

**La filosofía política clásica
De la antigüedad al renacimiento**

Atilio Borón - compilador

Introducción

***La filosofía política clásica y la biblioteca de
Borges***

c Atilio A. Boron

Presentar un libro como el que el lector tiene en sus manos requiere, en esta época, de una argumentación especial. En efecto, en el clima intelectual dominante, inficionado por los vapores embriagantes y adormecedores del posmodernismo y el neoliberalismo, la publicación de una compilación de textos referidos a los principales autores de la filosofía política clásica puede ser interpretada como un síntoma de la irremediable desubicación que padecen sus autores, y muy especialmente el compilador de esta obra. Por otra parte, desde una perspectiva menos benevolente, la decisión de dar a conocer estos escritos también puede ser imaginada como un gesto arrogante de desechada rebeldía, un infantil y estéril desafío al sentido común de la época –que un autor como Fredric Jameson denomina sin más trámite “posmoderna”, pese a las polémicas implicaciones de esta operación– y los consensos fundantes del paradigma hegemónico en las ciencias sociales de fin de siglo (Jameson, 1998).

Es preciso reconocer que, en su falsedad de conjunto, estas dos impugnaciones contienen un grano de verdad. ¿Desubicación? Seguro, si es que por “ubicación” se entiende una actitud complaciente ante los tiempos que corren y la forma como se desenvuelve la vida social. Más allá de las saludables diferencias de opinión que sobre ciertos temas exhiben los autores de esta obra, quienes compartimos esta empresa intelectual nos caracterizamos por un empeinado rechazo a toda invitación a ser complacientes con el actual estado de cosas, a ser “ubicados”, o a declararnos satisfechos ante una sociedad en donde la explotación del hombre por el hombre y la descomposición de las diversas formas de sociabilidad han llegado a extremos sin precedentes en la historia de la humanidad. Ante esto no faltará quien recurra al remanido argumento de que “pobres hubo siempre”. Es cierto, pero sería imperdonable olvidar que, (a) nunca éstos fueron tantos ni tan pobres, y (b) que nunca antes hubo un puñado de ricos tan ricos como los de hoy. Baste un solo ejemplo: en 1998 la firma de inversiones Goldman, Sachs & Co de Nueva York reportó ganancias por un valor de 2.920 millones de dólares, las que fueron distribuidas entre sus 221 socios. Esto es, una sola firma dedicada fundamentalmente a la especulación financiera obtuvo ganancias superiores al Producto Interno Bruto de Tanzania (\$ 2.200 millones de dólares), el cual debe repartirse entre 25 millones de habitantes. No hace falta argumentar demasiado acerca de la inmoralidad de toda actitud de abierta o encubierta complacencia ante este criminal estado de cosas. (Gasparino y Smith, p. 7)

Nuestra época se caracteriza por la virulencia del síndrome que Karl Mannheim denominara “la crisis de la estimativa”: el derrumbe de la escala de valores y la anomia resultantes de la imposición de las reglas del juego del capitalismo salvaje, conducentes a un “sálvese quien pueda” que da por tierra con todo escrúpulo moral y que sólo premia a ricos y poderosos, sin indagar en torno a los medios empleados para acceder a la riqueza y el poder. Desde una perspectiva inspirada en una relectura del *Manifiesto Comunista* observamos que la mercantilización de la vida social ha traído como consecuencia que “todo lo sólido se desvanece en el aire”, y los valores e ideales más elevados de hombres y mujeres sucumben ante “el jarro de agua helada de sus cálculos egoístas” y el poder del dinero. No existe razón alguna para creer que este deplorable estado de cosas se convertirá, por el solo hecho de existir, en algo positivo, ante lo cual deberíamos suspender todo juicio crítico amparándonos en una supuesta “neutralidad” del saber científico o en la obsolescencia pregonada por el posmodernismo de la distinción entre realidad y ficción (Norris, 1990; 1997). La “desubicación” de quienes, inspirados en los legados de la filosofía política clásica, persisten en la búsqueda de valores y significados, constituye, en tiempos como éstos, una actitud no sólo digna sino también fecunda y más que nunca necesaria.

Pasemos a la segunda acusación: ¿rebeldía ante el consenso disciplinar? Por cierto: pero, ¿quién que estuviera en su sano juicio podría negar que palabras como “crisis”, “insatisfacción”, “frustración” y otras equivalentes son las que aparecen con más frecuencia a la hora de analizar la situación de las ciencias sociales? El panorama del “saber convencional” no sólo es decepcionante sino que muestra síntomas claros de que se enfrenta a una crisis sin precedentes en su historia (Wallerstein, 1998; Boron, 1998). En el caso particular de la ciencia y la filosofía políticas, que hemos examinado detenidamente en otro lugar, la crisis ha adquirido proporciones de tal magnitud que, a menos que se produzca una rápida reorientación y una redefinición del conjunto del campo disciplinar –sus axiomas fundamentales, sus presupuestos teórico-epistemológicos, y su metodología– sus días estarán contados. ¿Qué ha quedado de la teoría sociológica, una vez que la descomposición del sistema parsoniano la redujo a una colección de inocuas regularidades estadísticas? Peor aún, ¿que ha ocurrido con la teoría política, que en el extravío del auge conductista arrojó por la borda a una tradición de discurso de dos mil quinientos años para sustituirla con estériles artefactos estadísticos o una absurda modelística fundada sobre supuestos completamente ilusorios, tales como la racionalidad de los actores, el ilimitado acceso a toda información relevante y sus grados efectivos de libertad? Ante un descalabro semejante nos parece que el rechazo al paradigma dominante es la única actitud sensata, y la reconstrucción de la filosofía política –tarea para la cual la contribución del marxismo asume una fundamental importancia– se convierte así en una de las alternativas teóricas más promisorias de nuestra época (Boron, 1999).

Un crítico bien intencionado podría aún así preguntarnos: ¿por qué retornar a los clásicos? ¿No sería mejor, en cambio, aventurarse por nuevos caminos, tener la osadía de inventar nuevos conceptos y categorías y marchar hacia adelante en lugar de retornar al pasado? Al fin y al cabo, la popularidad del posmodernismo en todas sus variantes se funda en buena medida en la favorable acogida que tiene esta actitud aparentemente “fresca y renovada” ante los desafíos de la creación intelectual.

Esta objeción remite a un conjunto de temas distintos, que es preciso distinguir y tratar separadamente: (a) los clásicos, los valores y el análisis político; (b) la naturaleza del proceso de creación de conocimientos; (c) la cuestión del “retorno” a las fuentes. Vayamos por partes.

La tradición clásica, los valores y el análisis político

¿Qué significa, en este contexto, la tradición clásica? Dejando de lado matices que sería necesario introducir en una elaboración mucho más detallada sobre este tema, la tradición clásica se caracteriza por el hecho de que la reflexión sobre el orden político es concebida simultáneamente como una indagación de carácter moral. En la tradición clásica el examen de la vida política y el estado es inseparable de su valoración: desde Platón hasta Maquiavelo, la mirada sobre lo político es también un intento de avizorar los fundamentos de la buena vida, y mal podríamos entender la obra de Platón y Aristóteles, Agustín, Marsilio, Tomás de Aquino, Lutero y Tomás Moro al margen de esa premisa. Maquiavelo ocupa, en este sentido, una posición absolutamente excepcional: es nada menos que el eslabón que marca la continuidad y la ruptura de la tradición clásica. El florentino es, al mismo tiempo, el último de los antiguos y el primero de los modernos, cosa que se pasa por alto en la mayoría de los estudios e interpretaciones que abusivamente insisten en subrayar la “modernidad” de Maquiavelo –el “realismo” supuestamente avalatorio con que examina la vida política de su tiempo– mientras que se soslayan sus claras preocupaciones “clásicas” reflejadas en su sutil distinción entre los fundadores de imperios y naciones y los déspotas que, como Agátocles, imponen exitosamente su dominio, o en sus encendidas invocaciones encaminadas a lograr la unidad de los italianos, una actitud definitivamente anclada en el plano valorativo. En este sentido, las dificultades que plantea la interpretación de los textos maquiavelanos se reflejan magistralmente nada menos que en la obra de un estudioso tan destacado como Sheldon Wolin. En ciertos pasajes de su obra el autor de *Política y Perspectiva* nos presenta al autor de *El Príncipe* como un hombre dispuesto a renegar de todo lo que no sea el simple y llano tratamiento de la problemática del poder, arrojando por la borda todo tipo de consideraciones éticas y excluyendo de la teoría política “todo lo que no parecía ser estrictamente político” (Wolin, 214). Pero pocas páginas después entra en escena “el otro Maquiavelo”, el que redactara

el último capítulo de *El Príncipe* haciendo un ferviente y apasionado alegato, propio de las mejores expresiones de la tradición clásica, exhortando a la unidad italiana (*Ibid.*, p. 219).

Habría de pasar todavía más de un siglo para que las preocupaciones axiológicas del período clásico pasaran, de la mano de Hobbes, a un segundo plano. Y decimos intencionalmente “pasaran a un segundo plano” porque los desarrollos teóricos experimentados a partir de entonces de ninguna manera significaron la entronización de un estilo de reflexión filosófico-política en el cual las valoraciones y los ideales hubiesen sido completamente erradicados. Si bien el justificado anti-escolasticismo de Hobbes lo llevó con toda razón a despreciar el reseco y acartonado “saber” instituido como tal en Oxford y a buscar renovados horizontes para la elaboración de una nueva teorización de lo político en las posibilidades abiertas por la geometría y la mecánica celeste, difícilmente podría concluirse que el desenlace de su búsqueda tenga una semejanza siquiera remota con los preceptos del positivismo o la fantasiosa pretensión weberiana de fundar una ciencia de lo social “libre de valores”. La rígida y artificial separación entre hechos y valores que ambos postulan para nada se compadece con la obsesión valorativa que sostiene y otorga sentido a toda la densa construcción hobbesiana: el establecimiento de un orden político que ponga fin al estado de naturaleza, dominado por el temor a la muerte violenta, y en donde no prosperan ni la industria ni el comercio, no se cultivan las ciencias, las letras ni las artes, y en donde la vida del hombre es “solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” (Hobbes, p. 103).

En pocas palabras, lo ocurrido es que con el eclipse de la tradición clásica y el advenimiento de la filosofía política moderna se produce un desplazamiento de la problemática ética. Ésta pasa a ocupar un segundo plano en lo tocante a la estructuración argumentativa del discurso político, más no en lo relativo a su importancia como un a priori silencioso pero eficaz de dicho discurso. ¿O es que acaso no existe un evidente sesgo conservador en la ciencia política conductista, o en las tendencias más recientes de la “elección racional”? Lo que antes se hallaba en el centro de la preocupación y del debate intelectual de autores tan variados como Platón y Aristóteles, Agustín, Marsilio y Tomás de Aquino, Moro, Erasmo y Lutero, aparece hoy en día como una petición de principios indiscutida e indiscutible: que la sociedad actual, es decir, el capitalismo, es la buena sociedad. Hay quienes lo dicen más abiertamente que otros: desde Karl Popper hasta Friedrich Hayek y, en nuestros días, Francis Fukuyama y Samuel Huntington. Pero no significa que quienes no se atreven a declararlo con la misma osadía, en el fondo, dejen de comulgar con la misma “toma de partido” en la lucha ideológica.

La persistencia de una incesante indagación en torno a la buena sociedad que caracteriza a los clásicos no puede interpretarse, como lo hiciera en su peor momento David Easton, en el sentido de que en sus teorías se hallaban ausentes los conceptos, categorías o instrumentos metodológicos capaces de iluminar el análisis de la realidad política de su tiempo (Easton, 1953). Cuando hacia mediados de los años cincuenta éste decide declarar difunta a la filosofía política clásica y expulsar del dominio de la ciencia política a los conceptos de poder y estado (por su supuesta inutilidad para la comprensión de los fenómenos aludidos por dichos conceptos), lo que está haciendo es llevar hasta sus últimas consecuencias la barbarie fragmentadora y disolvente del positivismo. La totalidad de la vida social estalla en un sinnúmero de “partes” que dan lugar a otras tantas “ciencias” especializadas: la economía, la sociología, la ciencia política, la antropología cultural, la geografía, la historia, etc., todas las cuales comparten la premisa ideológica de la radical separación entre el mundo de los hechos –que pueden ser medidos con la precisión de las ciencias naturales– y los valores, que quedan reservados a un nebuloso territorio impenetrable para la práctica científica. Cualquiera que haya leído aunque sea sumariamente los grandes textos de la tradición clásica podrá comprobar la riqueza analítica, no sólo axiológica, en ellos contenida. Obviamente, las proporciones varían según los casos: Aristóteles, que para Marx fue la cabeza más luminosa del mundo antiguo, sintetizó en su *corpus* teórico, de una manera extraordinaria, densas y refinadas argumentaciones éticas con notables análisis empíricos de las sociedades de su tiempo. ¿Y qué decir de Platón, o de Marsilio, o de Moro? ¿Alguien podría seriamente argumentar que en sus obras sólo se encuentran exploraciones en relación a valores o a objetivos morales, con prescindencia de cualquier referencia a las condiciones imperantes en sus respectivas épocas? La descripción y el análisis que hace Platón de la dinámica política de las sociedades oligárquicas, ¿puede desecharse por su irrealidad? El diagnóstico de Marsilio sobre el conflicto entre la monarquía y el papado, ¿tenía o no que ver con la realidad? Y el diagnóstico de Moro sobre el impacto de la transformación capitalista de la agricultura inglesa, ¿no constituye acaso uno de los más profundos análisis jamás hecho sobre este tema?

En resumen: la tradición clásica no puede entenderse como una fase en la historia del pensamiento político en la cual predominaban sin contrapesos las preocupaciones éticas en desmedro de las analíticas. Ambas coexistían, y el hecho de que las segundas se subordinasen a las primeras no debe llevarnos a desmerecer la importancia de estas últimas. La expulsión de los valores y de la argumentación ética del terreno de la reflexión filosófica es un fenómeno bastante reciente, una patología que se despliega en toda su intensidad con la hegemonía del positivismo a partir del siglo XIX y que llega a su apogeo con la así llamada “revolución conductista” a mediados de nuestro siglo. Los límites de la mentada “revolución” quedaron en evidencia muy pronto. En palabras de Leo Strauss, “no se puede comprender lo político como tal, si no se acepta seriamente la exigencia ... de juzgarlo en términos de bondad o maldad, de justicia o injusticia” (Strauss, p. 14). Esta exigencia, por supuesto, fue vehementemente rechazada por los cultores de la “ciencia política” en los años cincuenta y sesenta. En la actualidad, esta actitud ha sido suavizada en su forma más no en su contenido esencial, que sigue siendo el mismo y que se

manifiesta en el verdadero “horror” que sienten sociólogos y politólogos por igual cuando se los invita a examinar las premisas valorativas fundantes de su quehacer teórico, o a valorar una sociedad o un régimen político dados. Su actitud es la del avestruz, que prefiere enterrar la cabeza y fingir que nada ocurre a su alrededor.

Según Strauss, las consecuencias de esta “asepsia valorativa” son autodescalificadoras:

“Un hombre que no encuentra ninguna razón para despreciar a aquellos cuyo horizonte vital se limita al consumo de alimentos y a una buena digestión puede ser un economista tolerable, pero nunca podrá hacer aportación válida alguna sobre el carácter de una sociedad humana. Un hombre que rechaza la distinción entre grandes políticos, mediocridades y vulgares diletantes puede ser un buen bibliógrafo, pero no tendrá nada que decir sobre política o historia política” (Strauss, p. 26).

Sociedad, historia y teoría política

Subyacente al rechazo de la tradición clásica existe, por una parte, una cuestión ideológica bastante sencilla de advertir: que por debajo de conceptos supuestamente “puros” y/o “neutros” existen claras opciones de carácter valorativo. Una definición meramente procedural de la democracia, como la que se emplea corrientemente en la ciencia política, consiste en algo más que un simple acuerdo sobre criterios de mensurabilidad de los fenómenos políticos. En la medida en que una tal concepción de la democracia deja completamente de lado los aspectos sustanciales de la misma para poner su acento exclusivamente en los temas de carácter procedimental (existencia de elecciones, reemplazo de las elites dirigentes, etc.), lo que en realidad ocurre es que se está elevando un modelo particular de democracia, el “capitalismo democrático”, a la categoría de modelo único y necesario. Hemos examinado detenidamente este tema en otro lugar y no vamos a reiterar el argumento en estas páginas (Boron, 1996; Boron, 1997: pp. 229-269; Boron, 1998). En todo caso las implicaciones conservadoras de esta clase de teorizaciones es más que evidente. Lo mismo puede decirse de aquellas referidas a la eficacia de las políticas de ajuste practicadas por las nuevas democracias, en las cuales el tema de la justicia social no está ni siquiera mencionado en una nota a pie de página. La única conclusión que puede desprenderse de tamaño olvido –en autores que, por otra parte, hacen gala de una extraordinaria minuciosidad a la hora de acopiar evidencias estadísticas en favor de sus tesis– es que la cuestión de la justicia social es un problema que merece ser ignorado, sea porque no hay injusticia en el capitalismo o porque, si la hay, la misma forma parte del “orden natural” de las cosas y en cuanto tal es incorregible. Que los valores se barran bajo la alfombra no significa que no existan.

