmover a las asambleas, y eran juzgados sabios y fieles a la comunidad.

En cambio, aquel que diera consejo prudente y discreto era visto como un cobarde, o como alguien que no entendía la situación, o bien como alguien que pretendía difamar su poder. Y no tiene nada de extraño: la mucha prosperidad (a la que llevaban largo tiempo acostumbrados) despierta en los hombres el amor por sí mismos; y es difícil que nadie aprecie un consejo que suponga una merma del amor que se tiene a sí mismo.

Y eso era aún más cierto en el caso de la multitud que en el del hombre solo. Pues un hombre que razona consigo mismo no se avergonzará de admitir sugerencias temerosas en sus asuntos si quiere hacerse todavía más fuerte; pero en las deliberaciones públicas ante la multitud raras veces se muestra o se admite el miedo (que en la mayoría de los casos es buen consejero, aunque no tan buen ejecutor).

De este modo sucedió entre los atenienses, que se creían capaces de lograr cualquier cosa, que los aduladores y los malvados los llevaron de cabeza a emprender aquellas acciones que habían de arruinarlos; y los hombres buenos no se atrevieron a oponerse, o si lo hicieron, se perdieron.

Es imposible leer este pasaje sin pensar en situaciones paralelas que se dan en nuestro propio tiempo, tanto en Washington como en Londres: suenan los tambores de guerra y los gobiernos falsean la información, conspiran con los propietarios de la prensa, presionan a los jueces, contratan a criminales conocidos, mienten sobre los resultados, destruyen las libertades civiles y, por supuesto,

son sordos a cualquier consejo que «suponga una merma del amor que se tienen a sí mismos».

Los males que describe Hobbes son bien distintos de los que, a juicio de Platón, podían precipitar la democracia a la dictadura. Pero son también desórdenes del cuerpo político. Infechan la democracia representativa, caracterizada por la dependencia de los resultados electorales, tanto como infectaron la democracia directa de Atenas. Y son la respuesta más efectiva que puede dársele a Trasímaco, pues deja claro que el desorden que lleva a la persecución del interés egoísta, el poder y la licencia no es sino un reflejo de un desorden interno: la complacencia, la falta de imaginación, la precipitación y la incapacidad de prestar oídos a la voz de la benevolencia y la prudencia, por no hablar de la justicia.

El Libro IX termina con nuevas reflexiones a propósito del hombre virtuoso y de su interés por las cosas del espíritu y la armonía de su alma. Es también una declaración explícita de que todo el experimento mental ha sido simplemente eso: la presentación de un ideal de vida y de sociedad, no como propuesta práctica, sino como pauta para medir nuestras propias limitaciones:

—Si eso es todo lo que le importa —dijo—, no es probable que se meta nunca en asuntos de gobierno.

—Al contrario —dije—, es seguro que lo hará, pero en el Estado que le es propio. Aunque estoy de acuerdo en que probablemente no será en su tierra natal, como no sea por intervención divina.

—Ya veo —dijo—. Quiere decir que lo hará en el Estado que hemos venido describiendo hasta aquí, el cual no se encuentra en lugar alguno del mundo y, por lo tanto, existe solo en el nivel de las ideas.

—Es posible, sin embargo —repliqué—, que exista en el cielo como modelo para todos aquellos que quieran verlo y, una vez visto, regresar del exilio. En realidad, poco importa que tal Estado

exista o haya de existir algún día en parte alguna: sigue siendo el único Estado en cuyo gobierno puede tomar parte.

—Supongo que es así —dijo. (IX, 592 a-b)

En muchos sentidos, el final del Libro IX marca el clímax de *La república*. Resulta difícil exagerar su importancia histórica. Naturalmente, muchas tradiciones morales —tal vez todas— insisten en la moderación, el dominio del deseo y, en general, la supresión de aquellos aspectos que convierten al hombre en un lobo para el hombre como claves para el buen orden del espíritu. Platón no puede llevarse el crédito por todas las formulaciones posteriores de esta idea. Y su versión de la renuncia tampoco coincide con la del movimiento budista, más o menos contemporáneo suyo, como tampoco con la que desarrollarían el estoicismo unos cincuenta años después de su muerte o el cristianismo tres siglos más tarde, con un espíritu aún más ultramundano y contrario al deseo. Por otro lado, la verdad pura y simple es que, al menos por lo que respecta a Occidente, Platón fue el primero. Los demás movimientos que van en esta dirección no hacen sino seguir sus pasos.

El exilio de los poetas

Lo mismo vale para los autores de tragedias, en la medida en que son imitadores: están a dos generaciones de distancia del trono de la verdad, y lo mismo sucede con todos los demás imitadores. (X, 597e)

Es probable que nos sintamos menos inclinados a seguir los pasos de Platón cuando en el último libro dirige sus ataques contra la poesía y la pintura. Ya presenciamos el comienzo de esta batalla en los capítulos 5 y 7, en que Platón se lamentaba en primer lugar de la forma que tienen los poetas de representar a los dioses y, en segundo lugar, de los peligros que conlleva el hábito poético de tomar como modelo al hombre irascible o dominado por el *thumos*. La idea en ambos casos es que el drama, o la excelencia poética, es más fácilmente alcanzable a través de la representación de la debilidad humana. El sereno coraje, la justicia y la sabiduría de un Sócrates, con la mirada puesta siempre en lo eterno, simplemente no sirve para el teatro. En términos más modernos, un programa televisivo en el que todo el mundo se comporte con moderación, criterio y dignidad, o un espectáculo de Jerry Springer en el que nadie tenga nada que confesar y nadie pierda el autocontrol, tiene todos los números para fracasar. La idea de esta clase de programas consiste justamente en ofrecer la locura y la debilidad humanas como espectáculo para todos los demás.

Pero a primera vista no parece que pueda aplicarse la misma crítica a todo el arte; podemos compartir la repulsa de Platón por las formas más bajas de «entretenimiento» y seguir sintiéndonos orgullosos de nuestros poetas y de nuestras galerías de arte. En el último libro de *La república*, sin embargo, Platón acentúa aún más su ataque y deja claro que no admite ningún compromiso. En este punto vuelve a ser crucial la teoría del conocimiento de los libros centrales, que Platón utiliza para mostrar hasta qué punto se aleja la representación artística de la verdad.

Ha habido mucho debate acerca de la interpretación precisa que debemos dar a esta idea, y, una vez más, incluso los comentaristas más afines a Platón se hallan perdidos.¹ La más directa parte de la lectura más «metafísica» de los libros centrales y de la metáfora de la caverna. De acuerdo con esta interpretación, el dominio de la verdad y del conocimiento está completamente separado del dominio de la vida corriente. Dado que el poeta o el pintor solo nos ofrecen «representaciones» de dicha vida, su trabajo está a dos niveles de distancia de la realidad en sí. De hecho, si nos tomamos en serio la alegoría de la caverna, los artistas dedicados a las representaciones parecen ofrecernos únicamente las sombras de las sombras de las marionetas, las cuales a su vez son solo copias pobremente iluminadas del mundo diurno y sus habitantes, en sí mismo ya una especie de proyección de la luz solar. Según mis cuentas, eso los sitúa al menos a tres y posiblemente a cuatro niveles de distancia de la verdad y la realidad. Y como hallarse separado de la realidad equivale a hallarse separado de la verdad y el conocimiento, los poetas y los pintores son incapaces de promover ninguna de ambas. No tienen nada que aportar a la buena ordenación del espíritu.

Dudo que nadie se haya dejado convencer jamás por un argumento tan esquemático, ligado, además, a la poco atractiva idea de que lo mostrado por los sentidos es en sí mismo irreal. Pero

también va ligado a una distorsión aún más grave de lo que pueden representar la poesía o la pintura. Platón supone que las representaciones producen simplemente cosas secundarias, nuevos objetos para la atención que nos distraen de otros objetos más «reales». Veamos por ejemplo X, 598b, donde Sócrates trata de convencer a Glaucón de los males de la pintura:

—Fíjate ahora en lo que voy a decir: ¿cuál de estas dos cosas se propone siempre y en todos los casos la pintura? ¿Representar los hechos del mundo real o las apariencias? ¿Es la apariencia lo que representa o la verdad?

—La apariencia —dijo.

El paso en falso aquí consiste en suponer que representar la apariencia de una cosa, por ejemplo, una cama, una silla o al presidente Bush, significa no representar en absoluto la cama, la silla o al presidente Bush, sino una cosa distinta, a saber, su apariencia. Esto merece ciertamente el título de *philosophia perennis*: se trata de uno de los errores más viejos, más tentadores y más generalizados de la disciplina.