El desprecio por los clásicos, por otra parte, se relaciona con una concepción sobre el proceso de creación de conocimientos. Según la visión predominante en el *mainstream* de la ciencia política las sucesivas teorías están concatenadas siguiendo un patrón fuertemente evolucionista. Y, más importante aún, la dinámica de las “apariciones y superaciones” teóricas es concebida con total independencia de las sociedades históricas en las cuales surgieron los creadores de esas teorías. Esta concepción desemboca, naturalmente, en un callejón sin salida: el “avance” teórico es irreversible, y quien tiene la osadía de intentar emprender un imposible camino de retorno estará fatalmente condenado a extraviarse en la laberíntica ciénaga de la historia de las ideas políticas. Sólo queda, pues, una operación: huir hacia adelante, haciendo gala de ese incansable “afán de novedades” que burlescamente señalara Platón para referirse al hombre de la polis democrática. La obra de Thomas Kuhn sirvió para demoler los supuestos de esta concepción evolucionista de las ideas, según la cual habría una aceptada progresión de algunas de ellas –especialmente la idea de la libertad– hacia la cumbre histórica de la misma alcanzada con el advenimiento de la sociedad burguesa (Kuhn, 1962). Esta visión, de clarísima raigambre hegeliana, se encuentra de una manera hiperbólica en la obra de Benedetto Croce, que concibe a la totalidad del movimiento histórico como una marcha ascendente –accidentada y no exenta de retrocesos, eufemísticamente denominados “paréntesis” por el filósofo italiano, por ejemplo para referirse al fascismo europeo– hacia la libertad tal cual ella se concibe y practica en la civilización burguesa (Croce, 1942).

No obstante, si bien implica un avance toda vez que pone en crisis el evolucionismo de las concepciones tradicionales que se mueven en el gaseoso universo de la “historia de las ideas” la alternativa ofrecida por Kuhn está lejos de ser plenamente satisfactoria, a causa de lo siguiente: la constitución y crisis de paradigmas que cristalizan en una concepción de la “ciencia normal” fue concebida, en la obra del recientemente desaparecido profesor del MIT, como un proceso que se desarrollaba y resolvía estrictamente en el ámbito de aquello que Pierre Bourdieu denomina “el campo científico”. En otras palabras: para Kuhn, los paradigmas definitorios del tipo de problemas (y no-problemas) que preocupan (o dejan de preocupar) a los científicos, sus teorías, sus enfoques metodológicos, técnicas, estilos de trabajo y patrones de evaluación son un resultado endógeno del “campo científico”, y producto principalísimo del talento creador de sus practicantes y de los acuerdos y consensos que establezcan entre ellos. En su análisis no hay espacio para una teorización que dé cuenta de la fuerte dependencia existente entre el desenvolvimiento histórico de las sociedades y el surgimiento de cierto tipo de teorías. Preguntas como las siguientes no encuentran respuesta en la formulación kuhniana, en la medida en que no trascienden las fronteras del “campo científico”: ¿Por qué el liberalismo se desarrolló sólo a partir de la consolidación del modo de

producción capitalista? ¿Por qué Aristóteles consideraba a la esclavitud como un “hecho natural” y fácilmente justificable, mientras que cualquier cabeza hueca de nuestro tiempo podría articular un sofisticado argumento en su contra? ¿Será acaso por las “pocas luces” del primero, o porque el horizonte de visibilidad que le otorga al segundo el desarrollo histórico de la sociedad a la cual pertenece le permite “ver” con mucha mayor claridad lo que obnubilaba la visión del filósofo griego?

Resulta evidente, a partir de estas breves ilustraciones, que el problema del desarrollo teórico de la filosofía política no puede ser adecuadamente interpretado al margen de los determinantes socio-históricos que crean las condiciones originarias, las cuales bajo ciertas circunstancias dan origen a una producción teórica o estética. La “historia de las ideas” no tiene mayor sentido si no es, simultáneamente, una historia de los modos de producción y de las instituciones sociales y políticas que le son propias. Veamos si no unos pocos ejemplos, tomados de la literatura, el arte y la propia teoría social. Pablo Picasso no podría haber surgido en la cultura militarizada, jerárquica y formalista del Japón de la restauración Meiji. Es harto improbable que escritores como Jorge Amado, Guimarães Rosa y Alejo Carpentier hubieran desarrollado la exuberancia de su prosa de haber nacido y crecido en la calvinista Ginebra, o que Jorge Luis Borges hubiese sido un genuino representante de las letras belgas. El jazz no podría haber nacido en Munich, al paso que Wagner sólo pudo haber venido a este mundo como compositor en la Alemania hegemónica por Prusia. ¿Hubiese podido Sigmund Freud desarrollar sus revolucionarias concepciones sobre la sexualidad y el inconsciente en Arabia? Y Marx, ¿podría haber sido Marx si su horizonte socio-histórico hubiese sido el de la Grecia de la segunda mitad del siglo XIX? ¿Nos imaginamos a Platón y Aristóteles discutiendo sus teorías en el Antiguo Egipto, dominado por una teocracia terrible que hizo del despotismo y la intolerancia su divisa? ¿O a Maquiavelo en Estambul y a Rousseau en Moscú?

La simple enumeración de estos autores y artistas demuestra el inescindible lazo que los liga con su tiempo y su medio social, y la imposibilidad de comprender las ideas y proyectos que aquellos encarnan al margen de los rasgos definitorios del modo de producción (entendido en el sentido marxista como un tipo de articulación entre economía, sociedad, política y cultura y no tan sólo como un concepto que remite a una cuestión económica o técnica). Tiene razón Umberto Cerroni cuando anota que “el mundo antiguo o el mundo feudal no eran únicamente mundos espirituales, sino también mundos materiales y que, más bien, el modo de pensar de la vida social estaba en definitiva condicionado por el modo de vivirla” (Cerroni, p. 17). Esta íntima vinculación entre el mundo de las ideas y la estructura social no pudo haber pasado desapercibida, por supuesto, para Marx. En un pasaje ejemplar de *El Capital* nos recuerda que

“Lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo vivir de catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida, lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el papel protagónico. ... Ya Don Quijote, por otra parte, hubo de expiar el error de imaginar que la caballería andante era igualmente compatible con todas las formas económicas de la sociedad” (Marx, I, p. 100).

Esta ligazón nos permite comprender de manera mucho más clara el significado de ciertas teorías, o la génesis de ciertas preocupaciones prioritarias en la mente de algunos de los grandes teóricos políticos: por ejemplo, la esclavitud era un hecho establecido e institucionalizado en la Grecia de Aristóteles, y difícilmente podría haber sido concebido como un problema o un interrogante fáctico o moral para resolver. Como observa Cerroni en su sugerente paralelo entre Aristóteles y Locke, para el primero la idea de que los telares pudiesen ser manejados por trabajadores libres y a cambio del pago de un salario, “no era sólo conceptualmente impensable, sino prácticamente irreal” (Cerroni, p. 13). A partir de esta premisa, de un “sentido común” tan profundamente arraigado e indiscutible para su época, puede fácilmente comprenderse que las posturas de Aristóteles en defensa de la esclavitud fueran las “normales” en el tipo histórico de sociedad en que le tocó vivir. Su imaginación, caudalosa y fecunda, tropezaba pese a todo con límites insuperables dada su inserción en un modo de producción esclavista y en las coordenadas espacio-temporales del Siglo V antes de Cristo. De ahí su célebre justificación de la esclavitud: “es manifiesto, por lo tanto, que algunos son por naturaleza libres, otros esclavos; y que la esclavitud es justa y útil para estos últimos” (Aristóteles, p. 13). Más de dos mil años después, John Locke podía escribir en su Primer Tratado que la esclavitud era “una condición tan mísera y despreciable y contraria de modo tan directo a la naturaleza generosa y valiente de nuestra nación, que es difícil concebir que un inglés, con mayor razón si se trata de un gentilhomme, la defendiese” (Locke, p. 33). Desde el “horizonte de visibilidad” que ofrecía una Inglaterra ya irreversiblemente transformada en un sentido capitalista, en donde los antiguos campesinos expulsados por los cercamientos y ya devenidos en proletarios constituían la mayoría de la población, Locke certificaba la “resolución” del problema de la esclavitud con la misma naturalidad con que Aristóteles había antes admitido la justicia y utilidad de su existencia. El vínculo entre teoría y modo de producción queda aquí notablemente expuesto. Y las limitaciones de Locke también, toda vez que desde su peculiar perspectiva –histórica y de clase– el tema del comercio de esclavos, cuyo eje era precisamente Inglaterra, no parecieron haberlo preocupado demasiado. Al igual que Aristóteles, Locke parece haber admitido que fuera de Inglaterra existían otras naciones, no tan generosas y valientes, capaces de tolerar las humillantes condiciones de la esclavitud.

De lo anterior se desprenden varias consideraciones. En primer lugar, una pregunta inquietante: si Aristóteles y Locke cometieron “errores” tan groseros –en realidad no se trata de errores, como afirmaría el positivismo más ramplón, sino de la expresión de las distorsiones propias de determinadas “perspectivas” o “puntos de vista”–, ¿cuáles podrán ser los nuestros?

En otras palabras, ¿qué será lo que nosotros no podemos “ver” porque somos, intelectualmente hablando, prisioneros de una sociedad capitalista, náufragos de la periferia del sistema, y en un momento histórico como el actual? ¿O será que el peso de estos determinantes, que obraron con tanta fuerza sobre las más grandes cabezas de la historia de la filosofía política, habrán de ser indulgentes con nosotros? Ante esta pregunta hay dos respuestas extremas que conviene evitar: primero, la “pesimista radical” que declara que nos hallamos tan inermes como Platón y Aristóteles; segundo, el “optimismo ingenuo” que asegura que ahora nuestra “visión” es completa, que abarca los trescientos sesenta grados y se desplaza en todas las direcciones y perspectivas imaginables. En relación a la primera respuesta creo que es razonable suponer que como resultado del desenvolvimiento histórico, y de un limitado pero para nada insignificante proceso de aprendizaje, estamos en condiciones de poder “ver” un poco más que los autores que nos precedieron. Un pesimismo radical que dijera que estamos tan ciegos como los autores de la antigüedad clásica sería poco creíble y para nada convincente, pues supondría que existe en nuestras sociedades una crónica incapacidad de aprendizaje que es desmentida por los hechos. Las revoluciones y las transformaciones sociales hicieron lo suyo, y el viejo topo de la historia nos ha llevado pese a todo a un punto en donde resulta imposible concebir la “naturalidad” de la esclavitud y la explotación, o la “inhumanidad” de las mujeres, los indios y los negros. En consecuencia, los factores condicionantes siguen operando pero el avance de la conciencia social levanta obstáculos a los mismos que antes no existían y que permiten enriquecer nuestra visión de la problemática política. A Aristóteles no le tocó en suerte saber de la existencia (y resultados) de la revolución francesa o rusa, ni conocer las experiencias del sindicalismo obrero, las *sufrajettes* o los movimientos de liberación nacional. Ni siquiera llegó a atisbar algo como la rebelión de Espartaco, en la Antigua Roma. A favor de este conocimiento y de la mayor información de que disponemos, es posible adquirir una visión del mundo mucho más sofisticada que la que se hallaba al alcance de una mente infinitamente más aguda y penetrante como la de Aristóteles.

En relación al segundo tipo de respuesta, la que brota de labios del “optimista ingenuo”, digamos que ésta no es más persuasiva que la anterior. Si bien es cierto que ahora podemos “ver” más cosas que los antiguos, no es menos verdadero que la complejidad y la escala que ha adquirido la vida social son de tales magnitudes que sólo un espíritu muy poco despierto podría pasar por alto los formidables problemas que nos acechan. Las sociedades y los estados que tenían *in mente* teóricos como Platón, Aristóteles, Agustín o Tomás de Aquino, sin ser rudimentarias, eran bastante simples, y abarcar los múltiples niveles y aspectos de la vida social de aquel entonces era una tarea si no sencilla al menos bastante accesible. Pongamos un ejemplo: hoy no existe la esclavitud clásica como la que florecía en la Grecia de Aristóteles, ni la servidumbre medieval que conociera Tomás de Aquino. Pero, ¿qué decir de la servidumbre infantil, que hoy afecta a unos trescientos millones de niños, una cifra muy superior a la del número de esclavos en el apogeo de la esclavitud en los siglos XVII y XVIII? O: si bien las formas más primitivas del despotismo parecen batirse en retirada hacia finales del Siglo XX, ¿no existen acaso nuevas y más refinadas formas del mismo, con efectos mucho más duraderos y perniciosos que las primeras, especialmente a raíz de las posibilidades abiertas por los medios de comunicación de masas? Tocqueville ya habló algo de esto, pero el tema parecería haber sido sepultado por las corrientes hegemónicas de la filosofía política. En otras palabras, y en contra de lo que sostienen los “optimistas ingenuos”, al observador de la política de finales del Siglo XX también se le pueden escapar muchas cosas –tan “evidentes”, y a las cuales estamos tan acostumbrados– que ni siquiera merecen una reflexión ocasional.

La discusión precedente acerca de los marcos histórico-estructurales del proceso de creación de teoría podría ser erróneamente interpretada si fuese concebida como extendiendo un certificado de defunción para el sujeto concreto que posee la rarísima virtud, y la harto infrecuente capacidad, de poder reaccionar creativamente a los desafíos y circunstancias que le colocan su sociedad y su época. En relación a esto, la respuesta que Lukacs diera a sus inquisidores es de un valor didáctico inigualable. En efecto, cuando éstos “denunciaban” con denuedo las nefastas influencias que la obra de Kafka –un escritor pequeño burgués, según los sabihondos estalinistas– habría supuestamente tenido sobre las ideas del filósofo húngaro, Lukacs respondió sarcásticamente: “Es posible que Kafka sea un escritor pequeño burgués. Pero me permito recordar a los miembros del honorable jurado que no todo pequeño burgués es Franz Kafka”.

¿A qué viene esta anécdota? A cuento de que aún cuando las circunstancias concretas de una clase, una época y un modo de producción favorezcan la aparición de un cierto tipo de pensamiento, la mediación del intelectual excepcional capaz de sedimentar esos estímulos e influencias plasmando una nueva síntesis teórica constituye un factor insustituible y de importancia decisiva. Uno de los principales defectos del historicismo ha sido precisamente el de opacar la complejidad del nexo dialéctico entre sociedad, historia y producción intelectual: según las versiones más rústicas del mismo, las ideas y las teorías producto de una época histórica habrán inexorablemente de hallar la pluma que las exprese. Soslayan, de esta manera, todo examen relativo a la calidad y refinamiento con que aquéllas se manifiestan. Pero suponiendo que un teórico aparezca en “el momento justo”, ¿es posible sostener que es indistinta o irrelevante la calidad comparativa con que se articulan las ideas de una época, por ejemplo, la del capitalismo triunfante en el siglo XVIII? ¿Son comparables talentos como los de Adam Smith y David Ricardo con los de la pléyade de “economistas vulgares” que al decir de Marx salieron a cantar loas al nuevo régimen de producción? En el plano de la teoría política, ¿es lo mismo la obra de Locke, Montesquieu o Constant que la de T. H. Green, Guizot o el mismo Bentham? Vistas las cosas desde el otro lado de la barricada, ¿es lo mismo la respuesta

crítica que elabora Marx ante la consolidación del capitalismo que la que brota de la pluma de Proudhon en *La Filosofía de la Miseria*?

En las versiones más extravagantes del historicismo, la respuesta a estos cuestionamientos podría pues sintetizarse en estos términos: si Marx o Smith no hubieran teorizado al capitalismo, algún otro lo hubiera hecho. Como recuerda con razón Giovanni Sartori, existe en el historicismo una peligrosa confusión entre condiciones necesarias y suficientes de la producción teórica. El hecho de que algunas ideas “estuviesen en el aire”, o de que una época estuviese “madura” para la gestación de ciertas doctrinas, no garantiza el efectivo florecimiento y desarrollo de las mismas. Son condiciones necesarias pero no suficientes (Sartori, p. 110). Existe una mediación, que podríamos llamar “gramsciana”, que tiene que ver con la existencia y disponibilidad de un estrato intelectual de cuyas filas pueda surgir la cabeza capaz de sintetizar el conjunto de las ideas de una época o, como le preocupaba a Gramsci en el caso del capitalismo capaz de plasmar los fundamentos científicos y filosóficos a partir de los cuales construir una eficaz contrahegemonía proletaria. No es por casualidad que quienes han tenido esa capacidad constituyan una excelsa minoría en el campo de la historia de la filosofía: Platón y Aristóteles en el mundo antiguo; Agustín y Tomás de Aquino en el medioevo; Lutero, Moro y Maquiavelo en el Renacimiento; Hobbes y Locke en la primera etapa de la sociedad capitalista; Montesquieu, Hegel y Kant después y John Stuart Mill más tarde, y, en la vereda de enfrente, la solitaria figura de Marx y su ambiguo y contradictorio predecesor, Rousseau. En la actualidad, sin ir más lejos, la crisis general del capitalismo no ha encontrado todavía una cabeza capaz de sintetizarla teóricamente. Las “condiciones históricas” están maduras para el surgimiento de nuevas ideas y propuestas, pero no está claro quién, o quiénes, podrían estar en condiciones de acometer semejante empresa.

En este sentido el historicismo representa el reverso de la medalla del idealismo: mientras que el primero concibe a la historia de las ideas como un reflejo mecánico del contexto histórico inmediato, del cual se esfuma la figura creadora del intelectual, el segundo la concibe como la imperceptible pero continua floración de grandes talentos que, con su genio, iluminan etapas enteras en la evolución de la humanidad al margen de las condiciones histórico-estructurales que hicieron posible el surgimiento y desarrollo de ciertas ideas. En el crucial primer capítulo de *El Capital*, Marx se refiere a los obstáculos que imposibilitaron a la cabeza más luminosa del mundo antiguo, Aristóteles, descubrir los fundamentos económicos del intercambio entre equivalentes que el griego se había planteado como problema pero que, pese a la inmensidad de su genio, no pudo resolver.

“El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la validez igual de todos los trabajos por ser trabajo humano en general ... sólo podía ser descifrado cuando el concepto de la igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular. Más ésto sólo es posible en una sociedad donde la forma mercancía es la forma general que adopta el producto del trabajo, y donde, por consiguiente, la relación entre unos y otros hombres como poseedores de mercancías se ha convertido, asimismo, en la relación social dominante. El genio de Aristóteles brilla precisamente por descubrir en la expresión del valor de las mercancías una relación de igualdad. Sólo la limitación histórica de la sociedad en que vivía le impidió averiguar en qué consistía, ‘en verdad’, esa relación de igualdad” (Marx, I, pp. 73-74).

En otras palabras: el ambiente histórico y el marco estructural de una sociedad determinada pueden favorecer, y a veces exigir, el desarrollo de nuevos esquemas de pensamiento, pero ésto no es suficiente para garantizar su aparición. Existe una delicada dialéctica entre factores histórico-estructurales condicionantes e intelectuales creativos que es irreductible a cualquiera de sus polaridades.

El “retorno” a las fuentes: retroceso o recreación

Llegados a este punto conviene replantear la cuestión de por qué los clásicos, y, en seguida, lo de este peculiar retorno en el contexto del capitalismo posmoderno de finales de siglo. Retornar significa regresar hacia una condición o lugar previo del cual supuestamente nos hemos marchado. La valoración acerca de este abandono de aquel sitio previamente ocupado puede ser de distintos tipos. En el caso particular de la filosofía política, para algunos esto constituye un lamentable extravío que debe ser corregido de inmediato. Leo Strauss representa de una manera extrema esta posición. Para otros, especialmente los cultores de la “ciencia política”, en particular en sus corrientes hegemónicas, el retorno a los clásicos significa un retroceso, un gesto nostálgico desprovisto de utilidad práctica e incapaz, por sí mismo, de hacer avanzar el conocimiento de la política.

Detengámonos por un momento en esta segunda variante: si fuéramos a creer lo que paradigmáticamente expresara David Easton a mediados de los años cincuenta al declarar oficialmente muerta a la filosofía política, resultaría de ello que también deberíamos aceptar, por ejemplo, que la caracterización hecha por Platón sobre la dinámica política de las sociedades oligárquicas se encuentra “científicamente superada” por los “avances” registrados por el conductismo político desde finales de la Segunda Guerra Mundial. El filósofo griego advertía que la *polis* oligárquica conducía a la violenta coexistencia de dos ciudades, una de pobres y otra de ricos, “conspirando sin cesar los unos contra los otros”. Según el autor

de *La República*, en este desorden sucumbía la libertad, pues “en una ciudad en donde veas mendigos andarán ocultos ladrones, rateros, saqueadores de templos y delincuentes de toda especie” (Platón, párrafos 551.d y 552.d). En un alarde de realismo –que desmiente las reiteradas acusaciones de idealismo y falta de contacto con la realidad que le fueran formuladas reiterativamente– Platón también observaba que la avaricia de riquezas de los gobernantes los deslizaba insensiblemente a tolerar y fomentar los delitos cometidos por ladrones, rateros y saqueadores. En la ciudad oligárquica –¿que otra cosa es la Argentina neoliberal sino una sociedad que responde a la caracterización clásica de Platón?– los otros rostros de la pobreza social son el crimen y la corrupción gubernamental. ¿Tiene sentido afirmar que este diagnóstico de Platón ha sido superado por los “avances” de la ciencia política conductista?

Tomemos otro caso: en su célebre *Utopía*, Tomás Moro imagina un magistral diálogo con Rafael Hitlodeo, el ilustrado viajero portugués que había conocido la isla de la Utopía, centrado en torno a las virtudes de ese armonioso país. Esta discusión sirve como didáctico pretexto para pasar revista a las deplorables condiciones que afligían a la sociedad inglesa como producto de la descomposición del viejo orden medieval, la acumulación originaria, y el surgimiento de una sociedad fundada sobre la expropiación de los productores y la concentración de los medios de producción en manos de la clase capitalista. El diálogo se inicia con el cáustico comentario del forastero acerca de la crueldad e inefectividad de la justicia inglesa, que vanamente pretendía combatir el auge de la delincuencia, sobre todo el robo de alimentos, en que incurrían las víctimas de la acumulación primitiva, con el solo expediente de la horca. El remate del apasionante debate entre Rafael y Tomás Moro, el último en su fingido papel de prudente crítico del *establishment*, queda plasmado en una serie de preguntas que le formula el viajero:

“¿Puede Ud. ver algún grado de equidad o gratitud en un sistema social que se muestra tan pródigo con los que llaman nobles ... con los parásitos y otros parecidos y que, en cambio, para nada se preocupa de los labradores, carboneros, obreros ... sin los cuales su propia existencia sería imposible? Y el colmo de esta ingratitud se alcanza cuando éstos son viejos y enfermos, completamente inservibles. Habiéndose aprovechado de ellos en los mejores años de su vida, la sociedad ahora se olvida de sus desvelos, y les recompensa por los vitales trabajos realizados para ella dejándolos morir en la miseria. ¿Qué decir de esos ricos que cada día se quedan con una parte del salario del pobre, defraudándolo no ya mediante la deshonestidad privada sino a través de la legislación pública? Como si no fuera suficientemente injusto que el hombre que contribuye más a la sociedad reciba lo mínimo a cambio, los ricos empeoran las cosas al hacer que la injusticia sea legalmente descripta como justicia” (More, pp.129-130).

Podríamos seguir recopilando *in extenso* citas tomadas de los clásicos para cotejarlas con el conocimiento supuestamente aportado por el estudio “científico” de la política, pero para los fines de nuestro trabajo las referencias a los análisis de Platón y Moro son más que suficientes. A partir de ellas uno podría formularse varias preguntas: ¿no parecen extraordinariamente actuales las observaciones de nuestros dos autores? ¿Hasta qué punto las recientes elaboraciones efectuadas sobre estos temas cancelan la validez de sus interpretaciones? ¿Son los conceptos, categorías e hipótesis que hoy se manejan en el campo de la ciencia política sustantivamente “superiores” a los que heredamos de la tradición clásica, representan un “avance” sobre ellos? La respuesta es, sin la menor duda, negativa. Nada en este mundo autoriza a pensar que Samuel Huntington, Alain Touraine o Robert Putnam hayan “superado” la sabiduría teórica y la capacidad de abrir ricas perspectivas de análisis y comprensión de la “cosa política” que hallamos en autores como Platón y Moro, para seguir con aquellos cuyos pasajes hemos citado. Con esto no quisiéramos adherir a una postura tipo “nada nuevo bajo el sol” y negar de raíz la posibilidad de que “pudieran” (y subrayamos “pudieran”) producirse refinamientos conceptuales y avances en los estudios empíricos de fenómenos como aquéllos a los cuales aludían Platón y Moro. Pero el reconocimiento de esta posibilidad mal podría ser interpretado como una invitación a arrojar por la borda la herencia de la tradición clásica que, al menos hasta hoy, es inconmensurablemente más rica, penetrante y significativa que la ciencia política de inspiración conductista.

En este sentido, es oportuno traer a colación una observación que hiciera Reinhard Bendix en el apogeo del *behavioralismo* acerca de la teoría sociológica, pero que nos parece tiene aún más validez en el campo de la filosofía política. Decía Bendix que el rigor metodológico podía ser obtenido al precio de tratar con problemas relativamente insignificantes, al paso que la investigación en torno a los grandes problemas adolecía de su escasa rigurosidad. Las proposiciones rigurosamente verificadas lograban construir un cierto consenso entre la comunidad académica: prácticamente todos coincidían con ellas dada la meticulosidad de la prueba. No obstante, ningún espíritu alerta dejaba de preguntarse si el conocimiento que ellas aportaban valía siquiera el esfuerzo de ser obtenido. Y concluye nuestro autor diciendo que

“cuando tratamos con proposiciones que pensamos que valen la pena comprobamos que es casi imposible ‘probarlas’. La ciencia social moderna exhibe una fractura entre proposiciones que son significativas y proposiciones sobre las cuales existe un consenso generalizado, y no existen signos que indiquen que esta situación habrá de ser remediada” (Bendix, p. 28.).

Resumiendo: el abandono de la teoría y la filosofía políticas fue hecho en nombre del rigor metodológico y del desarrollo sustantivo que una epistemología de corte positivista prometía para el avance del conocimiento de la política. Hoy, cumplido medio siglo de la “revolución conductista”, sabemos que su promesa fue incumplida, y que los supuestos avances

logrados en materia de verificación –llegando a extremos de una superflua matematización– fueron hechos a costa de la significación de sus proposiciones teóricas. Esta generalizada constatación se encuentra en la base del resurgimiento de la filosofía política.

La tradición viva, la biblioteca de Borges y los diálogos de Maquiavelo

Por lo anterior, la convocatoria al “retorno” a las fuentes nos parece sumamente pertinente. Con todo, habría algunos matices que sería necesario tener en cuenta para evitar que la misma se convierta simple y llanamente en un proyecto de arqueología o filología políticas, un laborioso pero estéril sendero que desemboque en una apergaminada neoescolástica o en una barroca taxonomía de conceptos y categorías. El retorno a las fuentes es imprescindible, no sólo necesario, pero no puede llevarse a cabo haciendo abstracción del íntimo nexo entre teoría y modo de producción, que ocasiona que nuestro regreso actual a Platón o Aristóteles, o a Maquiavelo y Tomás de Aquino, para citar algunos ejemplos, no pueda ser concebido como un esfuerzo de “leer” un texto venerable con las mismas claves interpretativas que hubiéramos utilizado en los albores del Renacimiento. Este parecería ser el talante de autores como el ya mencionado Leo Strauss o Anthony Quinton. Por el contrario, el “retorno” propiciado desde el marxismo supone un permanente “ir y venir”, merced al cual las teorías y los conceptos de la tradición clásica son resignificados a la luz de la experiencia actual, es decir, de los rasgos característicos de las estructuras y procesos del capitalismo de fin de siglo.

Lo anterior nos abre el camino para identificar otro rasgo, sorprendente y definitorio, de los clásicos. Para referirnos a él, nada mejor que recurrir a una bellísima metáfora de Jorge Luis Borges referida a las bibliotecas. Decía Borges que una biblioteca es una especie de gabinete mágico en el cual están encerrados, como encantados, los mejores espíritus de la humanidad. Esos espíritus sólo pueden salir de la prisión, que en este caso es su forzada mudez, por medio de nuestra palabra. Al abrir el libro, dice Borges, los espíritus encantados vuelven a la vida, despiertan, y desde ese momento podemos dialogar interminablemente con ellos. La tradición clásica de la filosofía política es en cierta medida como la biblioteca de Borges: es un gabinete mágico cuyos habitantes –Platón, Aristóteles y tantos otros– sólo esperan respetuosamente nuestra palabra para poder hacer oír la suya. Aguardan nuestras preguntas para dar a conocer sus respuestas. La riqueza de este diálogo puede constatarse sin esfuerzo a partir de la experiencia personal de cualquiera que haya frecuentado la lectura de los clásicos de la filosofía política: basta con comparar los pasajes que en las sucesivas lecturas de un libro –digamos *La República*, *La Política*, *El Príncipe*– nos han llamado poderosamente la atención, para comprobar que en un momento fue uno, en una segunda lectura otro, en una tercera el de más allá, y así sucesivamente. A veces, un mismo pasaje evoca comentarios muy distintos, que anotados al margen de un libro venerable constituyen un cuaderno de bitácora de nuestra navegación por mares rebosantes de significados y profundos desafíos. La lectura de estos textos, en consecuencia, es un proceso activo y creativo, un incesante “ida y vuelta” en donde nuestras nuevas preguntas –espoleadas por las angustias y ansiedades que nos provoca el mundo de hoy, en el aquí y ahora– suscitan renovadas respuestas de parte de los autores clásicos. Los espíritus encantados de Borges revelan, acicateados por nuestra iniciativa, toda su inagotable riqueza.

Una imagen bastante parecida de éstos fue proporcionada, en su época, nada menos que por Nicolás Maquiavelo. En la amarga carta que dirigiera a su amigo Francesco Vettori poco después de haber sido liberado de la prisión, relata cómo se produce su apropiación de los clásicos de la filosofía política:

“Llegada la noche, vuelvo a casa y entro en mi escritorio; en su puerta me despojo de la ropa cotidiana, llena de barro y mugre, y me visto con paños reales y curiales; así, decentemente vestido, entro en las viejas cortes de los hombres antiguos, donde acogido con gentileza, me sirvo de aquellos manjares que son sólo míos y para los cuales he nacido. Estando allí no me avergüenzo de hablar con tales hombres, interrogarles sobre las razones de sus hechos, y esos hombres por su humanidad me responden. Durante cuatro horas no siento fastidio alguno; me olvido de todos los contratiempos; no temo a la pobreza ni me asusta la muerte. De tal manera quedo identificado con ellos. Y como Dante dice que no hay ciencia si no se recuerda lo que se ha comprendido, he anotado cuanto he podido alcanzar de sus conversaciones y compuesto de esta manera un opúsculo, *De Principatibus*, en el cual ahondo cuanto puedo los problemas de tal asunto, discutiendo qué es un principado, cuántas clases hay de ellos, cómo se adquieren, cómo se mantienen, por qué se pierden” (Maquiavelo, p. 118.).

Nos parece interesante subrayar las afinidades existentes entre las visiones borgeana y maquiaveliana de la biblioteca. En ambos casos ésta, a la cual acude el florentino al caer la noche, es un ámbito despojado del “barro y la mugre” propio de las labores diurnas y de los quehaceres manuales. Además, es un espacio en el cual Maquiavelo siente que puede “conversar” con las grandes cabezas de la antigüedad y con sus principales estadistas, fundadores de imperios y estados. Tal como lo decía Borges, al abrir un libro sus autores recuperan el habla. Y Maquiavelo conversa con todos ellos, situado como está en la Florencia de la segunda década del siglo XVI, y desde ese lugar, y movilizado por las urgencias de su tiempo, les pregunta por “las razones de sus hechos”. Nótese bien que la actitud de Maquiavelo ante la tradición clásica, registrada y almacenada

en esos libros sumido en cuya lectura no teme ni a la pobreza ni a la muerte, no es la de un anticuario que clasifica objetos del pasado sino la de un buceador que se sumerge en las luminosas aguas de una bahía para capturar objetos vivos, que están allí esperando que les hablemos para poder hablar. Tal actitud es precisamente la que anima la publicación de este libro.

Tanto Borges como Maquiavelo nos ofrecen una imagen de lo que constituye la tradición clásica: una tradición de significados más que de hechos o resultados, una indagación permanente sobre los fundamentos de la buena sociedad, una exploración inacabada e inacabable acerca de la inerradicable moralidad de los actos de la vida social. Una tradición cuya supervivencia supone su capacidad para enriquecerse ininterrumpidamente, resignificándose continuamente a medida que transcurre el tiempo. Una tradición privada de esta capacidad se convierte en una pieza de museo, en un fragmento intelectual inerte, definitivamente del pasado, archivado para satisfacer la curiosidad pero no la necesidad de las nuevas generaciones. Una tradición viviente como la de la filosofía política, en cambio, implica una dialéctica incesante entre el pasado y el presente. Pero ¿hablamos de toda la filosofía política?