No parece que a Platón se le pasara por la cabeza que las representaciones pudieran sacar a la luz nuevos aspectos de las cosas que representan. Mirar una esfera solar o un reloj que representen el tiempo puede servirnos para satisfacer nuestro interés por este último. La esfera solar o el reloj no sustituyen al tiempo en nuestros intereses. Una caricatura de nuestro político preferido no presenta una sombra o un sustituto en lugar de la persona misma; presenta a la persona como un chiflado, un malvado, un salvaje o tal vez un estúpido, lo cual sugiere, y potencialmente revela, un aspecto de la persona. Platón hace que parezca como si un cuadro o un poema cambiaran inevitablemente un objeto por

otro, pero no es así: el objeto sigue siendo el mismo, aunque lo que se diga sobre él sea nuevo. Precisamente por eso el arte tiene la capacidad de decirnos cosas, del mismo modo que lo hace el lenguaje. No constituye, pues, ninguna distracción de la verdad, sino uno de sus aliados potenciales.

El ejemplo de la caricatura es deliberadamente vulgar, pero la idea no hace sino reforzarse cuando pasamos a ejercicios artísticos más elevados. Ya hemos comentado el uso que hicieron los románticos de Platón, característico de la lectura «inmanente» del ascenso de la caverna, inicialmente sugerida en *El banquetete*. Veamos uno de los pasajes más famosos de Wordsworth, de su magnífico poema «Versos escritos pocas millas más allá de la abadía de Tintern», en el que el poeta expresa el mensaje moral que encuentra en la naturaleza:

*... y he sentido
un algo que me aturde con la dicha
de claros pensamientos: la sublime
noción de una sin par omnipresencia
cuyo hogar es la luz del sol poniente
y el océano inmenso, el aire vivo,
el cielo azul, el alma de los hombres;
un raptó y un espíritu que empujan
a todo cuanto piensa, a todo objeto
y por todo discurren. De este modo,
soy aún el amante de los bosques
y montañas, de todo cuanto vemos
en esta verde tierra: el amplio mundo
de oído y ojo, cuanto a medias crean
o perciben, contento de tener
en la Naturaleza y los sentidos*

*el ancla de mis puros pensamientos,
guardián, guía y nodriza de mi alma
y de mi ser moral.^{2*}*

El poema completo tiene muchos significados posibles, pero estas líneas en particular reflejan la correspondencia que existe entre los sentimientos engendrados por el amor del poeta hacia los prados y los bosques, y cierta elevación moral producida por la conciencia de un espíritu que atraviesa todas las cosas, el equivalente wordsworthiano de la forma platónica del bien. De nuevo, el mundo visible, «el amplio mundo de oído y ojo», revela un aspecto de las cosas, un aspecto muy platónico de las cosas, sobre el que se apoya la naturaleza moral de Wordsworth. En principio, nosotros también podríamos descubrir algo parecido al leer el poema, a saber, que la naturaleza puede revelar un espíritu platónico que «empuja a todo cuanto piensa». Naturalmente, si no somos afines a la imaginiería platónica podríamos objetar que Wordsworth no hace sino proyectar fantasías o ilusiones, pero esa es una objeción que difícilmente podría plantear el propio Platón. Si Wordsworth se equivoca cuando dice que la naturaleza revela «una sin par omnipresencia», entonces el poema sugiere algo falso, aunque incluso en este caso podría sugerir una verdad aún más importante, por ejemplo, que existe una conexión entre el amor por la belleza y la naturaleza, y el amor por el bien y la verdad. Y si Wordsworth no se equivoca, entonces el poema hace mucho más que sugerir la verdad. La segunda posibilidad debe permanecer abierta para los platónicos, y en este caso se trataría, además, de la verdad formulada en unos términos capaces de impresionar y atraer a la audiencia, un triunfo de la educación.

* Traducción de Gustavo Falaquera. (N. del T.)

Naturalmente, no resulta fácil decir cómo funciona el arte. En realidad, tal vez no haya mucho que decir sobre el tema a este nivel de generalidad. Cualquier generalización encontrará contraejemplos. Es más, en nuestros tiempos experimentales y abiertos a la recepción, es casi un deber para el artista transgredir cualquier intento de establecer una fórmula. La única idea sobre la que debemos insistir es que a veces el arte funciona y que lo hace de un modo revelador. Es capaz de transmitirnos nuevas verdades sobre un viejo tema o sobre uno nuevo, sobre la naturaleza de las personas o sobre la naturaleza de la naturaleza. Tal vez revele incluso, si Platón y Wordsworth están en lo cierto, nuevas verdades acerca de la relación entre el mundo de los ojos y los oídos, y el mundo de la moral, el mundo de lo eterno.

Lamentablemente, la exposición está salpicada de comentarios burlones, sobre todo a propósito de la pintura, que, según parece pensar Platón, es capaz de trabajar ignorando por completo su tema y se halla en cualquier caso limitada a la producción de imitaciones engañosas de la realidad. La idea, por ejemplo, de que un pintor como Leonardo da Vinci necesitara grandes conocimientos sobre anatomía humana, o de que George Stubbs tuviera que aprender primero y luego nos enseñara un aspecto de los caballos y de su vida que hasta entonces permanecía oculto para nosotros, parece escapársele por completo.

Si la parte más elevada del espíritu no se interesa más que por el conocimiento y la verdad, y si tanto la poesía como el arte de la representación nos alejan de la verdad, se infiere de inmediato que estos apelan únicamente a la parte más baja del espíritu. En este sentido, pueden viciar incluso a buenas personas (X, 605c). Platón pone el ejemplo de Homero o de cualquier otro poeta que represente el dolor o haga que el protagonista «entone un canto fúnebre y se golpee el pecho». Luego nosotros, el público,

hallamos placer en ello, nos rendimos y compartimos «el dolor del héroe» (X, 605d). Todo esto no hace sino mostrar cómo el poeta satisface y gratifica aquella parte de nosotros que deberíamos poner todo nuestro orgullo en suprimir, y lo mismo puede decirse cuando hay otras emociones implicadas: «El sexo, la cólera y todos los deseos y los sentimientos de placer y displacer que, tal como decimos, acompañan a nuestras acciones» (X, 606d). El vicio en cuestión no procede únicamente de la visión de asesinatos por televisión, sino que puede tener su origen también en la lectura de Shakespeare o Wordsworth. La representación poética

riega y nutre en nuestro interior cosas que deberían dejarse marchitar, y las convierte en soberanas cuando deberían ser sometidas, pues de otro modo nuestras vidas no serán mejores ni más felices, sino más bien lo contrario. (X, 606d)

Se produce aquí un cambio significativo y siniestro de estrategia. Los gobernantes de la ciudad no se preocupan ya del desarrollo de todas y cada una de las demás partes. La parte encargada del gobierno pretende ahora poseer el monopolio del valor; es más, declara positivamente malo todo desarrollo de la emoción y el placer, los cuales deberían «dejarse marchitar» en el Estado ideal. Esta posición de Platón tuvo una enorme influencia sobre los estoicos, que miraban la emoción con una desconfianza igualmente exagerada y la veían como algo que no solo debía ser gobernado, moderado y debidamente reconducido, sino totalmente destruido. Ya no se trata únicamente de adoptar una actitud severa, sino una fría insensibilidad, una falta brutal de sentimiento. El hombre ideal se vuelve totalmente impasible, inmune a «los deseos y los sentimientos de placer y displacer», deja de ser un hombre para convertirse en un bloque de hielo. Esta parte del Libro X es la que más

contribuye a justificar la acusación de sadismo, ascetismo y voluntad de degradar la vida humana que Nietzsche lanzó contra Platón. También es la parte que Aristóteles repudia con más firmeza, pues su filosofía integra la razón en la vida animal y atribuye un papel necesario al sentimiento cultivado y moderado (aunque en la parte final de su obra más importante, la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles también sucumbe a la idea de que la mejor vida posible es una vida de contemplación intelectual pura).

En este punto podríamos sentirnos tentados de adoptar, por desesperación, la perspectiva del intelectual americano Leo Strauss, de gran influencia sobre la política neoconservadora reciente. Strauss tenía buen ojo para detectar los puntos débiles de los mensajes explícitos de Sócrates en *La república*, de modo que se convenció a sí mismo de que la capacidad dramática de Platón incluía la de ocultar sus propias enseñanzas, en ocasiones incluso detrás de su opuesto. Si podemos aprender algo en el libro acerca de la justicia, la política y el alma, es a través de las limitaciones de sus argumentos explícitos. En definitiva, pues, *La república* nos dice que no existe ninguna analogía válida entre la ciudad y el alma, que Trasímaco sale victorioso o incluso que los poetas no deben ser expulsados.³ Prácticamente la única doctrina salida de la boca de Sócrates que se conserva es la de que los gobernantes deberán contar mentiras piadosas para el bien del Estado (una excepción oportuna, de la cual los seguidores de Strauss parecen haber sacado todo el jugo, como también de la rehabilitación de Trasímaco y el reconocimiento de la superioridad de la vida de los dictadores y de los plutócratas). Podemos dejar para los especialistas los argumentos que hay detrás de esta clase de interpretación revisionista, pero a la vista de que el Platón straussiano está muy lejos de la figura reconocida por todos los demás, incluido Aristóteles, es razonable mantenerse escéptico.