Tal como lo hemos señalado abundantemente en otro lugar (razón por la cual nos limitaremos ahora a formular un breve comentario), la filosofía política parece haber perdido su rumbo en las últimas décadas (Boron, 1999). Mucho se habló en los años cincuenta y sesenta de la “muerte de la filosofía política”, y si bien tales críticas estaban inspiradas en el auge del positivismo y del empirismo en las ciencias sociales, también es preciso reconocer que la facilidad con que se pudo despachar –si bien transitoriamente– toda una tradición de discurso de dos mil quinientos años puede explicarse en gran medida por el extravío en que había caído la filosofía política, el cual la había condenado a una asombrosa falta de relevancia. En su propia involución, en su suicida abandono de las fuentes fundamentales que animaron su larga existencia por tantos siglos, la filosofía política se pervirtió hasta convertirse en un saber inofensivo y marginal, en una afición de quienes se resistían con denuedo a admitir el paso del tiempo. Es por eso que en el trabajo ya citado decíamos que la recuperación de la filosofía política y su necesaria e impostergable reconstrucción dependen en gran medida de su capacidad para absorber y asimilar ciertos planteamientos teóricos fundamentales que sólo se encuentran presentes en el *corpus* de la teoría marxista. Pero si la filosofía política persiste en su dogmático e intransigente rechazo del marxismo, su porvenir en los años venideros será cada vez menos luminoso. De seguir por este rumbo se enfrenta a una muerte segura, causada por su propia irrelevancia para comprender y transformar el mundo en que vivimos y su radical esterilidad para generar propuestas o identificar el camino a seguir para la construcción de la buena sociedad, o, por lo menos, de una sociedad mejor que la actual.

Esta advertencia es más que oportuna si se recuerda que en los últimos años hemos asistido al vigoroso resurgimiento de un cierto tipo de filosofía política que, paradójicamente, representa la negación misma de la gran tradición que arranca con Platón y llega hasta nuestros días. En este ominoso y poco promisorio renacimiento la filosofía política pasó a ser concebida como una actividad solipsista, circunscrita a pergeñar infinitos “juegos de lenguaje” y a proponer un inagotable espectro de claves interpretativas de la historia y la sociedad concebidas, gracias a los deplorables efectos del “giro lingüístico”, como meros textos aptos para ser leídos y releídos de mil maneras diferentes. En este marco, la filosofía política se repliega sobre una actitud meramente contemplativa –o tal vez lúdica– por completo desvinculada de toda búsqueda de la “buena sociedad”, y de toda tentativa de crítica radical a lo existente.

Este defectuoso renacimiento de la filosofía política concluye con un divorcio fatal entre la reflexión política entendida como la egocéntrica construcción de un lenguaje, y la vida político-práctica que discurre por los lejanos horizontes del estado y la sociedad civil. El desenlace de semejante escisión es una cómplice indiferencia de los filósofos políticos ante los avatares de la vida social y ante el dilema de hierro que signó a los mejores exponentes de la filosofía política: propiciar la conservación del orden social o pugnar por su superación. En el clima enrarecido que brota de la infeliz amalgama entre el posmodernismo, con su sesgo violentamente anti-teórico y su desprecio por todo lo que “huela” a teoría, y el neoliberalismo con su embrutecedor economicismo, la filosofía política convencional deviene en un quehacer meramente contemplativo, una desapasionada y displicente digresión en torno a ideas (no a estructuras, procesos, actores e instituciones, del pasado o del presente). Esta deserción le permite al filósofo posmoderno y complaciente con la “racionalización” impuesta por el auge de los mercados, abstenerse de tomar partido frente a los agónicos conflictos de nuestra época y refugiarse en la estéril calma de su prescindencia axiológica.

Como bien lo anotaban Marx y Engels en *La Sagrada Familia*, por este camino la filosofía –y la filosofía política mucho más– degenera en “la expresión abstracta y trascendente del estado de cosas existente”. Al abjurar de toda pretensión crítica y transformadora, y al hacer de la filosofía política un ámbito lúdico en el cual se despliegan las ingeniosas construcciones de sus practicantes, aquélla se convierte, pese a la voluntad en contrario de algunos de sus cultores, en una práctica distractora y una subrepticia apología del capitalismo finisecular, con todos sus horrores. En “tiempos violentos” como los que corren hoy en día toda filosofía política que se desentienda del tratamiento de los temas cruciales que caracterizan al capitalismo actual –la pobreza extrema, la superexplotación, el poderío sin contrapesos de los monopolios, la exclusión social, la xenofobia, el racismo, la destrucción de las culturas y del medioambiente, el tráfico de niños y de órganos humanos, etc.– está condenada irremisiblemente a su propia obsolescencia. Pocas concepciones teóricas aparecen mejor

dotadas que el marxismo –un marxismo abierto, claro está, depurado de los vicios del dogmatismo y del sectarismo escolástico– para impedir tan deplorable desenlace. c

Bibliografía

- Aristóteles 1897 *The Politics* (London: Macmillan and Co.).
- Bendix, Reinhard 1951 *Social Science and the Distrust of Reason* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press).
- Boron, Atilio A. 1996 “El ‘postmarxismo’ de Ernesto Laclau”, en *Revista Mexicana de Sociología*, 1996, N° 1.
- Boron, Atilio A. 1997 *Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina* (Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC/EUDEBA).
- Boron, Atilio A. 1998 “Quince años después: democracia e (in)justicia en la historia reciente de América Latina”, ponencia presentada en la Mesa Presidencial de la Latin American Studies Association (LASA), Chicago, Septiembre de 1998.
- Boron, Atilio A. 1999 “El marxismo y la filosofía política”, en Atilio A. Boron, compilador, *Teoría y Filosofía Política. La Tradición Clásica y las Nuevas Fronteras* (Buenos Aires: CLACSO/EUDEBA).
- Cerroni, Umberto 1967 *Introducción al pensamiento político* (México: Siglo XXI Editores).
- Croce, Benedetto 1942 (1938) *La historia como hazaña de la libertad* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Easton, David 1953 *The Political System* (New York: Knopf).
- Gasparino, Charles y Randall Smith 1999 “Wall Street quiere regatear el precio de la salida a Bolsa de Goldman”, en *The Wall Street Journal Americas*, en *La Nación* (Buenos Aires) 5 de Marzo de 1999, Segunda Sección, página 7.
- Hobbes, Thomas 1940 (1651) *Leviatán* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Jameson, Fredric 1998 *The Cultural Turn* (London and New York: Verso).
- Kuhn, Thomas S. 1962 *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press).
- Locke, John 1988 (1690) *Two Treatises of Government* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Maquiavelo, Nicolás 1979 *Cartas Privadas de Nicolás Maquiavelo* (Buenos Aires: EUDEBA).
- Marx, Karl 1975 (1867) *El Capital. Crítica de la Economía Política* (México: Siglo XXI Editores).
- More, Thomas 1965 (1516) *Utopia* (Harmondsworth, England: Penguin Books).
- Norris, Christopher 1990 *What's wrong with postmodernism. Critical Theory and the Ends of Philosophy* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press).
- Norris, Christopher 1997 *Teoría Acrítica. Posmodernismo, Intelectuales y la Guerra del Golfo* (Madrid: Cátedra).
- Platón, 1963 *La República* (Buenos Aires: Eudeba).
- Sartori, Giovanni 1984 *La Política. Lógica y Método en las Ciencias Sociales* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Wallerstein, Immanuel 1998 “The Heritage of Sociology, The Promise of Social Science”, (Mensaje Presidencial, XIV° Congreso Mundial de Sociología, Montreal, Julio 26, 1998).
- Wolin, Sheldon 1973 (1960) *Política y Perspectiva. Continuidad y Cambio en el Pensamiento Político Occidental* (Buenos Aires: Amorrortu)

Apéndice

La categoría de “guerra” en el pensamiento platónico-aristotélico

c Javier Amadeo y Gonzalo Rojas

Nuestro trabajo toma como centro de reflexión la categoría de guerra en el pensamiento platónico-aristotélico. En función de nuestra temática, nos interesa explicitar dos cuestiones relevantes: la primera manifiesta el carácter fundante de la guerra como instancia teórica en la legitimación y producción de las representaciones político-sociales. Y un segundo aspecto, vinculado al primero, devela los dispositivos de ocultamiento con relación a la guerra como sustrato de una teoría social del orden. Desde esta óptica nos parece pertinente la afirmación de Norberto Bobbio en su *Diccionario de Política*: “*La guerra asume un contenido conceptual propio y específico, afirmativo, positivo; a diferencia de su contraparte o antónimo verbal, la paz. El estado pacífico, al contrario, carece históricamente de adjetivaciones que lo singularicen*”¹.

Cabría entonces preguntarnos por qué tratar la problemática de la guerra en estos dos máximos exponentes del mundo griego. La respuesta no sólo se fundamenta en la importancia del tema y los filósofos en sí, sino también por el legado que nos han dejado para pensar la política y el Estado en términos de guerra.

En la *República* de Platón pueden observarse algunos sentidos mentados en torno a la categoría de guerra. El primero se sitúa con relación a fundamentar una teoría orgánica del poder. Teoría que parte de la analogía entre la *polis* y el alma, en la cual se concibe a la vida del Estado en sintonía con la del individuo. Al igual que el alma está formada por partes, así también el Estado está formado por estamentos sociales: “*Hemos llegado después de vencer muchas dificultades, a ponernos de acuerdo sobre este punto –dije-, y es que en el alma del individuo hay las mismas partes que en la ciudad, e iguales en número*”².

Al respecto nos parece pertinente la siguiente observación de Jaeger:

“En última instancia, el estado de Platón versa sobre el alma del hombre. Lo que nos dice acerca del estado como tal y de su estructura, la llamada concepción orgánica del estado, en la que muchos ven la verdadera médula de la República platónica, no tiene más función que presentarnos “la imagen refleja ampliada” del alma y de su estructura. Y frente al problema del alma Platón no se sitúa tampoco en una actitud primariamente teórica, sino en una actitud práctica: en la

*actitud del modelador de almas. La formación del alma es la palanca por medio de la cual hace que su Sócrates mueva todo el estado”*³.

Tanto en el alma como en el Estado, la categoría de totalidad no puede comprenderse a partir de la mera sumatoria de sus partes, existiendo una jerarquía ontológica de la noción de organismo que otorga significado y función a cada uno de los miembros que lo componen. Desde esta perspectiva, el mayor peligro para la vida de la *polis* no puede ser otro más que la disgregación o fragmentación social, sobre todo ante la amenaza de los intereses privados, tanto de los propios individuos como de intereses de clases, en confrontación a los intereses del organismo colectivo.

Desde esta óptica puede mentarse en Platón el concepto de guerra interna, introyectado al espacio de la propia polis. Es ante el peligro de la fragmentación social que el ateniense fundamenta y legitima el estamento de los guardianes, en una doble función: ya sea cuando se extrapola la guerra al “otro cultural”⁴ (y en tal caso hablamos de guerra propiamente dicha), ya sea ante la amenaza de disgregación del propio organismo colectivo. Por esta razón habla de guardianes y no meramente de guerreros: su función mentada al interior de la *polis* se fundamenta en el cuidado de las leyes y en la administración de la censura. Esta es la razón por la cual el concepto de valor, como virtud específica de los guardianes, implica fundamentalmente la tenacidad y la constancia ante el cuidado del ethos, que éste estamento debe asegurar.

Por otra parte, y en relación con lo anteriormente puntualizado, también los guardianes son concebidos en la *República* como el estamento universal, para que de esta forma estén al servicio del Estado y no de sus propios intereses particulares. Al mismo tiempo, también son concebidos como estamento profesional: *“Platón enfrentándose con el principio democrático del servicio militar obligatorio para todos los ciudadanos, tal como regía en los estados griegos, y consecuente con su tesis de que cada cual debe ejercer su propio oficio, preconiza la existencia de un estamento de guerreros profesionales: los guardianes. Se adelanta con ello a la idea de los ejércitos profesionales de la época helenística”*⁵.

Otro de los núcleos centrales del tratamiento de la guerra en sentido interno lo constituye la mirada platónica en torno al concepto de democracia. Sus juicios más acérrimos se sustentan en la idea de que este régimen introyecta un imaginario político-social en donde todos pueden hacer de todo, resquebrajando consecuentemente al organismo social.

Platón critica las nociones de “igualdad” y “libertad”, en estricta relación con los conceptos de justicia-injusticia, definiendo previamente qué es justo: *“Y en verdad hemos oído decir a otros, y nosotros mismos lo hemos dicho, que la justicia consiste en hacer cada uno lo suyo y no ocuparse en muchas actividades”*⁶.

Por lo tanto, resulta evidente que el concepto de “igualdad” es inversamente proporcional a la diferencia natural, que en el caso de Platón supone una ontología, en la medida en que es la propia naturaleza la que dictamina a los hombres el lugar que deben ocupar. En sintonía con este presupuesto ontológico, nos parece relevante destacar la influencia socrática en torno a la importancia del conocimiento como compañero inseparable del propio concepto de naturaleza, en la medida en que la actividad política necesita del ejercicio del Saber que no todos pueden poseer.

Con respecto al concepto de libertad, es claro que Platón la transmuta en libertinaje, materializado en la corrupción de las costumbres, enfermedad que corroe los cimientos del Estado:

*“La misma enfermedad -dije- que perdió a la oligarquía adquiere mayor virulencia a causa del exceso de libertad que hay en la democracia y acaba por reducirla a la esclavitud, porque es evidente que todo exceso suele conducir a su exceso contrario, tanto en las estaciones como en las plantas y en los cuerpos, y más que en ninguna otra cosa en los gobiernos”*⁷.

Otro de los núcleos fundamentales en torno a la categoría de guerra, pero ahora mirada desde un marco externo como dispositivo del propio cuerpo social, se muestra en la profunda diferenciación que el ateniense hace, en la *República*, en torno a los conceptos de “guerra y discordia”. Partamos entonces del texto platónico: *“... son también dos cosas diferentes, que se relacionan con diferentes objetos. Me refiero, por una parte, al ámbito de lo doméstico y allegado; por otra, al de lo ajeno y extranjero. Así el nombre de la discordia se aplica a la enemistad entre allegados, y el de guerra a la enemistad entre extranjeros. (...) Sostengo que los de raza griega son parientes y allegados entre sí, y que son en cambio, ajenos y extranjeros para los bárbaros (...) Por lo tanto, cuando los griegos luchan con los bárbaros y los bárbaros con los griegos diremos que están en guerra y que son enemigos por naturaleza, y será preciso dar el nombre de guerra a esta enemistad; pero cuando luchan griegos contra griegos, hemos de afirmar que son en verdad amigos por naturaleza, pero que Grecia se halla circunstancialmente enferma y dividida y será preciso dar el nombre de discordia a esta enemistad”*⁸.

Creemos que la distinción entre guerra y discordia plantea por lo menos tres niveles o instancias en juego: un nivel prescriptivo, un nivel ético y un nivel ideológico. Analicemos cada uno de ellos.

El terreno prescriptivo instaura el ámbito del deber-ser con respecto al ser, y podemos por lo tanto hablar de una instancia ética-prescriptiva, sobre todo a partir de la realidad griega que el filósofo observa. Platón es consciente de que la

guerra entre las distintas *polis* constituía un vínculo común entre los griegos. Sólo desde esta óptica tiene sentido el carácter fuertemente prescriptivo de tal sentencia, la de discordia y no la de guerra.

Por otra parte, en su última obra, las *Leyes*, y a diferencia de la *República*, el filósofo resalta un cierto escepticismo, mediatizado con una actitud más moderada respecto de su obra de madurez. Ya no concibe al gobernante filósofo, sino a la filosofía como consejera de la política. Los acontecimientos y la evolución de los hechos políticos le han develado su utopía prescriptiva en torno a la guerra, llevando al ateniense a elaborar un código de ética ante el conflicto que legisle primariamente los vínculos entre distintas *polis*, y que el filósofo gobernante deberá tomar como base para la educación de los guardianes. Es evidente que la necesidad de un código de ética muestra la imposibilidad de terminar con el conflicto: *“La guerra formaba parte de la vida. Platón dio comienzo a su última y más larga obra, las Leyes, encomiando al antiguo legislador de Creta por la manera como preparaba a la comunidad para la guerra, puesto que, a lo largo de la vida, debían todos sostener siempre una guerra contra todas las demás polis”*⁹.

La instancia ideológica, que extrapola la guerra al “otro cultural”, es decir el bárbaro, sirve no sólo para homogeneizar los propios intereses de cada *polis*, sino también para consolidar intereses comunes de distintas *polis* bajo un esbozo de confederación. Por ejemplo: la rivalidad entre Esparta y Atenas puede muy bien quedar hipostaseada ante la amenaza del peligro extranjero, generando al mismo tiempo un vínculo de hábitat común.

Asimismo, existe en el pensamiento platónico una planificación estratégica pocas veces reconocida, en desmedro de la tradición, que siempre lo ha presentado como un pensador idealista.

Platón contempla el ámbito de lo político como un campo de alianzas posibles, y en este sentido prohíbe a las *polis* esclavizar a los griegos, no sólo por ser contrario a la “naturaleza”, sino también porque confía en que los griegos *“se volverían más contra los bárbaros que contra sus propios connacionales”*¹⁰.

En *La política* de Aristóteles también pueden encontrarse los dos sentidos de guerra anteriormente mencionados: la guerra pensada al interior de la propia *polis*, y la guerra pensada externamente. Pero, a diferencia de su maestro, Aristóteles considera a la democracia, y a su versión correcta, la politeia, como el mejor régimen posible para evitar la amenaza de disgregación social, y en tal sentido^o es el primero en la historia de Occidente que realiza un tratado sistemático en torno al concepto de “estamento social”, a tal punto que puede ser considerado un antecedente del pensamiento sociológico.

Aristóteles se preocupa fundamentalmente por el problema de la gobernabilidad que sitúa en una perspectiva de clases sociales, sobre todo en función de la guerra entre ricos y pobres. Así, nuestro filósofo cree que el mejor régimen posible será aquel donde la clase media sea mayoritaria, pues de esta manera, y como actor social intermedio, regulará las tensiones entre ricos y pobres. En *La política* realiza un exhaustivo tratamiento de su preferencia con respecto al estamento medio como paradigma de la gobernabilidad.

Por otra parte, es con relación al término medio que pueden entrecruzarse la ética con la política, en la medida en que un régimen bueno es aquel que tiene en cuenta el concepto de virtud, y ésta no puede encontrarse en los extremos (exceso/defecto, ricos/ pobres), sino fundamentalmente en el estamento medio.

Veamos entonces los pasajes centrales en donde el filósofo avala y legitima a la clase media:

*“En efecto, si se ha dicho con razón en la ética que la vida feliz es la vida sin impedimentos de acuerdo con la virtud, y que la virtud consiste en un término medio, necesariamente la vida media será la mejor, por estar el término medio al alcance de la mayoría.” “Además la clase media ni apetece demasiado los cargos ni los rehuye, y ambas cosas son perjudiciales para las ciudades”*¹¹.

*“...que el régimen intermedio es el mejor, es evidente, puesto que es el único libre de sediciones. En efecto, donde la clase media es numerosa es donde menos sediciones y disensiones civiles se producen, y las grandes ciudades están libres de sediciones por la misma razón, porque la clase media es numerosa (...) debe considerarse como prueba de esto el hecho de que los mejores legisladores han sido ciudadanos de la clase media. Solón pertenecía a ella y Licurgo, y Carondas, y la mayoría de los otros”*¹².

Con respecto a la guerra propiamente dicha, es decir la guerra como dispositivo externo, Aristóteles coincide en muchos puntos con Platón, pero tiene una visión más naturalista y menos trágica del conflicto que su maestro, pues la considera parte de la vida: *“Por otra parte, toda la vida se divide en trabajo y ocio, en guerra y paz...”*¹³.

También en Aristóteles podemos encontrar la diferenciación platónica entre guerra y discordia, pero enmarcada en una argumentación teleológica, dado que entre las diferentes *polis* que están en guerra, el presupuesto de ésta es conseguir la paz. Por ésta razón, Aristóteles afirma que *“la guerra existe en vista de la paz...”*¹⁴.

Por otra parte, lo que distingue a los griegos de los bárbaros es que los primeros poseen un gobierno político, y los segundos un gobierno despótico. Por lo tanto, también encontramos un código de guerra en la medida en que no se puede esclavizar a los que por naturaleza no son esclavos. En segundo lugar hay que hacer la guerra para no ser esclavizados, sobre todo en función de la idea de autarquía, y en tercer lugar hay que hacer la guerra a los pueblos bárbaros, porque es el único vínculo posible para los griegos.

Con relación a este último aspecto, hay que destacar la importancia económica, que gira en torno a la legitimación de la esclavitud. En este sentido, la guerra se convierte en un instrumento adecuado para la obtención de esclavos, base del sistema social griego¹⁵. Claro está que en Aristóteles tal legitimación viene dada por la idea de naturaleza, es decir, los pueblos bárbaros son esclavos por naturaleza, y la guerra es un instrumento óptimo para tal finalidad:

*“El ejercicio de la guerra no debe perseguirse con el fin de esclavizar a los que no lo merecen, sino, en primer lugar, para no ser esclavizados por otros; en segundo lugar, para procurar la hegemonía por el bien de los gobernados, no por deseo de dominar a todos; y en tercer lugar, para enseñorarse de los que merecen la esclavitud”*¹⁶.

De esta manera, es pertinente resaltar que Aristóteles disuelve el tratamiento de la justicia en torno al vínculo entre griegos y bárbaros en la medida que naturaliza y esencializa el conflicto al punto de eliminar la noción de “guerra justa”, consecuentemente con el merecimiento de la esclavitud por naturaleza. c

Bibliografía

- Platón. República, Eudeba, Bs.As., 1983.
- Aristóteles. Política, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- Finley. M. Y. Los Griegos de la Antigüedad, NCL, Barcelona, 1966.
- Jaeger. W. Paideia, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- Anderson, Perry, Transiciones de la Antigüedad al Feudalismo, Siglo XXI, México, 1996

Notas

1. Norberto Bobbio, *Diccionario de Ciencia Política*.
2. Platón, *República*, EUDEBA, L. IV, 441 c-d, pp. 270-271.
3. Werner Jaeger, *Paideia*, FCE, México, 1987, pp. 590-591.
4. En el paradigma griego la referencia al otro cultural se circunscribe al mundo de los “bárbaros” careciendo estos de poder político, a diferencia de las comunidades griegas.
5. Werner Jaeger, *Paideia*, FCE, México 1987.
6. Platón, *República*, EUDEBA, 433 a-b, pp. 258.
7. Platón, *República*, EUDEBA, 564 a, pp. 451.
8. Platón, *República*, EUDEBA, L. V, 470 parte b-d, pp. 313-314.
9. M.I. Finley, *Los griegos de la antigüedad* Editorial Labor S.A., Barcelona, 1975, pp.65
10. Jaeger, *Paideia*, FCE, México, 1987, pp. 603
11. Aristóteles. *Op. Cit.*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, L. VI, 11, pp. 18.
12. Aristóteles. *Op. Cit.*, L.VI, pp. 188
13. Aristóteles. *Op. Cit.*, L.VI, pp.138
14. Aristóteles. *Op. Cit.*, L.IV, pp. 138
15. Cfr. Anderson, Perry, Transiciones de la Antigüedad al Feudalismo
16. Aristóteles *Op. Cit.*, L. IV. Pág.140

Apéndice

La triada Paideia, gobernante y legislación en el pensamiento platónico

c Liliana A. Demirdjian y Sabrina González

Es usual que entre nuestros contemporáneos, tengan o no conciencia de ello, la educación sea entendida como un proceso formal que, en el mejor de los casos, hace al desarrollo del potencial individual. Sin embargo, no escapa a una mirada más profunda que el proceso educativo no sólo participa de la estructura interna, sino que a su vez crea y reproduce el potencial externo de toda sociedad. En otras palabras, aquellos valores válidos para una sociedad son elaborados en el marco de un proceso educativo que siempre es el bagaje con el que la sociedad cuenta para crear alternativas ante las coyunturas críticas.

Para Platón, este dato de la realidad no pasó inadvertido. Antes bien, a lo largo de su obra, la problemática educativa permite ahondar acerca del ideario político y comunitario que el fundador de la Academia irá elaborando en torno a un proyecto por demás elevado: la construcción del mejor régimen político.

Una breve alusión al contexto político y social que conmueve a nuestro autor nos permite aproximarnos a una comprensión no acabada pero sí un poco más completa de su pensamiento político.

Resulta imprescindible recordar que la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso sume a la democracia ateniense en una profunda crisis al interior de la *polis*. Agudo observador de la realidad, Platón rememora en la *Carta VII*, legado de su vejez cuya autenticidad ya no se debate en la actualidad:

*“ ... Entonces me sentí irresistiblemente movido a alabar la verdadera filosofía y a proclamar que solo con su luz puede reconocer dónde está la justicia en la vida pública y en la vida privada. ... ”*¹.

Este pasaje no remite a un Platón pesimista o resignado frente a la realidad. Por el contrario, es producto de un hombre que, protagonista de aquella Atenas abatida, plantea la posibilidad de encontrar la vía de acceso a un orden desterrando la ignorancia de los asuntos públicos.

La noción de *paideia*, la misión del gobernante y la función de la legislación, son tres elementos que irán condicionando tensiones clave dentro de la perspectiva de este hombre de descendencia aristocrática. La complejidad y riqueza de sus escritos nos impele a restringir nuestro recorrido a sólo cuatro de sus obras: *Gorgias*, la *República*, el *Político* y *Las Leyes*.

Al introducirse en la noción platónica de *paideia*, surge de inmediato la primera dificultad. Dentro de los términos modernos no existe aquél que resulte un equivalente exacto, que permita una traducción precisa de la noción de *paideia* para los griegos. En nuestro caso, utilizaremos la noción de educación, teniendo en cuenta siempre que estamos en presencia de un proceso definido por Platón como el camino que permite al hombre salvar su alma librándose del obstáculo que la ignorancia le representa. Más adelante volveremos sobre este tema, pero estas palabras anticipan de alguna manera la compleja relación que conectará política y moral en el seno mismo del desarrollo de la *paideia*.

Una pregunta básica de la teoría política es aquella que interpela acerca del orden. Nuevamente, referimos a modo de recurso biográfico un extracto de la *Carta VII* que nos posibilita incorporar desde el propio Platón, ya anciano, las razones de su radicalización en el plano del estado ideal y su posterior deconstrucción a partir de la realidad que lo circunda:

“...Así, pues, no acabarán los males para los hombres hasta que llegue la raza de los puros y auténticos filósofos al poder o hasta que los jefes de las ciudades, por una especial gracia de la divinidad, se pongan a filosofar. ...”2.

En tal sentido, en la *República*, Platón nos provoca con su estado ideal. En él, es el rey-filósofo quien posee el arte para regir los designios de su comunidad conforme a la idea de Bien. El tratamiento de la *paideia* evoluciona a partir de esta férrea creencia en la necesidad de poner el gobierno en manos de un determinado estamento. Es consecuente con su ideal de justicia y su convicción en la profunda imbricación entre moral y política para la formación de un orden justo.

“...En tanto que los filósofos -expliqué- no reinen en las ciudades, o en tanto que los que ahora se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, en tanto que la autoridad política y la filosofía no coincidan en el mismo sujeto, de modo que se aparte por la fuerza del gobierno a la multitud de individuos que hoy se dedican en forma exclusiva a la una o a la otra, no habrán de cesar, Glaucón, los males de las ciudades ni tampoco, a mi juicio, los del género humano...”3.

La figura del rey - filósofo tiende un puente particular entre política y filosofía, poder y sabiduría, e incluso felicidad pública y privada. El ejercicio del filosofar impone un escarpado ascenso -aquel camino doloroso que describe en la alegoría de la caverna-, no accesible a todos.

La educación en su función reproductora de una comunidad está restringida sólo a aquellos quienes en virtud estén llamados a contemplar la idea de bien y justicia absoluta para organizar y sistematizar a partir de su sabiduría un estado justo. Tal sería el caso del rey - filósofo, quien, concedor de la justicia basamento de la estructura arquitectónica del estado ideal, está llamado a servir con su conocimiento al conjunto social.

De este modo, la *paideia* de la *República* cobra un sentido intenso a la vez que restringido, y resulta puente de unión teleológica entre lo inteligible y lo sensible del sistema platónico.

En primer lugar, respecto de su carácter intenso, debemos aclarar que la *paideia* platónica abarca elementos que apuntan a generar las condiciones para la realización de las virtudes del alma concebidas desde una racionalidad instrumentada por el estado para el conjunto de la *polis*.

En segundo término, con relación a su aspecto restringido, recordemos que, como hemos dicho, sólo es un conjunto limitado el de los elegidos para realizar el recorrido de una enseñanza que por su función es exhaustiva. No olvidemos que la justicia concebida por Platón en la *República* es claramente deducida como desarrollo de la *areté* propia de cada uno, según la virtud del alma que predomina. En este sentido, el estamento productivo está llamado a realizar la virtud de la templanza, ser dueño de sí mismo, que dentro de la estructura de la *República* podría traducirse en obediencia y sumisión a los dictámenes del rey filósofo, único capaz de captar lo múltiple en lo único.

Retomando la caracterización de restrictividad, cabría adjudicarle una cierta particularidad, ya que si bien es cierto que el proceso de la *paideia* será transitado finalmente sólo por algunos, estos pocos cargan sobre sí un mandato social, ya que la ley no se propone la felicidad de una clase de ciudadanos, sino que debe consagrarse a formar a tales ciudadanos para que confluyan en la cohesión de la ciudad:

“... nosotros os hemos formado jefes y reyes, como en las colmenas, en interés de vosotros mismos y de los demás ciudadanos, y al daros una educación más perfecta y más completa que la de los filósofos extranjeros, os hemos vuelto capaces de unir la filosofía a la política. Por tanto, debéis descender por turno a la morada de vuestros conciudadanos...”4.

Mediando lo dicho, podemos concluir que la educación es principio constitutivo de la *República*. En este sentido, la idea de justicia que Platón trasmite en esta obra está atravesada por la lógica de una dialéctica ascendente de la *paideia*:

“ ... No cabe duda -proseguí- que una ciudad que ha comenzado bien, avanza en su desarrollo como un círculo. Un buen sistema de educación y de instrucción produce buenos caracteres naturales y éstos, a su vez gracias a la perfecta

educación que han recibido se hacen mejores que los precedentes bajo todos los aspectos, y especialmente bajo el de la procreación...”5.

En este punto, si nos adentramos en el Platón de *Las Leyes*, podemos encontrar que este hombre confrontado en su idealismo en numerosas oportunidades por la *polis* de su época, lejos de desalentarse, traduce la educación en una nueva clave. En *Las Leyes*, la misma perderá su fórmula de rasgos elitistas (a la vez intensa y restringida según lo trazado en este artículo). El fundador de la Academia opta por pensar en la expansión del horizonte de sus destinatarios, y conforme a lo dicho concibe a los colonos de “Magnesia” como ciudadanos partícipes de la toma de decisiones políticas y administrativas. Para lograr esto último, hombres y mujeres recibirán similar educación a aquella otorgada a los guardianes de la *República*. Consagrar ciudadanos activos requerirá de una educación sistemática básica que no era realmente necesaria entre los integrantes de la tercera clase de ciudadanos de la *República*.

Platón redefine aquel estado ideal advirtiendo que tal proyecto se imprime en circunstancias sociales muy especiales, no fáciles de conseguir, como tuvo oportunidad de comprobar. Ampliar las bases de la educación en el marco de la *polis* permite que ese estado, que subsume fuertemente al ciudadano, sea en esencia la naturaleza humana en escala. El estado humanizado es la contracara de ciudadanos contruidos a medida gracias a la consecuente y eficaz implementación de la *paideia*.

Ahora bien, ese ideal de estado, que sistematiza y controla la implementación de una *paideia* consecuente con los valores que hacen al bien común, admite como contrapartida el estado realmente existente. Las divergencias entre el ámbito de la praxis política y el deber ser no constituyen un dato inédito y, por el contrario, suelen ser la regla en sociedades en crisis.

Es cierto que en la *República* Platón apela a la formación de un régimen ideal. Sin embargo, hacia el final de su vida, probablemente en virtud del escaso éxito que la reconversión o formación de un gobernante con la altura moral e intelectual que desarrolla como deseable en el rey filósofo le deparó, se ocupa de un aspecto más pragmático, la cuestión del mejor régimen de gobierno posible, que trata de elaborar en las *Leyes*.

En este sentido, la problemática de la *paideia* se perfila como instrumento de cambio capaz de posibilitar la programación y sistematización de una acción política eficaz. Al acentuarse en el pensamiento platónico la lógica del deber ser, se extrema el vínculo entre moral y política, y como consecuencia se extrema la observancia respecto de la oratoria y el quehacer de los políticos.

En el *Gorgias*, Platón se debate entre el ser y el deber ser y confronta desde la figura de Sócrates con tres interlocutores: Gorgias, Polo y Calicles. El diálogo transcurre entre interpelaciones acerca de qué es la política y cómo debería ser, cómo actúa el político real, y cómo sería el político ideal. Subyace en todas ellas el cómo se resuelve el problema del poder. En todo caso, la respuesta está condicionada por la calidad del gobernante. Si éste es capaz de discernir qué es lo bueno y lo justo según la especificidad de la política lo exige, logrará destacarse por sobre los políticos reales que encuentran en el manejo del poder un fin en sí mismo. Un político con tales aptitudes es el único que logra asegurar el tránsito virtuoso en la vida terrena y más allá de la muerte para sí y sus conciudadanos.

Calicles entraña al estadista de éxito que es tributario de una fluida oratoria, y restringe su noción de política al manejo del poder sin cuestionarse si su desempeño logra o no el bienestar de sus súbditos. Con cierta práctica política en su haber, Calicles defiende con contundencia el derecho del más fuerte como la más alta moral. Por su parte, Platón, siempre en la voz de su maestro, apela a la *techné* de la política en contraposición con la realidad del poder. En este sentido, dado que toda *techné* posee un ámbito que le es específico, Platón postula como propio del arte de la política el conocimiento de lo bueno y lo justo dirigido al bienestar de los gobernados.