El mito de despedida

... el primero a quien tocó en suerte se adelantó y escogió la mayor de las tiranías disponibles. La estupidez y la codicia le hicieron escoger esta vida sin examinarla a fondo ni con el suficiente detalle, y por lo tanto no se dio cuenta de que incluía el destino de comerse a sus propios hijos y cometer otros crímenes horribles. (X, 619b)

Como si previera el escaso atractivo que conserva hoy la monótona búsqueda del bien, Platón termina el Libro X y *La república* misma con el simpático y poético mito de Er. En este punto Sócrates suaviza las severas restricciones bajo las que ha venido trabajando desde que Glaucón propuso su reto en el Libro II y nos permite ampliar la perspectiva para contemplar las ventajas que acompañan casi inevitablemente a la vida bien ordenada en la Tierra, y las desventajas y los castigos que esperan casi inevitablemente a la vida inmoral. Por otro lado, y sobre la base de lo que incluso uno de sus simpatizantes modernos llama «uno de los pocos argumentos embarazosamente malos de Platón», Sócrates anuncia la inmortalidad del alma.¹ Er es un afortunado que ha vuelto de la tierra de los muertos y que le ha relatado a Sócrates el destino de las almas en la vida después de la muerte, entre los ciclos del nacimiento y el renacimiento. De entrada queda establecida la familiar separación entre las ovejas que suben al cielo y las cabras que bajan a los abismos. Pero la diferencia es que, tras pagar diez veces el

castigo por cada crimen cometido durante su vida en la Tierra, a lo largo de un período de mil años, las almas se preparan de nuevo para otra vida. La preparación consiste en una lotería regida por la Necesidad y las Parcas, que determinan el orden en que las almas deben elegir vidas. El menú incluye ejemplos de los diferentes tipos de vidas que existen. En este punto salen a relucir las flaquezas de los no filósofos: los menos fuertes escogerán vidas sin valor. Un estúpido o un codicioso escogerá la vida del dictador; otros escogerán vidas de vanidad y honores pasajeros. Dejados a su arbitrio, incluso los que vuelven del más allá pueden escoger vidas que les llevarán de nuevo a la perdición, aunque algunas veces tendrán algo más de cautela. Pero solo el filósofo, el amante del bien y el depositario del saber, está preparado para realizar la elección adecuada con pleno conocimiento de lo que hace.

El experimento mental consiste aquí en escoger vidas y en ver cómo los diferentes tipos de vicio que tan detalladamente ha descrito Platón en los libros precedentes pueden arruinar la elección. La lección resultante sobrevive al escepticismo respecto a la verdad literal del mito o respecto a la inmortalidad efectiva del alma. No tenemos que creer en ellos para apreciar la conclusión, aunque sin duda sigue habiendo un cierto elemento de propaganda. Revolviendo entre las diversas vidas posibles, de acuerdo con la parábola, las almas buenas pueden encontrarse con una vida realmente buena, acompañada de las dificultades y los males que acompañan normalmente al mal carácter, y una vida mala acompañada de los bienes que normalmente corresponden tan solo a los justos. Esta era la preocupación original de Glaucón, y aunque el mensaje de *La república* es que deberían escoger y escogerían la primera, es posible que nosotros sigamos sin estar convencidos, igual que no lo estaba Glaucón en el Libro II. Por mi parte, sin embargo, estoy más convencido que ocho libros atrás. Parte de la grandeza mo-

ral de Sócrates —si no sus argumentos— habrá estado actuando sobre mí, de forma lenta y paciente, hasta derribar las corazas del egoísmo y la convención tras las cuales nos protegemos habitualmente.

Terminamos, pues, con la misma cita de Alfred North Whitehead que ya salió al principio. Creo que podemos encontrar en *La república* un «tesoro de ideas generales» diseminadas por todo el libro. Y no solo eso. Lo más impresionante es la extraordinaria pureza de la intención de Platón, su capacidad para atenerse a una única cuestión —cómo debemos vivir nuestras vidas— en todo momento, por medio de argumentos que pueden parecer caprichosos, de mitos que pueden parecer meras distracciones, de comparaciones que pueden resultar más o menos útiles, pero que remiten una y otra vez a esa cuestión. Virginia Woolf expresó con mucha fuerza el efecto que produce, aunque fuera en referencia a un diálogo distinto:

¿Son lo mismo el placer y el bien? ¿Es posible enseñar la virtud? ¿Es la virtud lo mismo que el conocimiento? La mente cansada o débil puede perderse fácilmente en el avance implacable del cuestionamiento; pero nadie, por muy débil que sea, por mucho que no aprenda nada de Platón, puede dejar de amar algo más el conocimiento. Pues a medida que el argumento avanza, paso a paso, y Protágoras cede y Sócrates empuja, lo que importa no es tanto el fin que alcanzamos como nuestra forma de alcanzarlo. Eso podemos verlo todos: la indomable honestidad, el valor, el amor a la verdad que llevó a Sócrates, y a todos nosotros con él, hasta la cima donde disfrutamos la mayor felicidad de la que somos capaces, si es que logramos mantenernos en ella también aunque sea por un momento.²

La confrontación con Trasímaco, y con el reto de Glaucón, son batallas que toda época debe librar. Los enviados atenienses a

Melos están siempre entre nosotros, al igual que las imágenes autosatisfechas de la convención, Polemarco y Céfalo. Seguimos venerando el *thumos* en los hombres. Los falsos placeres y las falsas metas siguen siendo las señas propias del entretenimiento popular y el alimento de las mentes de nuestros niños. Tenemos menos confianza que Bacon, Pope y Macaulay en la capacidad de la revolución científica de garantizar por sí sola una emancipación pura y un progreso puro. En una época en que los recursos energéticos del mundo se agotan y en que también parecen agotarse muchos de los recursos culturales que surgieron durante la Ilustración, una época en la cual basar el pensamiento en la realidad es una opción entre otras y es tratada como tal por nuestros gobernantes, en la cual el fanatismo religioso es visto como una virtud, en la cual la democracia se vende como plutocracia por todo el mundo occidental, en la cual los políticos se burlan abiertamente de la ética tanto en el ejercicio de sus funciones como en otras profesiones y llenan sus cuadros superiores de arribistas y charlatanes, nuestro futuro puede depender de lo profunda que sea la respuesta que demos a *La república*.

Notas

INTRODUCCIÓN

1. G. W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, trad. de T. M. Knox, Oxford University Press, Oxford, 1967 (hay trad. cast.: *Principios de la filosofía del derecho*, trad. de Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 2005).

2. Ralph Waldo Emerson, «Plato», en *Representative Men*, John Chapman, Londres, 1850 (hay trad. cast.: *Hombres representativos*, Iberia, Barcelona, 1960).

3. San Agustín, *City of God*, ed. de G. R. Evans, Penguin, Londres, 2003, Libro VIII, cap. 5, p. 304 (hay trad. cast.: *La ciudad de Dios*, trad. de José Cayetano Díaz de Beyral, Ediciones Folio, Barcelona, 2003).

4. Es probable que los sofistas no cayeran nunca tan bajo: la hostilidad aristocrática que sentía Platón hacia ellos lo convierte en un testigo poco fiable. Dada la naturaleza de los tribunales y las asambleas atenienses, aprender a llevar un caso era algo valioso, y si alguien podía enseñar esa habilidad, merecía ser pagado por ello. Algunos sofistas, como Protágoras, plantean argumentos impresionantes incluso en los textos de Platón, como el mencionado en la nota 3 del capítulo 1.

5. Arthur Schopenhauer, «On Thinking for Yourself», en *Essays and Aphorisms*, ed. de R. J. Hollingdale, Penguin, Londres, 2004, p. 91 (hay trad. cast.: *Parerga y paralipómena*, trad. de Pilar López de Santa María, Editorial Trotta, Madrid, 2006).