Ahora bien, Platón admite que el político no conoce apriori acerca de lo bueno y lo justo, ya que de poseer este conocimiento sería filósofo antes que estadista. El accionar de los políticos como Calicles al buscar el propio placer y no la realización de la *techné* de la política, subvierte la íntima conexión que debe existir entre moral y política. De esta forma no sólo condenan su propia alma, sino que además infringen un mal mayor al arbitrar igual suerte a sus gobernados.

El hombre conformado por alma y cuerpo requiere un arte especial que cuide de su vida: “...*En particular, la rama de la política llamada a proteger al alma sana es la legislación, mientras que del alma enferma se encarga la administración práctica de justicia. Y respectivamente, la sofística y la retórica son encaradas en el pensamiento platónico como variantes de la adulación que no se encaminan a lograr lo mejor del hombre...*”6.

La *paideia* reaparece como expresión del camino de todo hombre hacia su perfeccionamiento según el dictado de su naturaleza. La verdadera salvación implica superar la ignorancia, y ésta siempre se vincula con un tránsito que es moral y político.

El *Gorgias* anticipa la conexión que el gobernante conjugará en su formación dentro de un estado ideal y anuncia el objetivo del verdadero estadista. No es de extrañar, por lo tanto, que en su próxima obra política nuestro autor designe al rey – filósofo para ocupar el lugar del gobernante.

Ahora bien, en el *Político*, Platón reedita esta relación entre política y moral al asemejar al buen pastor que sabe guiar a su rebaño con el buen gobernante que posee y ejerce el arte de gobernar, es decir, aquél que conoce lo bueno y lo justo y educa a sus gobernados en consecuencia a fin de lograr la constitución de un orden en tal sentido.

La calidad del gobernante prima por sobre el imperio de la ley:

“... El joven Sócrates: Pretender que se gobierne sin leyes resulta un tanto duro de oír (...).

El extranjero: El ideal no consiste en que las leyes detenten el poder, sino el varón real dotado de inteligencia. ¿Sabes el motivo? (...) Que una ley no podría nunca abarcar a un tiempo con exactitud lo ideal y más justo para todos. ...”7.

Por un lado, el arte del político. Por otro, el imperio del gobierno según las leyes. No sólo en el *Político* esta tensión se presenta y dirime a favor del arte del gobernante por sobre el imperio del gobernar atento a la legislación exclusivamente. En la *República* el fundador de la Academia también es terminante: pone su acento en la tarea del gobernante y soslaya el tratamiento de las leyes como reglamentos “inútiles” en el caso del mal gobernante o “innecesarios” para quienes por naturaleza realizan su arété.

“... Por eso – continué – no creo yo que en una ciudad, bien o mal gobernada, el verdadero legislador debe ocuparse de leyes y reglamentos semejantes; en la primera son inútiles y nada se gana con ellos; en la segunda, están al alcance de cualquiera y se desprenden en una buena parte de las costumbres tradicionales. ...”8.

Y es que, fuera del imperio de la ley, existen circunstancias y contingencias que ni el más avezado legislador puede contemplar. La ley adolece de una rigidez insalvable desde su origen. Es decir, no existe aquella ley que recoja en su letra todas las variaciones posibles de la conducta humana. En consecuencia, no existe ley que por sí sola propicie justicia, orden y bienestar en toda circunstancia.

Es finalmente en *Las Leyes* que nuestro autor exalta el carácter pedagógico del legislador en beneficio de la colectividad. En esta obra, las leyes y la labor legislativa cobran vigor como vehículos de la *paideia*. El rol del político se sitúa en un plano de igualdad con la función de la legislación, pero antes bien, esta impronta a favor de la legislación requiere de una base ampliada de instrucción de los ciudadanos de la comunidad. En tanto que en la *República* se le exige al tercer estamento el conocimiento de la técnica de su oficio, y sólo se inicia en el proceso de la *paideia* a los guardianes y a quienes finalmente puedan convertirse en filósofos - gobernantes, en las *Leyes* todos los colonos de Magnesia deberán recibir igual educación básica para poder ejercer un rol activo en el ámbito del acontecer político.

En este sentido, la educación es una función estatal. Es el estado el que debe inculcar la virtud como un hábito, que como tal puede ser aprendido por todos. En consecuencia, los ciudadanos respetarían las leyes no por su carácter de obligatoriedad sino porque valoran su rectitud y justicia.

En *Las Leyes* se reconoce en los hombres libres la capacidad de discernir y aceptar por medio de la persuasión las justas razones, por ejemplo, en la analogía entre un buen legislador y el médico de hombres libres y el mal legislador y el médico de esclavos. Mientras que el médico de esclavos no se ocupa en dar pormenores a su enfermo acerca del mal que lo ataca, el verdadero médico, como el buen legislador en tanto se relaciona con hombres libres, visita y cuida de su paciente o súbdito respectivamente, obtiene las aclaraciones convenientes, lo instruye acerca de su mal, lo prescribe, y le trasmite sus razones para inducirlo a cumplir y sanar su mal, siempre por medio de la persuasión.

El estado se presenta entonces como escuela de moralidad, y la educación es clave para la concreción y estabilidad del mejor régimen posible.

Conclusión

A partir de lo desarrollado podemos hacer un seguimiento de cómo la triada Paideia, Gobernante y Legislación se resuelve según ecuaciones disímiles en la trayectoria del pensamiento platónico. Desde ya no se trata de un camino cerrado ni exhaustivo, pero sí de una línea de reflexión que nos permite explorar a nuestro autor y entender de alguna manera el por qué de su vigencia como pensador clásico de la función del estado y su rol formativo respecto de la comunidad.

En este sentido, el *Gorgias* nos permite un seguimiento entre las derivaciones que el dilema entre ser y deber ser le plantea al fundador de la Academia. La corrupción y la ineptitud de funcionarios demasiado preocupados por sí mismos y poco inclinados a ver la sabiduría como algo más que el poder del más fuerte desmembraron Atenas, y contribuyeron a

sumirla en una crisis en la cual la ausencia de un programa educativo dotado de una alta moral según la concepción que Platón le adjudica, encarado desde el propio estado, se va perfilando como esencial. Y en el *Político*, si bien se acepta que el político no conoce a priori aquello que no es específico de su arte (de lo contrario sería filósofo y no estadista) no por esto se lo exime de la ardua tarea de encontrar el camino hacia la salvación de las almas, la propia y las de sus conciudadanos. Antes bien, el estadista es timón de un proyecto que se estructura en la más elevada observación de la idea de bien y justicia. En virtud de lo dicho, el político está imbuido de una tarea que implica el mayor de los servicios para su comunidad, el olvido de su interés sensual y egoísta.

Si bien en la *República* la *paideia* es un proceso que sólo será recorrido en su totalidad por algunos elegidos, y el peso específico del poder dado por esta sabiduría justa y concedora del bien absoluto recae en el gobernante, ya en el *Político* este gobernante es incitado a trascender su esfera para acercarse y educar a sus gobernados.

Finalmente, en *Las Leyes* Platón corona la evolución de su pensamiento, acentuando el papel del estado como escuela para el desarrollo de una comunidad, si no perfecta, al menos lograda con vistas al mejor horizonte de lo factible⁹. Nótese que los ciudadanos deben ser capaces de respetar las leyes, fundamentalmente no en virtud de su carácter obligatorio, sino por considerarlas buenas y necesarias. Nuevamente, lo relevante no es la legislación en sí misma sino su pertinencia para construir un régimen político adecuado¹⁰.

La educación concebida por el fundador de la Academia es la llave que abre las puertas a un proyecto político y comunitario que, si bien admite las contradicciones y obstáculos que en el tratamiento de la cosa pública suelen presentar los acontecimientos reales, en modo alguno ha cedido respecto de la exigencia de perseguir como principal enemigo de una *polis* fuerte a la ignorancia. c

Bibliografía

- Jaeger, W. *Paideia*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 1993.
- Platón. *Carta VII*. Obras Completas. Aguilar S.A. Madrid, 1972
- Platón. *El Político*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1981.

- Platón. *Gorgias*. Obras Completas. Aguilar S.A. Madrid,1972
- Platón. *República*. Eudeba. Buenos Aires, 1988.
- Platón. *Las Leyes*. Obras Completas. Aguilar S.A. Madrid,1972

Notas

1. Platón. *Carta VII*. Obras completas. Aguilar S.A. Madrid,1972, Párrafo 325 d/ 327 c
2. Platón. *Carta VII*. Obras completas. Aguilar S.A. Madrid,1972, Párrafo 325 d/ 327 c
3. Platón. *La República*. Eudeba. Buenos Aires, 1988. Párrafo. 473 d
4. Platón. *La República*. Eudeba. Buenos Aires, 1988. Párrafo 520. a-c
5. Platón. *La República*. Eudeba. Buenos Aires, 1988. Párrafo 424 a
6. Jaeger, W. *Paideia*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 1993. Pág. 516
7. Platón. *El Político*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1981. Párrafo 294
8. Platón. *La República*. Eudeba. Buenos Aires, 1988. Párrafo 427 a
9. Es importante recordar que más tarde en la *Política*, será Aristóteles justamente quien reedite en metodología y finalidad instancias de *Las Leyes* cuando plantea su preocupación por analizar los regímenes políticos existentes en vistas de asegurar su persistencia y probar si es o no factible su puesta en marcha.
10. Cabe acotar que Platón no olvida la educación del regente, tema que se plantea en *Epinomis* (apéndice de las Leyes) sin embargo, esta obra es materia de controversia ya que su autenticidad no es del todo admitida.

Capítulo I

Teoría política y práctica política en Platón

c Armando R. Poratti

“Tutte le vie portano a...” a quale città? Questione delicata ...
Amo credere che cammina cammina cammina cammina,
finalmente questa città sarà Platonopolis”.

J. H. Weinschenk, “Epigrammi”, *Filosofia*, XXV (1974) p. 294

El Lógos como condición existencial de la Pólis

Nuestras representaciones usuales responden a la palabra *pólis*, o bien con un vacío que la hace sinónimo de ‘organización política’ en general, o posiblemente con la imagen de una comunidad armoniosa y libre, donde Estado, pueblo e individuo coinciden en una vida bella. No es difícil detectar tras esta imagen la “bella eticidad” de la *Fenomenología del Espíritu* (aquel lugar donde *todavía no* ha estallado la distinción entre el individuo y la ciudad, entre lo público y lo privado). Esa idealización formó parte, antes y más allá de Hegel, del imaginario de una Alemania en busca de su organización, y su inclusión en la gran filosofía del Idealismo le valió el pasaporte a nuestro trasfondo cultural. Ese producto alemán es engañoso, no sólo porque pone en juego paradigmas políticos modernos, sino sobre todo porque tiende a dar la idea de una sociedad que exporta la violencia hacia sus relaciones con las otras. Pero la violencia interna está en la raíz de la *pólis*, si bien no tiene las mezquinas formas de la sociedad civil.

La *pólis* fue la matriz que permitió el período griego propiamente creador, no el que usualmente tenemos a la vista, el clásico (siglos V-IV), sino el arcaico (siglos VIII-VI). Pero “la *pólis*” no es un concepto sino el resultado de un proceso, o este proceso mismo, cuyas raíces se hunden por detrás de la misma Grecia histórica en la gran civilización de la Edad del bronce que conocemos como cultura micénica. Ésta –producto de la fusión de elementos mediterráneos e indoeuropeos, que habla griego y entre cuyos dioses podemos reconocer a casi todo el futuro panteón olímpico– es una civilización “palacial”: pequeños territorios alrededor de un centro, el Palacio, habitado por el ‘rey’ (*wánax*, = homérico *ánax*, ‘señor’), y organizados mediante una compleja burocracia (de la que se han salvado y descifrado algunos archivos), que aparecen como un perfecto ejemplo de economía “redistributiva” 1. Naturalmente esta centralización no se limitaría al aspecto económico.

El Palacio constituye un centro de poder sobresaturado. Cuando hacia el 1200 aparecen en escena nuevos migrantes (tradicionalmente conocidos como “los dorios”, aunque se trata de complejos reflejos de un vasto movimiento de pueblos, conjugados con vacíos de poder en los palacios), la civilización micénica colapsa, o por lo menos los palacios y su organización- y se da paso a la llamada Edad Oscura con la que empezaría la historia de Grecia propiamente dicha. El telón vuelve a levantarse hacia el s. VIII, con la reapertura del Mediterráneo a la navegación griega, que supone el pasaje de la economía agraria de subsistencia al comercio y la producción de exportación con el fenómeno complementario de la fundación de colonias en Sicilia e Italia y el Mar Negro, la organización definitiva de los poemas homéricos, la reintroducción de la escritura ahora con el alfabeto fenicio, e indicios de la emergencia de la polis.

¿Cuáles son esos indicios? Por supuesto, *pólis* no se confunde con el núcleo urbano como tal (*ásty*). En Homero, la palabra *pólis* designa la ciudadela, que luego será llamada acrópolis. En las ciudades micénicas, ése solía ser el lugar del Palacio. Desaparecido el rey micénico, el lugar -el Centro- queda simbólica y muchas veces físicamente vacío. Y no va a surgir ningún poder que vuelva a llenarlo. Los poderosos van configurando una cultura aristocrática tejida por las relaciones, muchas veces ‘internacionales’, de amistad y de competencia a la vez (*agôn*). El conflicto aparecerá cuando el crecimiento de la población y las nuevas perspectivas económicas pongan en crisis a la sociedad agrícola tradicional y los campesinos se enfrenten a los terratenientes nobles. Esto llevará a sacar a luz aquello que los señores detentan en función de un cierto carácter sacro: el conocimiento del derecho tradicional que los habilita para tomar decisiones judiciales (*thémistai, díkai*), y la titularidad de los cultos, como cultos del clan o familia, *génos*. Ahora las fórmulas jurídicas tradicionales se pondrán por escrito, y la ley así establecida valdrá por sí misma como ley de la Ciudad con independencia de cualquier autoridad personal o familiar: nace el estado de derecho. El ídolo del culto familiar, guardado en la casa, se convertirá en la diosa o el dios de la ciudad, que se abre a ella en el templo. Y el templo se abre al espacio dejado por el Palacio, en el cual también se expondrán públicamente las leyes, grabadas en tablas. El lugar pasará a llamarse *agorá*, palabra que no significa originariamente un lugar (y menos el mercado), sino la institución que en Homero era la discusión solemne de los jefes en presencia del ejército, en la cual el que hablaba estaba religiosamente protegido por la sustentación del cetro: transposición regulada, pues, del conflicto a la palabra. Este juego, llevado a cabo ahora por las clases, partes y partidos que se enfrentan en la ciudad, respaldado y regulado por la ley escrita e impersonal, será el que ocupe el lugar vacío del Centro². Y con ello tenemos la Ciudad. El conflicto llevado a la palabra sobre el fondo de la ley será la condición de posibilidad del *lógos*. Unos siglos después Aristóteles conectará esencialmente el *zôon politikón*, el ser vivo a cuya naturaleza corresponde vivir en polis, con el *zôon lógon êkhon*, aquél a cuya naturaleza corresponde el *lógos*, como la *misma* definición.

Pero el *lógos* tiene originariamente las huellas del conflicto. En el pensamiento religioso-político de Solón de Atenas, y luego en el que llegaría a ser clasificado como filosófico de Anaximandro, *dike*, “justicia”, es el ritmo por el que un exceso injusto es castigado y compensado por otro exceso. Con Heráclito aparece por primera vez en el lenguaje del pensamiento la palabra *lógos*, que significa tanto la inteligibilidad que hay en la realidad como la posibilidad humana de captarla y de decirla. Ahora bien, el logos heraclíteo, en tanto estructura o ley del acontecer, es nuevamente esta dinámica de los opuestos, el conflicto que anida en la justicia misma y la constituye (B80, “Hay que saber que la guerra es común y la justicia discordia y todo sucede según la discordia y necesariamente”). B114 expresa lo que podríamos llamar la metafísica del conflicto político: según este fragmento, la inteligencia y el lenguaje del hombre están respaldados por “lo común” de todas las cosas (esto es, el *lógos*, cf. B2), así como la ley, que es lo común político, respalda a la ciudad. Más aún, “todas las leyes humanas se alimentan de uno, lo divino” (o “de una ley, la divina”): es decir, la ley política misma, equilibrio de un conflicto, es como un arroyo que procede directamente de esa esencia conflictiva y a la vez ocultamente armoniosa que rige todo. La armonía es el ritmo del conflicto, que es raigal e inextirpable. La justicia arcaica es trágica.

Este tenso equilibrio de los conflictos internos constituye la primera madurez de la *pólis*. Las Guerras Médicas, a comienzos del s. V, en que la Hélade vence por dos veces a los invasores persas, fueron su gran prueba y su momento más alto. Pero también echaron las bases para su crisis. Esparta y Atenas surgen de la guerra como las potencias preponderantes, y la tensión intrapolítica se transforma en conflicto expansivo. Esparta se consolida como potencia militar terrestre y establece su hegemonía en el Peloponeso, y Atenas, dueña de los mares, a la cabeza de la Liga de Delos, en la que muchas ciudades son forzadas a entrar o permanecer, ingresa en su cenit como potencia imperialista. Los tributos de la Liga asegurarán su prosperidad durante el apogeo, conocido como “siglo de Pericles”. En este contexto, el *éthos* de la polis arcaica se quiebra. El mismo auge de Atenas, basado en el éxito económico y militar, es ya una crisis si se entiende por crisis no tanto un estado caótico cuanto una quiebra de los fundamentos tradicionales que no son reemplazados sino por ese mismo éxito.