6. Robert Louis Stevenson, «Talk and Talkers», en *Essays*, ed. de

W. L. Phelps, Scribner, Nueva York, 1918. No hace falta decir que la buena práctica educativa no hace sino reafirmar a Platón. Oí decir que algún estúpido equipo de «gestión» universitario o gubernamental le preguntó no hace mucho a un profesor británico qué iniciativas docentes había adoptado su departamento en los últimos años. La respuesta de este fue que la única forma de enseñar filosofía fue descubierta por Sócrates hace dos mil años, y que no tenía la menor intención de abandonarla. Lo que Sócrates había descubierto era la necesidad absoluta de un pensamiento activo: examinar, cuestionar, practicar, imaginar y reaccionar. Ningún aprendizaje mecánico ni ningún Powerpoint puede ser otra cosa que el comienzo del proceso.

7. *Fedro*, 274d-279c, en Platón, *Complete Works*, ed. de John Cooper y D. S. Hatcheson, Hackett, Indianapolis, 1997 (hay trad. cast.: *Diálogos*; vol III: *Fedón*; *Banquete*; *Fedro*, Gredos, Madrid, 2002). En *La república*, V 454a, la dialéctica es preferida a la argumentación combativa y confrontacional, o «erística». Esta es la edición que he utilizado para los demás diálogos, aunque para *La república* misma he usado Platón, *Republic*, trad. de Robin Waterfield, Oxford University Press, Oxford, 1998.

8. Es simplista decir que el procedimiento de Sócrates en los primeros diálogos, el llamado «elenchus» o método de preguntar sin ofrecer respuestas, es incapaz de establecer nada, o nada «positivo». Puede establecer que una teoría es incoherente, o que aquellos que la sostienen están confusos y todo cuanto pueda derivarse de ello.

9. El primero a quien oí formular esta idea de forma convincente fue Jonathan Barnes, en el Club de Ciencias Morales de Cambridge.

10. Algunos títulos: A. J. Minnis, *Chaucer and Pagan Antiquity*; E. Bieman, *Plato Baptized. Towards the Interpretation of Spenser's Mimetic Fictions*; Barbara Parker, *Plato's Republic and Shakespeare's Rome*; M. Agar, *Milton and Plato*; G. M. Harper, *The Neoplatonism of William Blake*; J. A. Notopoulos, *The Platonism of Shelley*; J. H. Muirhead, *Coleridge as a Philosopher*. Se trata solo de una mínima selección.

11. M. F. Burnyeat, «Plato as Educator of 19th-century Britain», en

Philosophers on Education, ed. de Amélie Oskenberg Rorty, Routledge, Londres, 1998. Debo a este artículo las citas de James Mill y Housman que aparecen en la nota sobre traducciones.

12. El cuadro es conocido como *La escuela de Atenas*, aunque se trata de un título asignado con posterioridad. Parece ser que originalmente se titulaba *Causarum cognitio*, o «conocimiento de las causas». Ciertamente, los filósofos representados no se limitan a Atenas ni a ninguna de las escuelas filosóficas clásicas reconocidas, como los estoicos, los peripatéticos, los cínicos, los escépticos, etc.

13. Coleridge, *Table Talk*, ed. de Carl Woodring, Routledge, Londres, 1990, p. 118 (2 de julio de 1830).

14. Francis Bacon, *The New Organon*, ed. de Lisa Jardine y Michael Silverthorne, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, Libro I, § LXV (hay trad. cast.: *Novum organum*, trad. de Cristóbal Litrán, Ediciones Folio, Barcelona, 2003).

15. Alexander Pope, «An Essay on Man», en *Poetical Works*, ed. de Herbert Davis, Oxford University Press, Oxford, 1978, epístola II, líneas 23-26.

16. David Hume, «The Platonist», en *Essays, Moral, Political and Literary*, ed. de Eugene Miller, The Liberty Press, Indianapolis, 1987, parte I, artículo XVII (hay trad. cast.: *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Anthropos, Barcelona, 1990).

17. Thomas Babington Macaulay, *Critical and Historical Essays*, Longmans Green, Londres, 1898, vol. II, «Lord Bacon». La metáfora de las zarzas y los cardos está tomada de Bacon, *The New Organon*, op. cit., Libro I, § 73.

18. Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, Triad Grafton, Londres, 1984, p. vii (hay trad. cast.: *La filosofía perenne*, Edhasa, Barcelona, 1996).

19. Sobre Platón y los victorianos, véase Richard Jenkyns, *The Victorians and Ancient Greece*, Blackwell, Oxford, 1980, cap. X.

20. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, ed. de Walter Kaufmann, Random House, Nueva York, 1966, § 28 (hay trad. cast.: *Más*

allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro, Alianza Editorial, Madrid, 1997).

21. Paul Shorey, *Platonism Ancient and Modern*, University of California Press, Berkeley, 1938, p. 146.

22. Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, Allen and Unwin, Londres, 1946, cap. XV (hay trad. cast.: *Historia de la filosofía occidental*, Espasa-Calpe, Pozuelo de Alarcón, 1984).

1. CONVENCIÓN Y AMORALISMO

1. Herodoto, *The Histories*, trad. de Robin Waterfield, Oxford University Press, Oxford, 1998, Libro III, § 38, p. 185 (hay trad. cast.: *Historias*, trad. de Jaime Berenguer, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990). Examino el relativismo implícito en este pasaje en *Being Good*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 20 (hay trad. cast.: *Sobre la bondad: una breve introducción a la ética*, trad. de Ramon Vilà Vernis, Ediciones Paidós, Barcelona, 2002).

2. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. de Peter Nidditch, Oxford University Press, Oxford, 1975, Libro II, cap. 28 (hay trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. de Luis Rodríguez Aranda, Folio, Barcelona, 2003).

3. Platón, *Complete Works, Protagoras*, 320d-328d (hay trad. cast.: *Diálogos*, vol. I, trad. de C. García Gual, rev. de C. García Gual y P. Bádenas, Gredos, Madrid, 2002).

4. George Grote, *Plato and the other Companions of Socrates*, John Murray, Londres, 1865, p. 253. De nuevo, debo la referencia al artículo de M. F. Burnyeat citado en la nota 11 de la Introducción.

5. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. de L. G. Mitchell, Oxford University Press, Oxford, 1999 (hay trad. cast.: *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, trad. de Enrique Tierno Galván, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1978).

6. Aristóteles, *De Anima*, ed. de W. D. Ross, Oxford University

Press, Oxford, 1963, p. 335 (hay trad. cast.: *Acerca del alma*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994). Debo la referencia al trabajo de James Murphy.

2. JUSTICIA Y PODER

1. Tucídides, *The Peloponnesian War*, trad. de Rex Warner, Penguin, Londres, 1954, pp. 400-408 (hay trad. cast.: *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. de Francisco Rodríguez Adrados, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002).

2. Había una edición inglesa anterior a la de Hobbes, pero había sido traducida del francés.

3. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1888), ed. de Selby-Bigge, Oxford University Press, Oxford, 1978, p. 620 (hay trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, trad. de Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1988).

4. *Henry IV*, parte I, acto V, escena 1, l. 133 (hay trad. cast.: *Enrique IV*, trad. de Ángel-Luis Pujante, Espasa-Calpe, Pozuelo de Alarcón, 2000).

5. Ha habido cierto debate alrededor de los motivos por los cuales Tucídides presenta el diálogo de forma tan cruda. Una explicación que se propuso ya en la Antigüedad era que quería presentar a los atenienses como bandidos o piratas, pues ellos lo habían condenado al exilio. Otra explicación se sitúa en el contexto de la catastrófica expedición siciliana de Atenas, y entiende que Tucídides pretende ilustrar la arrogancia del poder imperial a unos lectores que saben que la arrogancia precede a la caída. Otra explicación lo ve como un ejemplo de un rasgo universal, la tendencia a actuar mal a causa del miedo. Este pensamiento adquiere una relevancia especial en Hobbes.

6. Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, ed. de W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford, 1963, Libro II (hay trad. cast.: *La ge-*

neología de la moral: un escrito polémico, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1997).

3. EL ANILLO DE GIGES

1. David Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. de Tom Beauchamp, Oxford University Press, Oxford, 2002, sección IX, párrafo 22 (hay trad. cast.: *Investigación sobre los principios de la moral*, trad. de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1993).

4. LA ANALOGÍA

1. Richard Crossman, *Plato Today*, George Allen and Unwin, Londres, 1937; sir Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, Routledge, Kegan and Paul, Londres, 1945, vol. 1., *Plato* (hay trad. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. de Eduardo Loedel, Paidós, Barcelona, 2006).

5. LA ÉLITE Y EL ARTISTA

1. No solo los estudios producen resultados divergentes: también los metaestudios, es decir, los estudios acerca de lo que muestran los estudios, producen resultados divergentes.