El estado de cosas deriva hacia el mundo del puro poder, que se produce y se sustenta a sí mismo. Tucídides, historiador de la guerra a que esto conduce, y junto con su traductor Hobbes uno de los pensadores más descarnados y lúcidos del fenómeno del poder, dará testimonio de las circunstancias espirituales que la acompañan: la democracia imperialista de Atenas ejerce un poder que quizás por única vez en la historia se presenta sin justificaciones ideológicas. El *dêmos* lleva adelante una política de puro poder y es capaz de hacerse cargo de ella también moralmente³. Por eso se vuelve necesario llevar a la consciencia explícita las condiciones de la construcción del poder, al que se reconoce como producto de una

técnica racional. Y las instituciones democráticas han determinado que su instrumento, que hacia el exterior puede ser la fuerza declarada, en el juego político interno siga siendo el *lógos*, el lenguaje y la argumentación persuasiva. La sofística dará a la vez la teoría y la técnica que las condiciones reclaman.

La lógica socrática

Los múltiples intereses de los sofistas confluyen en la capacitación política de ciudadanos selectos. Pero esta tarea está unida a un problema de fondo, concentrado en una palabra que a través de ellos va a conducir al primer filósofo ateniense, Sócrates: *areté*. La traducción usual por nuestra palabra “virtud”, cargada de resonancias cristianas y modernas, despista. *Areté* es lo propio del “bueno” (*agathós*) y del “muy bueno” (*áristos*, con el que está etimológicamente relacionada). Significa “excelencia” en el ejercicio de una función o capacidad socialmente valorada, en especial aquella que da acceso al poder, como lo era en Homero la función guerrera. La educación sofística ofrece adquirir o ejercitar la *areté* mediante la *politiké tékhne* (cf. Platón, *Protágoras* 319a). Sócrates, en los diálogos juveniles de Platón, no discute la “virtud”, sino aquello que capacita para dirigir y cuya posesión reconocida otorga legitimidad al ejercicio del poder político. Por eso es fundamental la cuestión de si la *areté* es innata -como sostienen los aristócratas, a través de voceros como el poeta Píndaro- o si se puede adquirir y enseñar -como sostienen los sofistas y Sócrates, ligándola al saber.

El siglo V avanzado ve las consecuencias de la polarización del poder: la guerra fría entre Esparta y Atenas termina calentándose. La Guerra del Peloponeso, que ocupa el final del siglo, tiene una duración de 30 años con intervalos, y al cabo de ella Atenas sucumbe frente a Esparta. Pero la derrotada no es Atenas, sino el mundo de la polis clásica, que queda herido de muerte. El siglo IV, con la hegemonía que pasa de Esparta a Tebas, sólo postergará su final a manos de Macedonia. Durante la guerra (en 411), Atenas ha sufrido una revolución exitosa de los aristócratas, conocida como Tiranía de los 400, que dura unos meses. Después de la derrota los aristócratas retornados instauran, respaldados por Esparta, una tiranía atroz - los Treinta Tiranos- que también dura sólo meses. Atenas queda pues sometida sólo por poco tiempo, y se restaura la democracia pero sin su base imperialista. Esta democracia restaurada será el gobierno que condena a Sócrates.

La Guerra del Peloponeso no es la crisis de la polis tradicional⁴, cuyo fundamento político-religioso ya se había quebrado con el imperio, sino del sistema del puro poder: sus ruinas -no las del mundo tradicional- es lo que va a contemplar Platón. Quebrado este mundo del poder que se sustentaba en su propio éxito, vuelve a necesitarse un fundamento, cuya ausencia se siente dolorosamente: es la crisis de la crisis, y su consciencia -la consciencia de que el fundamento está destruido- se llamará Sócrates.

En este contexto hay que situar a la teoría política platónica. De todos modos, la suerte inmediata del gran experimento político griego ya estaba echada. La tradición que ha hecho de Platón y Aristóteles nuestros clásicos políticos nos los pone en una perspectiva falsa. Platón es el pensador de una crisis terminal, aunque él no lo sepa o trate desesperadamente de negarlo. Aristóteles trazará el balance final de la experiencia de la polis en el mismo momento en que su ex-discípulo Alejandro, haciendo todo lo contrario de lo que él pudo haberle enseñado, abre un mundo histórico nuevo.

Platón es un determinado desarrollo de lo que él mismo nos transmite en el gran mito filosófico que pone bajo el nombre de Sócrates⁵. En el episodio del oráculo, en la *Apología de Sócrates*, Apolo pone a Sócrates como el más sabio porque, a diferencia de los demás, sabe que no sabe. Pero el verdadero sabio es Apolo. Esto constituye una indicación esencial del lugar del hombre con respecto a la verdad. Apolo, caracterizado por el texto como el que constitutivamente no puede mentir, es acá un nombre mítico para la Verdad misma. La verdad se ha retirado de la realidad y ha desamparado a los hombres, pero desde su ausencia les hace señas para que la busquen. No se puede volver al viejo fundamento ya quebrado, pero tampoco se dispone sin más de una nueva verdad. La verdad se hace presente como ausencia y reclamo, y hay que buscarla. La búsqueda socrática está inaugurando el horizonte de (digámoslo con una palabra anacrónica) lo absoluto: ante el fracaso de las verdades inmediatas, se quiere encontrar la Verdad misma. Más todavía: secretamente, se va a exigir a la verdad, si se la encuentra, que dé cuenta de sí, no sea que la aceptemos y después se nos quiebre de nuevo. Se pretende ni más ni menos que apresar a Apolo para que demuestre que es verdaderamente Apolo, y no un dios falso; que aquello sobre lo cual vamos a poner nuestra vida individual y política es verdaderamente la verdad. Pero Sócrates no la sabe, y no dispone de un Logos con mayúscula como el de Heráclito. Desde los sofistas, el logos es sólo el lenguaje humano. Por eso tiene que buscar la verdad a partir de y en el seno de este lenguaje falible; por eso realmente no sabe, y no enseña ni enuncia, sino que sólo anda a través del logos, esto es, de las enunciaciones de los hombres, poniéndolas a prueba: dia-loga.

La primera respuesta a la pregunta de Sócrates es la Idea platónica. Es usual la lectura de la llamada teoría de las Ideas como una realidad escindida en dos planos, uno de los cuales aparece como más valioso y verdaderamente real. Una lectura estrictamente dualista de Platón es discutible, pero sea como fuere, con Platón no se trata de irse de este mundo a otro, de abandonar sin más lo sensible y lo inmediato por un plano superior. Platón, que nace y se cría durante la guerra y vive la

decadencia de lo que fue la grandeza del siglo anterior, sufrió toda su vida la crisis de la ciudad. En ella la realidad aparece injusta, sin sentido, aunque algunas acciones de los hombres nos permitan vislumbrar todavía ecos de la justicia, algo que queda como rastro del sentido en la práctica y en las palabras. ¿Cómo salvar esos vestigios de racionalidad, cómo reencontrarle un sentido a lo que lo ha perdido? Esos vestigios dejan pensar que en el fondo la realidad tiene una estructura inteligible. Pero justamente porque ‘aquí’ la verdad de la realidad no está presente, hay que retrotraerla a otro plano ontológico, para que desde ‘allá’ pueda respaldar y salvar lo salvable aquí. Las Ideas son instancias objetivas donde se da la plenitud de lo que en el mundo sensible aparece como imperfecto. Escolarmente presentadas como un mero más allá, no están ‘afuera’ de la realidad, sino que pueden ser pensadas como una tensión hacia la perfección que funda el ser de lo que es. Cada cosa y todo aspira dramáticamente a su propia plenitud, aunque no la logre. Sobre este esquema, la pasión política de toda la vida impulsó al filósofo a tratar de ampliar la presencia de la verdad en el mundo con acciones muy concretas. Platón fracasa -iba a fracasar necesariamente- en este propósito, pero su fracaso tuvo el resultado inesperado de abrir, a larguísimo plazo, el horizonte ontológico de Occidente. En el plano en que puso a las Ideas se puso luego, a lo largo de las épocas, a Dios, a la subjetividad. Todavía estamos dentro de ese horizonte, ocupados con su quiebra.

El periplo platónico

La biografía de Platón no es anecdótica con respecto al tema. Nace en 428, poco después del estallido de la Guerra del Peloponeso en 431: es contemporáneo absoluto de la época de crisis. Gran aristócrata, está naturalmente llamado a la participación en los asuntos de la ciudad. A los 20 años conoce a Sócrates, a quien trata hasta su ejecución en 399, ocho años después. Los socráticos se refugian entonces con su compañero Euclides en Megara. Al parecer Platón emprende luego viajes que lo llevan a Creta y Egipto. Hacia el 396 retorna a Atenas.

Su experiencia de los acontecimientos está documentada en un importante documento, la Carta VII⁶, que comienza recordando cómo desde joven Platón proyecta dedicarse a la política. En 404, cuando tiene 24 años, toman el poder en la derrotada Atenas los aristócratas recalcitrantes excluidos durante el largo periodo democrático, a través de la tiranía de los Treinta a cuya cabeza está Critias, brillante pensador de corte sofístico y tío de Platón. Los Treinta no tardan en cometer toda clase de crímenes, provocando en el joven -a quien habían convocado, pero que queda a la expectativa- la primera decepción. Restaurada al poco tiempo la democracia Platón admite la moderación del régimen, pero es el que condena a Sócrates. Las decepciones, la imposibilidad de encontrar compañeros adecuados (el ‘partido’ o secta), la mutación de las costumbres, y la corrupción y multiplicación de las leyes hacen que la vida política le parezca “presa de vértigo”. Convencido de que todos los gobiernos existentes son malos, renuncia a la intervención activa inmediata, aunque no a la reflexión política ni a la ambiciosísima pretensión de procurar la gran reforma necesaria. Y ésta sólo podrá plantearse desde la “recta filosofía”, de la que depende el conocimiento verdadero de lo justo: los males del género humano se remediarán sólo con el gobierno de los filósofos. Platón se convertirá en consejero y formador de dirigentes.

Alrededor de sus 40 años este cambio de perspectiva produce una torsión en su vida y obra. Hacia 387 Platón viaja a Italia, donde se encuentra con Arquitas de Tarento, filósofo y matemático pitagórico que a la vez está al frente de su polis (una suerte de gobernante filósofo), e inicia con él y con su círculo una perdurable amistad. Influencias pitagóricas irán a injertarse en la cepa socrática de su pensamiento. El viaje continúa a Sicilia, a la corte del tirano Dionisio I de Siracusa. El acontecimiento decisivo, preñado de destino, es el conocimiento del joven Dion, cuñado de Dionisio, de unos 20 años, con quien estrecha una amistad apasionada y en quien encuentra el perfecto discípulo para sus concepciones filosóficas, políticas y morales. Aunque la Carta VII no dice nada, Platón no debió de haberle caído bien al tirano, a quien habría intentado atraer a su filosofía. Una leyenda posterior, tal vez cierta, afirma que fue capturado o hasta vendido como esclavo por Dionisio mismo, y rescatado por un conocido cuando era subastado en la isla de Egina.

Tras el intento de convertir a un tirano, hacia 387 se funda la escuela de formación de dirigentes La Academia, que no es en rigor el primer intento en ese sentido después de la enseñanza asistemática de los sofistas. Ya hacía unos años que Isócrates -logógrafo, esto es, escritor de alegatos judiciales, que luego profundizaría su injerencia en la gran política a través de discursos escritos- había abierto una escuela de dirigentes que recoge de la sofística la orientación retórica y pragmática. Lo que Isócrates enseña y llama *philosophía* es una retórica con fundamento moral, pero no metafísico. La Academia ofrece una enseñanza con la misma finalidad, pero de base metafísico-científica. En conexión con ella hay que pensar la publicación de *República*, que funciona como su manifiesto y como presentación del programa de estudios. La Academia no debe ser pensada como una escuela platónica en la que se juraba por el maestro, sino como un centro de investigación donde la discusión era muy viva. El presupuesto ‘platónico’ común y mínimo sería en todo caso la convicción filosófica de que la realidad tiene a la base una estructura inteligible, cuyo conocimiento es condición necesaria de la acción, que sin ello es ciega. La interpretación platónica de esa estructura son las Ideas, pero no hace falta compartir ni el modo en que Platón las presenta, ni la doctrina misma. Por el contrario, en sus mismos diálogos (especialmente el *Parménides*) queda la huella de las fuertes discusiones a que era sometida esta doctrina central.

La finalidad manifiesta de la Academia es la formación de asesores políticos. Las cartas mencionan a Erasto y Corisco, que vuelven a legislar a su ciudad, Escepcis en la Tróade (Asia Menor), y se vinculan con Hermias, tirano de la cercana Atarneo. Hermias, 'convertido' por ellos, representa un experimento exitoso, en pequeña escala, del gobernante filósofo. A la muerte de Platón, Aristóteles y otros académicos irán a su corte. El mismo Aristóteles es convocado para educar a Alejandro como especialista, egresado de la Academia⁷. Pero el campo principal de las aventuras políticas de Platón seguirá siendo Sicilia. La isla había conocido un fenómeno de concentración del poder semejante al de las potencias metropolitanas, pero por motivos geopolíticos distintos: la necesidad de enfrentar a Cartago. Hacia fines del siglo V los cartagineses vuelven a avanzar sobre la isla, y de esta crisis surge el joven general Dionisio como tirano de Siracusa, quien incrementa su poder concentrando la población y a lo largo de 40 años logra tener a raya al enemigo.

Platón vuelve dos veces más a Sicilia, donde en 367 ha accedido al poder el hijo o sobrino de Dionisio, del mismo nombre. La primera vez llamado por Dion, que lo entusiasma con que el joven tiene inclinaciones filosóficas y puede convertirse en el gobernante con que sueña la Academia. Pero las aficiones filosóficas de Dionisio II resultan superficiales para el gusto de Platón, que siente que el joven tirano lo quiere sólo para prestigiarse. Además, Dionisio está celoso de Dion, a quien expulsa, reteniendo al filósofo. Unos cuatro años más tarde Platón, que queda envuelto en las intrigas de Dion, hace un último viaje con la promesa del tirano de salvar la situación de éste a cambio de su visita, pero Dionisio no cumple y Platón tiene que ser rescatado por sus amigos de Tarento. Platón no vuelve más a Sicilia, pero Dion, con una blanda desaprobación del viejo filósofo⁸, organiza desde la Academia, junto a otros compañeros, una expedición armada para derrocar a Dionisio II, y de hecho logran tomar el poder. Siguen años confusos, en los que Dion enfrenta un retorno de Dionisio y a sus propios secuaces, hasta que es él mismo asesinado por un ateniense. Todos los personajes de este drama un tanto sórdido están en conexión con Platón, quien dirige las Cartas VII y VIII a los partidarios de Dion, que han recuperado el mando, casi como una explicación. La historia siciliana seguirá su curso. Dion y Platón no lograron instaurar un gobierno filosófico, pero sí liquidar el polo de poder de los tiranos de Siracusa, tal vez poco de acuerdo con las sublimes exigencias ético-políticas del filósofo pero efectivo, y que de perdurar hubiera quizás permitido a los griegos de Sicilia y al mundo griego en general una oportunidad distinta frente al horizonte en el cual aparecería finalmente Roma.

Platón vivirá todavía hasta el 347. A su muerte, a los 81 años, está trabajando en *Las Leyes*, su último gran intento de reformular el problema de la Ciudad, que lo obsesionara toda su vida.

Si una exposición de la teoría política de Platón nos remite a los grandes textos en que esto es tema explícito, como *República* o *Leyes*, el problema no puede menos que abarcar, al menos como trasfondo, la totalidad de la obra. Lo político y lo metafísico atraviesan la vida misma de Platón, y su metafísica tiene raíces políticas. Y la exposición central de su teoría política en *República* lo obliga a dibujar, así sea en esbozo, la totalidad de su metafísica madura.