2. Los lectores de tendencia científica tal vez se acuerden en este punto de las llamadas «neuronas espejo», situadas en los lóbulos frontales de los primates, y a las que se relaciona con nuestra capacidad para interpretar las intenciones de los demás, empatizar con ellos y aprender idiomas.

3. Platón, *Complete Works*, *Ion*, 534 (hay trad. cast.: *Diálogos*, vol. I, trad. y rev. de C. García Gual, Gredos, Madrid, 2002).

4. Maurice Cranston, *The Romantic Movement*, Blackwell, Oxford, p. 88 (hay trad. cast.: *El romanticismo*, trad. de José Manuel Pedrosa, Grijalbo, Barcelona, 1997).

6. EL RETO DE GLAUCÓN

1. Sir Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. 1, *Plato*, p. 105.

2. Véase también el tremendo discurso de Calicles en *Complete Works, Gorgias*, 482d-487 (hay trad. cast.: *Diálogos*, vol. II, trad. de Julio Calonge, Gredos, Madrid, 2002).

3. Para un iluminador comentario sobre el desarrollo freudiano de esta idea, véase Jonathan Lear, *Freud*, Routledge, Londres, 2005, pp. 24 y ss.

7. EL HOMBRE IRASCIBLE

1. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Libro II, parte 3, sección 3, p. 415.

2. Esta sección debe mucho a la magnífica exposición de Angela Hobbs, *Plato and the Hero*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

3. Kenneth Clark, *Ruskin Today*, John Murray, Londres, 1964, p. 269.

4. Aristóteles, *On Rhetoric*, trad. de Goerge Kennedy, Oxford University Press, Oxford, 1991, 1389a3-b13 (hay trad. cast.: *Retórica*, trad. de Antonio Tovar, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990). El pasaje aparece citado en Hobbs, *op. cit.*, p. 40.

5. Véase por ejemplo *The Gay Science*, trad. de George Kaufmann, Random House, Nueva York, 1974, p. 349 (hay trad. cast.: *La gayer ciencia*, trad. de Pedro González-Blanco, Alba, Alcobendas, 1998).

8. LA ESPECIALIZACIÓN

1. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Macmillan, Londres, 1874.

2. Charles Kahn, «George Grote's *Plato and the Companions of Socrates*», en *George Grote Reconsidered*, ed. de W. M. Calder y S. Trzaskoma, Weidmann, Hildenheim, 1996, p. 49.

9. CONOCIMIENTO Y CREENCIA

1. Véase R. M. Ogilvie, *Latin and Greek, a History of the Influence of the Classics on English Life from 1600 to 1918*, Routledge, Londres, 1964. Véase también John Glucker, «Plato in England, the Nineteenth Century and After», en *Utopie und Tradition*, ed. de H. Funke, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 1987.

2. F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, *op. cit.*, p. 3.

3. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. de Norman Kemp Smith, Macmillan, Londres, 1929, Introducción, A5/B9, p. 47 (hay trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Santillana, Madrid, 2002).

10. EL MITO DE LA CAVERNA

1. Para una excelente exposición moderna, véase A. D. Smith, *The Problem of Perception*, Harvard University Press, Londres, 2002.

11. LA INTERPRETACIÓN RELIGIOSA

1. San Agustín, *City of God*, *op. cit.*, Libro VIII, cap. 4.

2. Arnobius, *Against the Pagans*, trad. de Michael Chase, University

of Chicago Press, Chicago, 1993, citado en Pierre Hadot, *Plotinus or The Simplicity of Vision*, p. 24 (hay trad. cast.: *Plotino o la simplicidad de la mirada*, trad. de Maite Solana Mir, Ediciones Alpha Decay, Barcelona, 2004).

3. La historia clásica de este tema se encuentra en A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1936 (hay trad. cast.: *La gran cadena del ser*, Icaria, Barcelona, 1983).

4. Dominic Scott explora con sensibilidad la relación entre la «anamnesis», o doctrina de la reminiscencia, en Platón y la iluminación interior de los platónicos de Cambridge en «Reason, Recollection and the Cambridge Platonists», en *Platonism and the English Imagination*, ed. de Anna Baldwin y Sarah Hutton, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 139-150. El mismo volumen incluye inestimables artículos de Keith Cunliffe y Anthony Price sobre Wordsworth y Coleridge.

5. La frase está tomada del lamento de Shelley por la muerte de Keats, *Adonais*, §54, en Percy Bysshe Shelley, *The Major Works*, ed. de Zachary Leader y Michael O'Neill, Oxford University Press, Oxford, 2003 (hay trad. cast.: *Adonais y otros poemas*, Editora Nacional, Madrid, 1978).

12. LA INTERPRETACIÓN POÉTICA

1. Estoy particularmente en deuda aquí con la excelente exposición de Melissa Lane en su magnífico libro *Plato's Progeny*, Duckworth, Londres, 2001.

13. LA INTERPRETACIÓN CIENTÍFICA

1. Andrea Wilson Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

2. Francis Bacon, *The New Organon*, *op. cit.*, Libro 1, p. xcvi.

3. Waterfield incluye una nota especialmente iluminadora sobre el problema en la traducción de Oxford; véase la Introducción, nota 7.

4. La discusión moderna más externa es *Invariances*, de Robert Nozick, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2001.

14. CIUDADES DESORDENADAS, PERSONAS DESORDENADAS

1. Platón tiene una opinión más bien negativa de los zánganos, probablemente por desconocer la biología de la abeja, *apis mellifera*. Ve a los zánganos como «el azote de la colmena», y en VIII, 552c los divide en dos clases, una inofensiva y la otra dotada de un aguijón (en representación de la clase criminal). En realidad, los zánganos no son el azote de la colmena sino una de sus partes vitales, pues solo ellos pueden fertilizar a la reina, tras lo cual mueren, y además ningún zángano tiene aguijón.

2. Trato el espléndido caso de santa Teresa de Ávila en *Lust*, Oxford University Press, Nueva York, 2004, pp. 25-26 (hay trad. cast.: *Lujuria*, trad. de Ramón Vilà Vernis, Paidós, Barcelona, 2005).

15. EL EXILIO DE LOS POETAS

1. Para una buena exposición reciente de esta cuestión, véase Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford, 1981, pp. 336-344.

2. William Wordsworth, «Lines written a few miles above Tintern Abbey» (1798), en *Lyrical Ballads*, ed. de W. G. B. Owen, Oxford University Press, Oxford, 1969.

3. Leo Strauss, *The City and Man*, University of Chicago Press, Chicago, 1964, parte II, «Plato's Republic» (hay trad. cast.: *La ciudad y el hombre*, trad. de Leonel Livchits, Katz Barpal Editores, Madrid, 2006).

16. EL MITO DE DESPEDIDA

1. J. Annas, *Introduction to Plato's Republic*, *op. cit.*, p. 345.
2. Virginia Woolf, «On Not Knowing Greek», en *The Common Reader*, Hogarth Press, Londres, 1925.

Lecturas complementarias

Hay muchos libros y artículos que me han ayudado además de los ya indicados. La mejor guía para estudiantes es Nikolas Pappas, *Guidebook to Plato and the Republic* (Routledge, Londres, 1995). Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford University Press, Oxford, 1981), es una exposición moderna clásica, que combina de forma notable la profundidad filosófica con la amenidad de la lectura. Sir Karl Popper, *The Open Society and its Enemies* (Routledge, Kegan and Paul, Londres, 1945), vol. 1, *Plato*, es una obra maestra muy polémica, tan sesgada como ese calificativo implica. El estudio de Melissa Lane sobre la recepción de Platón en *Plato's Progeny* (Duckworth, Londres, 2001), me hizo dudar a menudo si quedaba algo que decir. Un clásico anterior, *Platonism Ancient and Modern* (University of California Press, Berkeley, 1938), es un paseo maravillosamente amable y erudito por los senderos recónditos de la historia.

Índice alfabético

- Adimanto, 53-55, 114
- agente
- bien ordenado, 56, 66, 88
 - forma de la comunidad y, 131-132
 - véase también* alma; individuo
- Agustín de Hipona, 18-19, 21, 33
- y el neoplatonismo, 27, 107, 109
 - La ciudad de Dios*, 110
- alegoría, en Filón, 108-109
- Alejandro Magno, 83-84
- alma
- ascensión del, 26, 32, 36, 72, 108, 115-116
 - bien ordenada, 65, 73, 82, 87-88, 90-91, 141, 144, 146-147, 149
 - como teatro interior, 104
 - en tres partes, 60, 79, 80-86, 141
 - funciones, 51-52
 - inmortalidad, 156-157
 - preexistencia, 112
 - y la analogía con la ciudad, 60-61, 73, 127, 155
- altruismo, 89-90
- ambición, 37
- amor (*eros*)
- ascensión del alma y, 26, 81-82, 115-118, 120
 - moral y, 116, 117
- analogía
- entre el arte de gobernar y otras artes, 92-93
 - entre individuos y comunidades, 57-67, 87-90, 131, 155
 - partes de, 58-60
- anamnesis, 169 n. 4
- anillo de Giges, 53-56
- apariencia, y realidad, 104-106, 108, 143, 149-151
- argumentación, en filosofía, 17-19
- aristocracia, 87, 134
- Aristófanes, 23, 30
- Aristóteles
- catolicismo y, 112
 - empirismo y, 22
 - moral y, 48
 - Platón y, 22-23, 28, 155
 - razón y la costumbre y, 42, 155
 - Retórica*, 84-85

- armonía
 belleza y, 116
 en el Estado, 57
 individual, 52, 56, 60, 88, 91,
 113, 137, 144
 matemáticas y, 121-122, 123
 proporción y, 84-85, 113, 117,
 121, 144
- artesanos, en el Estado ideal, 30, 60,
 78, 79
- artistas
 élite gobernante y, 68-75
 expulsión de, 66, 68-75, 120,
 148-155
 y la representación, 68-70, 74,
 148-151, 153
- ascensión del alma, 26, 31, 36, 73,
 110, 113
logos y el, 108
 mito de la caverna y el, 105-106,
 107
 y la belleza y el amor, 81, 115-117,
 120
- ascetismo, 98, 135, 155
- astronomía, y matemáticas, 125
- Atenas, y la guerra del Peloponeso,
 44-48, 52, 89, 90-91, 120, 144-
 146
- autodisciplina, 66, 77, 89, 94, 120,
 147
- autoritarismo, 63-66
- auxiliares, 60, 62, 79, 87
- Bacon, Francis, 18, 23, 24, 25, 124-
 125, 159
- belleza
 ascensión del alma y, 115-117,
 120
 encarnación de la, 119
 filósofos y la, 96
 y la bondad y la verdad, 116-117
- Bentham, Jeremy, 126
- Bergson, Henri, 112
- bien, forma del, 26, 106, 108, 152
- bien/bondad, 26
 conocimiento y, 100, 102-103,
 117, 129
 creación y, 111
 encarnación y, 120
 inmutable, 69
 y la verdad y la belleza, 116-117
- Blake, William, 21
- Bloom, Allan, 14
- Boecio, Anicius Manlius Severinus,
 27, 107
- budismo, y el deseo, 81, 147
- Burke, Edmund, 39-40
- Burnyeat, M. F., 22, 162 n. 11
- Bush, George W., 23, 84
- Butler, Samuel: *Erewhon*, 58
- cadena del ser, gran, 111
- cambio
 arte y el, 69-70
 ciencia y el, 128-129
 conocimiento y el, 104-105, 122
 naturaleza divina y el, 69, 102
 relativismo y, 128
- capitalismo, y el darwinismo, 46
- castas, 87

- Catalina la Grande, emperatriz, 140
 catolicismo, y Aristóteles, 112
 Céfalo, 41, 43, 47, 159
 censura del arte, 72
 Cicerón, 33
 ciencia, y cambio, 128-129
 Cirilo de Alejandría, 110
 Clark, sir Kenneth, 84
 clases, en el Estado ideal, 60, 62, 76,
 77, 87, 143-144
 véase también élite
 coerción y Estado, 64, 66-67
 Coleridge, Samuel Taylor, 21, 22,
 27, 112, 116
 compensaciones de la moral, 50-51,
 55
 comunitarismo, 39
 Condorcet, M. J. A. N. de Caritat,
 marqués de, 133
 conflicto, en el individuo, 50, 79, 137
 conocimiento, 25-26, 28
 arte y, 149
 ascenso del alma y, 72
 bondad y, 100, 102-103, 117,
 129
 ciencia y, 32, 128-129
 creencia y, 95-99, 104-105, 122
 élite y, 61, 92-93, 100-102
 entendimiento y, 94-95, 122
 experiencia sensible y, 25-26, 96-
 99, 100-101, 103
 filósofos y, 95-97, 100-101
 fines y, 117
 geometría y, 103, 105
 iluminación y, 102, 106, 111-112,
 130
 innato, 112
 intelecto y, 141-144
 matemáticas y, 28, 121-123
 realidad última y, 100-106
 teoría del espectador y, 123
 contemplación, 24, 25, 141, 143, 155
 convención
 moral y, 35-43, 46, 49-50, 51,
 53, 54-55, 82
 razón y, 39-42
 coraje
 irascibilidad y, 85, 134
 sabiduría y, 77
 Cornford, Francis, 14
 creación, hipóstasis, 108
 creencia
 conocimiento y, 95-99
 fines y, 117
 realidad y, 95-96
 cristianismo, y el platonismo, 21, 26,
 31, 72, 98, 107-112, 119, 147
 Crossman, Richard, 63-64
 cuerpo, y espíritu, 81, 110

 Dante Alighieri, 21
 darwinismo, y la moral, 38, 46
 Davis, traductor, 14
 democracia, 30, 65, 134, 136-138
 participativa, 140
 plutocracia y, 159
 representativa, 146
 deseo
 autodisciplina y, 77, 120, 147
 de conocimiento y verdad, 142-
 144

- del bien, 26
- especialización y, 88
- estoicismo y, 81, 147, 154
- supresión del, 154
- vergüenza y, 82
- y la razón y la irascibilidad, 60, 79, 80, 88-90, 94
- dialéctica, 20, 25, 50, 103
 - en la educación de la élite, 127, 129-130
- dialogada, forma, 18-20
- dictadura, 30, 64-65, 134, 138-140, 156
 - filósofo-rey y, 126, 139
- Dionisio I de Siracusa, 24
- dioses
 - cambiantes, 69
 - en el mundo griego, 54, 68-69
- discordia, e inmoralidad, 50-52, 55-56, 137
- distinción entre hecho y valor, 117
- Donne, John: «Éxtasis», 118-119
- educación
 - de la élite, 61-62, 63, 74-75, 76, 93, 113, 121, 124-129
 - especialización y, 63
 - y la ley, 75
- ejército
 - élites gobernantes y, 60-62, 79, 86
 - en la timarquía, 134
 - irascibilidad y, 83, 134
 - matemáticas y, 125
 - política y, 62
- élite
 - artistas y la, 68-75
 - conocimiento y, 61, 92-93, 100-102
 - educación de la, 61-62, 63, 74-75, 76, 93, 113, 121, 124-129
 - filósofos y la, 35, 62, 92, 114, 125
 - fingimiento, 71
 - gobierno y la, 60-63, 71, 76, 78
 - matemáticas y la, 125-126
 - mujeres y la, 86
 - sabiduría y, 76-77, 94, 143
- Emerson, Ralph, Waldo, 17
- emoción, 81, 154
- empatía, 74
- empirismo
 - Aristóteles y, 22
 - ciencia moderna y, 123
 - matemáticas y, 125
 - Platón y, 23, 26
 - racionalismo y, 124-125
 - realidad última y, 26
- encarnación
 - de la belleza, 119
 - del principio eterno, 109
- entendimiento, y conocimiento, 94-95, 122
- esclavitud, 28
- Escoto Eriúgena, Juan, 21
- Esparta, y la timarquía, 30, 84, 134
- especialización
 - en los Estados, 61-62, 70, 76-78, 86-91, 143
 - en los individuos, 79

- espíritu, *véase* alma
- Estado
- bien ordenado, 57, 62, 66-67, 73, 77, 87, 92, 125
 - coerción y el, 64, 66-67
 - convención y el, 35-43
 - desordenado, 43
 - especialización y, 61-62, 70, 76-78, 86-91, 143
 - expulsión de los artistas y el, 66, 68-75, 120, 148-155
 - gobernantes, *véase* élite; filósofos-reyes
 - individuo y el, 64, 66, 88, 131-133
 - moral y el, 57-67
- estética, 29
- clásica/romántica, 74-75
 - véase también* belleza
- Estienne, Henri (Stephanus), 13
- estoicismo, y deseo, 81, 147, 154
- ética de escuela de negocios, 46, 50
- eugenesia, 66, 126
- evolución, y la moral, 38, 46, 47
- experiencia sensible
- belleza y, 116, 119
 - conocimiento y, 25-26, 96-99, 100-101, 103
 - realidad y, 149-150
- felicidad
- de los filósofos-reyes, 126, 140-144
 - medición de la, 126, 144
 - moral y, 28, 50-52, 91, 140-141
- Fibonacci, series de, 124
- Ficino, Marsilio, 107
- Fields, W. C., 70
- Filón de Alejandría, 21, 107-108
- filosofía
- como pensamiento activo, 18-19
 - perenne, 26, 27, 95, 150
- filósofo
- como cazador, 77
 - y el conocimiento, 95-97, 100-101
 - y la belleza, 96
- filósofos-reyes, 35, 62, 114, 120, 134
- conocimiento y, 95-97, 100-101
 - dictadores y, 126, 139
 - felicidad y, 126, 140-144
 - matemáticas y, 125-129
- formas, 108
- Freud, Sigmund, 38, 79
- fuerza, y moral, 44-52
- Galileo Galilei, 59
- geometría
- armonía y, 121
 - conocimiento y, 102-103, 105, 122
- Glaucón
- anillo de Giges y, 52-56
 - arte y, 150
 - beneficios de la moral y, 66-67, 77, 91, 157
 - respuesta a, 55-56, 57, 64, 140-141, 144
- gobierno
- conocimiento y, 92-93

- de las élites, 60-63, 71, 76, 78
 tipología, 134-135
- Goethe, Johann Wolfgang von, 19
- Grote, George, 29, 39, 91, 132
- guardianes, *véase* élite
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich,
 161 n. 1
La filosofía de la historia, 16
- Herodoto, 36
- Hitler, Adolf, 63, 65
- Hobbes, Thomas, 18, 33, 46, 108,
 144-145
- hombre de honor, 38, 49, 82
- Homero, 68, 83-84, 153
- honor
 moral y, 38, 49-50, 132
 vergüenza y, 82, 85
- Housman, A. E., 14
- Hume, David, 18, 24, 49, 55, 130
 y la razón y la pasión, 80-81, 90,
 94
- Huxley, Aldous, 26
- ideas, influencia de las, 15-17
- igualitarismo, 65, 136
- iluminación, 28, 107, 113
 conocimiento y, 102, 106, 111-
 112, 130
 en Plotino, 107, 109, 112
 y razón, 102, 111
- individuo
 autocontrol y el, 66
 conflicto interno y el, 50, 79, 137
- en la democracia, 137
 y el Estado, 64-65, 66, 88, 130-
 133
 y la especialización, 77-79, 88
- inmoralidad
 beneficios, 53-56
 y la discordia, 50-51, 55, 138
- inspiración divina, 72
- integridad,
 y cambio, 70
 y pureza, 70, 73-75
- intelecto, 81, 141-143, 154
- interés, 78-79, 89, 132, 144-145, 158
- irascibilidad
 y el ejército, 83, 134
 y la razón y el deseo, 60, 80, 82-
 86, 89, 98
 y la vergüenza, 82
 y los poetas y los artistas, 148
- islam, y platonismo, 108
- Jowett, Benjamin, 14, 27
- judaísmo, y platonismo, 108
- juicio, y relativismo, 128
- justicia del alma, 55
- Kant, Immanuel
 Platón y, 98-99
 y el imperativo categórico, 47-
 48, 55
- Lee, Desmond, 14
- León XIII, papa, 110

- Leonardo da Vinci, 153
- ley
 y la ciencia, 122, 125-126
 y la educación, 75
- ley de la moda, como moral, 37-40,
 46-47, 49, 52, 53, 55, 82, 132
- liberalismo, 66
 y la moral como convención, 39
 y licencia, 72
- Lindsay, A. D., 14
- línea dividida, metáfora de la, 102-
 106, 143
- Locke, John, 18, 33
 lógica, en la educación de la élite,
 127
 y moral como ley de moda, 37-
 38, 82, 132
- locura, y arte, 72
- logos, 108
- Macaulay, Thomas Babington, lord,
 24-25, 159
- Macrobio, 21
- Marx, Karl: *La ideología alemana*, 16
- matemáticas
 conocimiento y, 28, 121-123
 educación de la élite y, 121-122,
 123, 127
 ejército y, 125
 medición de la felicidad y, 127
 música y, 121, 123, 125
 naturaleza y, 123-126
 número nupcial y, 125
 Pitágoras y, 121
 trascendentalismo y, 121
- medios de comunicación, y política,
 138, 145
- Melos, y Atenas, 44-48, 120, 144-
 145, 159
- mentiras, y política, 50, 155
- Mill, James, 14
- Mill, John Stuart, 27, 29, 141
- Milton, John, 21
- misticismo, 111, 113
- mito de Er, 156-159
- mito de la caverna, 27, 35, 106
 interpretación matemático-cien-
 tífica, 28, 121-130
 interpretación poética, 115-120
 interpretación religiosa, 107-114,
 149
- moral, 35-43
 amor y, 116, 117
 aristotélica, 48
 beneficios, 50-51, 53-56, 57, 140-
 141
 como autocontrol, 89
 convención y, 35-43, 46, 49-50,
 51, 53, 54-55, 82
 en los Estados, 56-67, 77
 especialización y, 76-78, 87-91
 evolución y, 38, 46, 47
 felicidad y, 28, 50-52, 91, 140-
 141
 imperativo categórico, 47-48
 motivos y, 55, 117
 poder y, 44-52
 razón y, 39-42, 89-90
 realidad última y, 100
 sofistas y la, 38
- Moro, Tomás: *Utopía*, 58

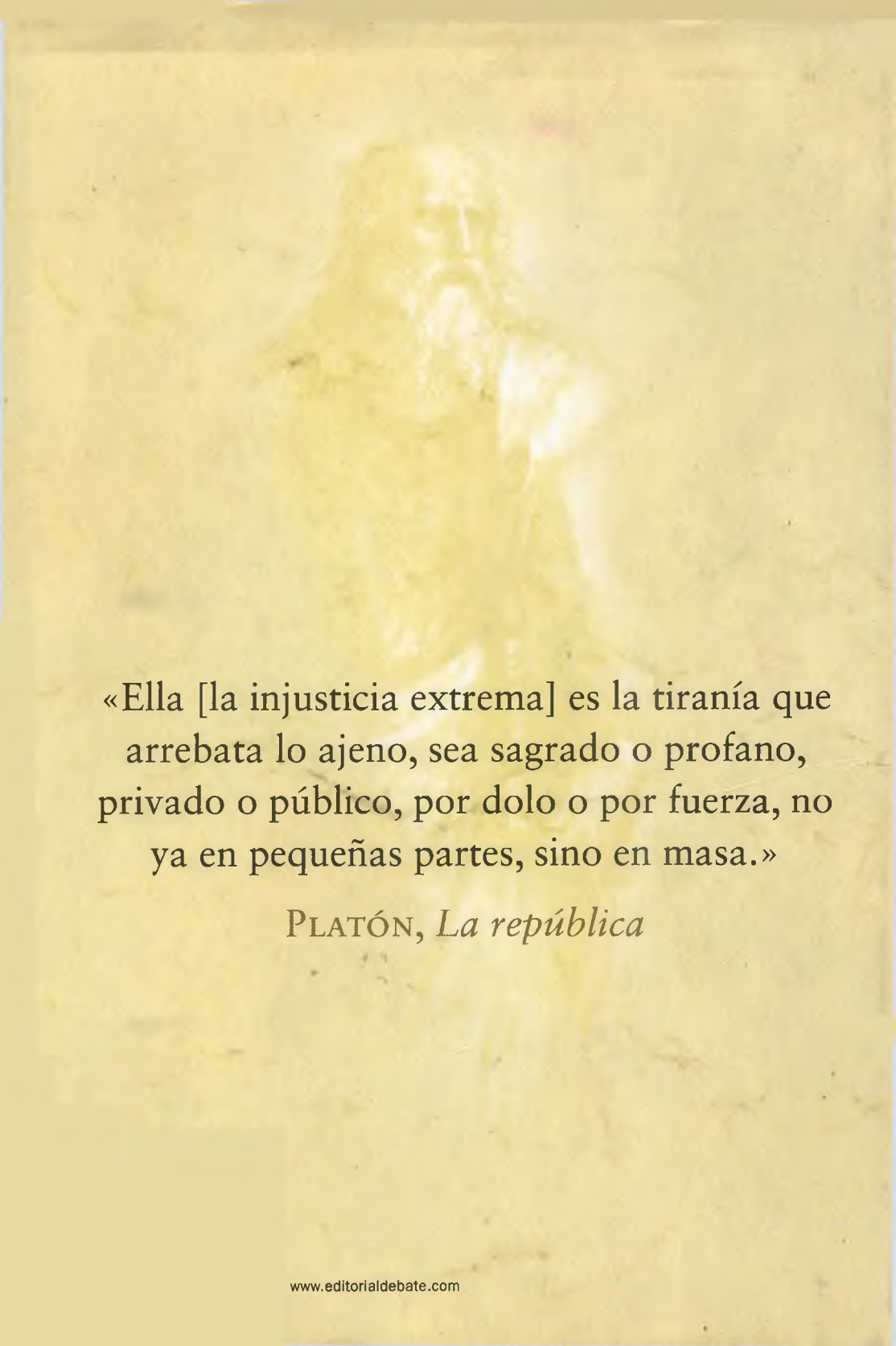
- motivos, y moral, 55, 117
 mujeres, en la élite gobernante, 86
 Murdoch, Iris, 116, 117, 120
 música, y matemáticas, 121, 123, 125
- natalidad, control de, 66, 125
 naturaleza humana
 caída, 74-75, 111
 convención y, 42
 en *La república*, 28, 74
 neoconservadurismo, 46, 49, 91, 144, 155
 neoplatonismo, y cristianismo, 21, 26, 31, 72, 98, 107-112, 119, 147
 Newton, Isaac, 123
 Nietzsche, Friedrich, 18, 30, 33, 85, 105
 y el ascetismo, 97-98, 155
 y la moral, 52
- oligarquía, 134, 135, 140
 Orwell, George: 1984, 59
- Pablo, san, 107
 pasiones, véase deseo
 pensamiento, y forma dialogal, 19-20
 Píndaro, 37, 39
 pintura, 148
 Pitágoras, 24, 103, 120, 123, 126
 Platón
 Aristóteles y, 22-23, 28, 155
 como poeta, 29
 influencia, 15-18, 21
 poético, 115-120
 protestantismo y, 112
 rechazo, 22-25
 religioso, véase trascendentalismo
 y las ideas y la realidad, 22-26
 y los dioses, 68-69
 Critón, 31
 El banquete, 22, 36, 115, 151
 Fedón, 27
 Fedro, 19, 60, 72, 82, 115
 Ión, 72
 Menón, 112
 Protágoras, 37, 40
 Teeteto, 97
 Timeo, 22, 27
- platónicos de Cambridge, 107, 169
 n. 4
 platonismo
 matemático-científico, 28, 121-130
 poético, 115-120
 religioso, 26, 100-101, 107-114, 115
 platonismo medio, 107
 Plotino, 21, 107, 109, 113
 plutocracia, 134, 155, 159
 poesía, 85, 127, 148
 poetas, expulsión de, 29, 68, 72, 120, 148-155
 Polemarco, 40, 43, 47, 159
 política
 ejército y, 62
 en *La república*, 28

- especialización y, 63-67
- individuos y, 131-147
- medios de comunicación y, 138, 145
- mentiras y, 50, 155
- moral y, 44-52
- naturaleza de los agentes y, 131-132
- participativa, 140
- riqueza y, 134-136, 141
- y los filósofos-reyes, 35, 92
- y los guardianes, 61
- Pope, Alexander, 24, 159
- Popper, Karl, 63-64, 65, 77-78
- La sociedad abierta y sus enemigos*, 63-64
- Porfirio, 21, 110
- propiedad privada, 66, 76
- proporción, y armonía, 84-85, 113, 117, 121, 144
- protestantismo, y Platón, 112
- Pseudo-Dionisio, 21
- pureza, e integridad, 70, 73-75
- Quine, Willard Van Orman, 40
- racionalismo, y empirismo, 26, 124-125
- Rafael (Raffaello Sanzio): *La escuela de Atenas*, 22
- razón
- analogía con las élites gobernantes, 60
- inspiración divina y, 72
- y el deseo y la irascibilidad, 60, 79, 80, 88-90, 94
- y la iluminación, 102, 111
- y la moral, 39-42, 89-90
- y los fines, 94
- realidad
- creencia y, 95-96
- experiencia sensible y, 149-150
- mundana, 22-26, 28, 73, 114, 116
- representación artística y, 68-70, 74, 148-151, 153
- sombras y, 26, 104-106, 108, 143, 149-151
- última y, 26-27, 100-101, 109
- relativismo, y cambio, 128
- religión, véase cristianismo; trascendentalismo
- reminiscencia, y conocimiento innato, 112-113
- república, La*
- analogía entre las comunidades y los individuos, 56-67
- como experimento mental, 59-60, 64, 146, 157-158
- extensión, 28
- fecha de redacción, 35
- ideas revisionistas, 155
- igualdad de género y, 66, 85
- importancia, 21-32
- retrato de Sócrates, 29
- teoría del conocimiento, 25-26, 28
- traducciones, 13-14
- y el Estado ideal, 57-67
- y la dialéctica, 20-21

- y la política, 28, 63-67
 y la realidad, 25-26
 y los artistas, 66, 68-75, 148-155
véase también moral
- reputación, y convención, 37, 47, 55, 80
- Richards, I. A., 14
- riqueza, y política, 134-136, 141
- Robespierre, Maximilien de, 138
- romanticismo, y arte, 72, 74-75, 151
- Russell, Bertrand, 33
- Ruskin, John, 84
- sabiduría, 26
 coraje y, 77
 élites y, 76-77, 94, 143
- salvación, e iluminación, 111-112
- Schopenhauer, Arthur, 19
- sexualidad, y la élite gobernante, 76
- Shakespeare, William, 21, 70, 154
Enrique IV, 49
Otelo, 73
- Shelley, Percy Bysshe, 21, 27, 112
Defensa de la poesía, 72
- Shorey, Paul, 14, 32-33
- Sidgwick, Henry: *Method of Ethics*, 90
- Smith, Adam, 82
- sociedad civil
 gobierno y, 60-63
 moral como convención, 38-43, 46-47
- Sócrates
 como educador, 18
 Diotima y, 115
 ejecución, 35-36
 intelectualismo, 40-41
 liberal o dogmático, 29, 78, 127
 Trasímaco y, 46, 50-51
 y el filósofo como cazador, 77
 y la moral, 40-41
 y los métodos de enseñanza, 19
- sofistas, 19, 23, 31
 y la moral, 38
véase también Trasímaco
- sol, metáfora del, 100, 102-103
- sombras, y la realidad, 26, 104-106, 108, 143, 149-151
- Spenser, Edmund, 21
- Stalin, Josef, 63, 65, 139
- Stephanus, números, 14
- Stevenson, Robert Louis, 20
- Strauss, Leo, 19, 46, 155
- Stubbs, George, 153
- superveniencia, 132
- Sydenham, Floyer, 14
- Taylor, Thomas, 14
- teocracia, 28
- thumos*, *véase* irascibilidad
- timocracia/timarquía, 134
- tiranos *véase* dictadura
- totalitarismo, 28, 63-65, 72, 88
- trascendentalismo
 de Platón, 25-26, 100-101, 106-114, 116
 matemáticas y, 121
 Nueva Inglaterra, 17
- Trasímaco
 como antihéroe, 43-46, 49-52, 89, 91, 155

- darwinismo y, 46
 Glaucón y, 52
 respuesta a, 50-51, 144
 Tucídides: *La guerra del Peloponeso*,
 44, 46, 89, 144
- unidad con lo divino, 108, 111
 utopismo, 28, 58, 64
- Vaughan, traductor, 14
- verdad
 voluntad de verdad, 98
 y el arte, 149-152
 y el intelecto, 141-143, 154
 y la belleza y la bondad, 116-117
- vergüenza
 y el deseo, 82
 y el honor, 82, 85
- virilidad, y virtud, 84, 85
- virtud
 definición, 41
 en Aristóteles, 48
- felicidad y, 50
 género y, 86
 realidad última y, 100
 voluntad de verdad, 98
 votaciones, paradoja de las, 133
- Waterfield, Robin, 14
 Weber, Max, 117
 Wells, Herbert George: *Una utopía
 moderna*, 59
 Whitehead, Alfred North, 17, 18,
 158
Proceso y realidad, 15
 Wittgenstein, Ludwig, 40, 43
 Woolf, Virginia, 158
 Wordsworth, William, 112, 151-
 154
- yo *véase* individuo
- zánganos, 29, 135, 138

ESTE LIBRO HA SIDO IMPRESO
EN LOS TALLERES DE
NOVAGRAFIK, S. L.
MONTCADA I REIXAC
(BARCELONA)



«Ella [la injusticia extrema] es la tiranía que
arrebata lo ajeno, sea sagrado o profano,
privado o público, por dolo o por fuerza, no
ya en pequeñas partes, sino en masa.»

PLATÓN, *La república*