Con el genial escritor y dramaturgo que es Platón hay que atender a los personajes y a la situación dramática. Para un diálogo en que se debatirán los problemas de fondo de la política, escrito en, si no para, una ciudad que ha pasado por lo peor, podríamos imaginar un marco donde se sintiera la presencia de la diosa de la ciudad y un elenco de reposados varones dispuestos a hacer la crítica de toda la experiencia del siglo V y ansiosos por reafirmar la *pátrios politeía*, la (supuesta) constitución tradicional. Nos encontramos en cambio con un Sócrates que baja al Pireo para participar en un festival nuevo, dedicado a Bendis, una forma tracia de Ártemis. Allí es retenido en casa de Céfalo, rico meteco llamado a Atenas por Pericles, y la concurrencia incluye a los hermanos de Platón, Glaucón y Adimanto; a Nicerato (hijo de Nicias, respetado general ateniense que será deshecho en Siracusa), quien será condenado por los 30; a los hijos de Céfalo, Polemarco y Lisias, luego célebre orador, y al sofista Trasímaco de Calcedonia. Los personajes mezclan, pues, jóvenes aristócratas con ricos metecos y los que podríamos llamar representantes de la nueva cultura, y encarnan más de una alusión a acontecimientos que, en la fecha dramática, están en el futuro. El escenario por detrás, el Pireo, ámbito de la democracia orientada al mar, opuesto al agro aristocrático y conservador, lugar de las glorias del imperio y de su desastre (la expedición a Sicilia organizada por Alcibiades) y de la resistencia armada a la tiranía oligárquica de los Treinta, está, sobre todo, cargado de sentido. El Pireo representa, en el drama político ateniense, todo lo que pudo verse como apertura e impulso o bien como elemento de disolución. Y al trasfondo marinero, plebeyo y democrático, se agrega aún el elemento semibárbaro: el diálogo no está puesto bajo la advocación de Atenea sino de Ártemis, en una forma bárbara al parecer recién introducida. Ártemis misma es diosa de las fronteras, de los espacios de transición entre la ciudad y el bosque. Como si se mirara a la Ciudad desde sus bordes, en donde pasa a disolverse en lo otro. Sócrates baja al Pireo y se mezcla con la multitud portuaria de pireenses y forasteros en fiesta: los bordes, míticos y políticos, no son ignorados. Al contrario, son el dato y el punto de partida⁹.

La construcción política platónica: la problemática de la justicia

República contiene el tronco de la teoría política platónica y también su trasfondo no explícito. Es un obvio texto de base, aunque hay que complementarlo con una mirada a los otros diálogos en que se replantea el problema. Para tratar de entender su sentido tenemos que buscar en el texto los pasos manifiestos y disimulados de la construcción política platónica y el estatuto de su propuesta política.

Los primeros tramos, que pueden ser un buen ejemplo de la metodología ‘socrática’ habitual en los diálogos, tienen un lugar necesario en la economía del diálogo. Sócrates inicia la conversación con el dueño de casa, Céfalo, acerca de la aceptación de la vejez y la utilidad de las riquezas, que sirven para no engañar ni mentir, y ante la cercanía de la muerte, para pagar deudas a hombres y dioses (justamente, Céfalo está llevando a cabo un sacrificio), y así se orienta hacia una primera definición de lo que será el tema explícito del diálogo, la justicia, como “decir la verdad y devolver a cada uno lo que de él hemos recibido” (331c)10. La ‘definición’ no deja de ser una ejemplificación de acciones justas, procedimiento típico de la consciencia común, que supone que basta con la mera exhibición de lo dado para que esto se explique por sí mismo, y da lugar fácilmente a los contraejemplos: en el caso, decir la verdad o devolver un arma al amigo que ha enloquecido. Céfalo es pronto substituido por su hijo Polemarco, quien invocando al poeta Simónides retoma la fórmula ‘la justicia es devolver a cada uno lo suyo’, entendiendo esto como ‘darle lo apropiado para él, o lo que conviene darle’, y rápidamente la traduce como ‘hay que hacer siempre el bien y nunca el mal a los amigos y a los enemigos devolverles el mal’ (331e-332a).

Metodológicamente, este segundo paso logra generalizar la idea y supera la mera ejemplificación. En realidad, se está enunciando la concepción más básica de la justicia presente en la moral tradicional: la interpretación de la fórmula refleja la concepción ‘homérica’, ‘heroica’, de la moral como afirmación de sí. La venganza no sólo era socialmente aceptada y exigida, sino que podía llegar a constituir una auténtica obligación religiosa11. Es una buena carta en el juego: el sentido común la admitiría sin más como verdad. A nosotros, con siglos de moral evangélica a cuestas –y además depreciada como lugar común– nos es difícil calibrar la profundidad –y el escándalo– de la revolución moral socrática, que reflejan justamente textos como éste, donde se va a establecer la obligación de hacer el bien en todos los casos.

El desmenuzamiento dialéctico de la fórmula conduce a resultados paradójicos: la justicia aparece como inútil, o como un arte de robar en beneficio de los amigos y perjuicio de los enemigos, y los amigos pueden ser o sólo parecer buenos. Esta discusión es posible a partir de la comparación de la justicia con las actividades técnicas (*tékhnai*), como la medicina y la cocina (que ‘dan’ ciertas cosas a quienes conviene), la navegación y la guerra, etc. Esa comparación también rige la pregunta de si el justo puede hacer mal a alguien (a los enemigos). La *areté* de los animales, es decir, la capacidad para realizar su función, (de los caballos y los perros el correr o la vigilancia, por ej.) resulta perjudicada cuando se les hace daño: se los hace peores. Lo mismo sucede con el hombre. Y si la justicia es una *areté* humana, dañar al hombre es hacerlo menos justo. A diferencia de otros técnicos, el justo ejercitaría su *areté* en hacer malo a otro. Pero lo bueno no puede hacer mal, como lo caliente no puede enfriar o lo seco mojar. Por lo tanto, dañar es propio de lo injusto, y la máxima tradicional habría sido dicha en realidad por un tirano. La cuestión queda para ser replanteada.

En este primerísimo tramo, al que no se suele prestar mucha atención, se ha decidido algo esencial: la posición de la justicia en el ámbito de las técnicas u oficios útiles, con comparaciones más que usuales en el Sócrates de los diálogos. La base de las argumentaciones –que al lector de una traducción pueden parecer algo incoherentes– son dos términos intraducibles, *tékhnē* y *areté*, cuyas versiones usuales dicen justamente lo que *no* son. *Tékhnē* no es ‘técnica’ en el sentido moderno, ligado al desarrollo mecánico y a la apropiación de la naturaleza, ni ‘arte’, ligado a las ‘bellas artes’. Una *tékhnē* –noción que se opone a la mera empirie– es un conjunto de reglas para obtener ciertos resultados o ejercer determinada actividad, reglas que a su vez se basan en el *conocimiento* (hay que subrayar este momento intelectual) del sector de la realidad en cuestión. La medicina, la agricultura o la navegación son ejemplos obvios. La época de la sofística, que cultivará sobre todo la *tékhnē* retórica, promoverá a este campo otras actividades, inclusive la cocina o la lucha. Ya indicamos que la otra noción, *areté*, resulta ininteligible desde su usual traducción como ‘virtud’. *Areté* es lo propio de quien es ‘muy bueno’ en alguna capacidad: *tékhnē* y *areté* juegan en el mismo ámbito. La palabra *areté*, por supuesto, será la clave de la ética, o mejor de las éticas griegas filosóficas, pero antes que nada de la moral prefilosófica. Originariamente propia de la más alta valoración social (y en esta dirección se relaciona con la aptitud para el mando), va a difundirse para indicar más en general las capacidades humanas, y por último –como al final de este mismo libro I de *Rep.*– las ‘excelencias’ y capacidades de animales y aún de cosas o instrumentos.

Una violenta intromisión de Trasímaco provoca un pequeño drama metodológico: el sofista quiere impedir la sinuosa dialéctica socrática, exigiendo una respuesta proposicional y precisa y no “lo conveniente, útil, ventajoso, lucrativo o provechoso”, y termina dándola él mismo, con gran satisfacción y no sin anticipar que cobrará por ella. Según Trasímaco, entonces, (338 c), la justicia es lo que conviene al más fuerte. Y apurado por Sócrates, que no se guarda una broma (¿sería justo entonces que comamos la comida que aprovecha a los atletas campeones?), explicita la fórmula: en las ciudades, sea que estén regidas por una tiranía, democracia o aristocracia, en cada caso el gobierno tiene la fuerza y dicta las leyes que le convienen: democráticas, tiránicas, etc. Y demuestra que son justas *de facto*, castigando a quienes las violan como culpables

de injusticia. La justicia, pues, es la conveniencia del gobierno establecido, sea cual fuere, ya que tiene la fuerza y el poder. Algo más abajo, la discusión definirá al gobernante *stricto sensu* como aquel que es tal sólo en tanto y en cuanto no se equivoca acerca de su conveniencia.

La postura de Trasímaco ha sido aproximada a la que en el *Gorgias* expone el extraordinario personaje Calicles, una suerte de sostenedor por anticipado del superhombre. La existencia histórica de Calicles tiende a negarse; está dibujado con tanta pasión, que se ha sugerido que Platón proyectó en él lo que hubiera sido él mismo sin la influencia de Sócrates. Calicles distingue entre lo justo por convención (o 'por ley', *nómo(i)*), esto es, la igualdad y la fealdad de cometer injusticia, y lo justo por naturaleza (*physei*)¹², la dominación del fuerte sobre el débil. La ley es sólo la red que los débiles arrojan sobre el león para impedirle moverse. Si la felicidad consiste en el placer, sostiene Calicles, y el placer es la satisfacción de los instintos, el fuerte tiene que ampliar sus instintos lo más posible y tiene derecho a satisfacerlos, y esto sería la justicia. Lo natural y lo justo no es pues una igualdad o hermandad, sino el derecho del más fuerte (482e-484c; 491e-492c). El Trasímaco de *Rep.*, partiendo también de la fuerza, vuelve a unir ley y naturaleza. Poseemos del auténtico Trasímaco algún fragmento donde la alusión convencional a la 'justicia' se contradice con el personaje platónico. Pero éste está ofreciendo en realidad un enunciado descriptivo, no normativo. La diferencia con Calicles es no sólo que 'el fuerte' es quienquiera ejerza el gobierno (y así no caería en las dificultades de Calicles cuando se le hace notar que es la multitud la que manda), sino que no se trata de ningún 'derecho de naturaleza', sino del mero hecho del poder.

Trasímaco, mezclando por cierto el sentido que ha dado a 'justo' e 'injusto' y el usual, concluye que al justo siempre le va peor que al injusto. La injusticia llevada a cierto punto, es 'más fuerte, libre, poderosa que la justicia'. Sócrates, frente al ejemplo del pastor que cuida el rebaño para su provecho, muestra que las técnicas en sí mismas tienden al bien de aquello a lo que se aplican. El beneficio para el técnico es paralelo y depende del 'arte del asalariado'. Los gobernantes, en consecuencia, gobiernan en beneficio del más débil y obtienen a cambio recompensas, honores, o el no ser gobernados por inferiores. Pero esto queda para otra ocasión. Lo que se va a discutir, en un enfoque que organizará toda la arquitectura del diálogo, es si la vida del injusto es mejor que la del justo. De acuerdo al terreno en que se ha puesto la cuestión, es un problema *técnico*: hay que decidir si es la justicia o la injusticia la que es *areté* y *sophía*, capacidad ejercida de acuerdo a un saber, que nos permite obtener lo útil o ventajoso en la vida. Poner la justicia en el ámbito de las *tékhnai* supone pues que hay un 'arte' o 'técnica' de vivir y un conocimiento del fin de la vida, y una capacidad (*areté*) para alcanzarlo¹³. La tarea o función (*érgon*) propia de cada cosa ('del caballo o de lo que sea') es lo que se puede hacer:

a. o sólo con eso (oír con los oídos, ver con los ojos),

b. o del mejor modo con eso (cortar los sarmientos de la vid con varios instrumentos, pero mejor con la podadera).

Ninguna cosa podría realizar bien su función propia si sustituimos a la *areté* propia de ella la correspondiente *kakía* (no 'maldad' ni 'vicio' sino deficiencia o disfunción: la ausencia de sentido 'moral' en *areté* y su contrario es evidente en los ejemplos dados). Hay una función de la *psykhé* (demos a la palabra su traducción usual de 'alma', pero entrecomillada) que ningún otro ente puede hacer, como cuidar, mandar, deliberar; y en primer término vivir (*tò zên*), su función principal. La *psykhé* tiene cierta *areté*. Si se la quitan, hace mal sus funciones y se convierte en una 'mala' *psykhé*. Y, termina rápidamente el argumento, en una conclusión provisoria que tendrá que ser retomada a lo largo de todo el diálogo, como la justicia era una *areté* del alma y la injusticia una deficiencia, la *psykhé* justa, o el hombre justo, vive bien y el injusto mal. De allí se derivan felicidad e infelicidad. Es ventajoso ser feliz, y entonces la justicia es más ventajosa.

La *psykhé* -a la que se empieza adjudicando ciertas funciones que llamaríamos 'psíquicas', pero que tienen neto alcance ético-político- tiene como función más propia y general 'vivir'. Esto está sostenido por la semántica usual y arcaica de *psykhé*, aquello cuya presencia en el hombre permite la vida, o mejor, cuya partida determina la muerte. Pero -al menos desde Sócrates, o desde el Sócrates platónico (*Critón* 48b) hasta Aristóteles (*Política* 1252b30), vivir, *zên*, sólo se completa como *eu zên*, 'vivir bien', fórmula que equivale a la buena vida política, la cual frente al mero vivir biológico, *zên*, da la plena dimensión de la vida humana. La justicia aparece aquí como una *areté* junto a otras. Sin embargo, en ese mismo transcurso está la idea expresada por un proverbio, "la justicia es la suma de todas las virtudes"¹⁴. En el desarrollo del diálogo, la justicia aparecerá en cierto modo como la condición de posibilidad de las otras virtudes.

Al no haberse respondido a la pregunta inicial por la justicia misma, los resultados del libro I 15 son dados como no válidos. Pero el camino hecho ha servido para poner en cuestión tanto las concepciones tradicionales como las teorías sofisticadas del poder: ambos momentos están envueltos en una misma crisis, y tienen que ser superados juntos. Y se aporta todavía un elemento más. Ya en el libro II, el diálogo substituye la interlocución de Trasímaco, que en adelante apenas dará señales de vida, por la de los hermanos de Platón, Glaucón y Adimanto. El primero adelanta, esperando ser refutado, una tercera concepción de la justicia que se mantiene fuera de la pregunta por su 'esencia' y en el ámbito de su utilidad. Se distingue entre bienes que se agotan en el goce que proporcionan, bienes agradables y además queridos por sus consecuencias, y bienes penosos, queridos sólo por sus consecuencias. La justicia, que debería estar en la segunda clase, es vista por la mayoría en la tercera. La injusticia sí sería un bien, pero padecerla constituye un mal mayor que el bien que supone cometerla. Los hombres, no pudiendo evitar la injusticia ni cometerla impunemente, convinieron en que era

preferible no hacer ni padecer injusticias. Éste es el origen de la ley y las convenciones, a partir de las cuales se designa ahora a lo legítimo y justo. La justicia no es un bien, sino un término medio entre el mayor bien (cometer injusticia) y el mayor mal (no poder vengarse de la injusticia). Pero el más justo de los hombres, si pudiera obrar como quisiera (como en la leyenda del anillo de Gíges, que volvía invisible a quien lo llevara), cedería al deseo de tener más que los otros (*pleonexía*), ‘que toda naturaleza busca como lo bueno’, y que la ley reprime por la fuerza para preservar la igualdad.

Estamos aquí ante una teoría del origen convencional de la ley y la justicia, que en cierto modo resulta un Hobbes a mitad de camino: el pacto de no agresión que funda lo legal parece sostenerse sin necesidad de la constitución del Leviatán. Pero esto es así porque, a diferencia del hombre natural hobbesiano, cuya fuerza o astucia pueden siempre rehabilitarlo para la guerra, los actores de este pacto son esencialmente impotentes. Glaucón expone ‘lo que se dice’, lo aceptado por la opinión general. Se trata del hombre común y mediocre, que quiere y no puede ser injusto. Lejos de Calicles y su superhombre, acá priman la sordidez y miedo: el perfecto injusto es inalcanzable.

El otro interlocutor, Adimanto, completa la vuelta de tuerca. Padres y poetas sólo recomiendan la justicia por sus consecuencias, y se considera que hasta los dioses ayudarían a los injustos, ya que sus sanciones pueden ser negociadas mediante ofrendas y ritos pagados con los productos mismos de la injusticia. Entonces es ésta la que en realidad resulta preferible por sus consecuencias, y todo inclina a los jóvenes hacia ella. La defensa de la justicia no podrá tener en cuenta, pues, las consecuencias externas, sino sus efectos en el alma, único modo de mostrar que es ventajoso poseerla por ella misma. El problema tiene que ser estrictamente planteado en condiciones límite: un hombre injusto, capaz de realizar la injusticia como un perfecto artista, y que lleva una vida feliz aún con respecto a los dioses, y un justo al que se despoja de todo, hasta de la apariencia de ser justo, y acumula sobre su cabeza todos los males, hasta una muerte entre suplicios, conservando sólo la justicia. Al fin de la vida, se tratará de ver cuál ha sido feliz.

En este punto termina la primera parte y puede comenzar la etapa constructiva del diálogo. Hasta aquí se ha pasado revista a la actitud inmediata, que supone sólo la existencia de cosas empíricas cuya ejemplificación y exhibición bastaría (Céfalo); a la moral ‘heroica’ tradicional (Polemárcos); a las concepciones de cuño sofisticado (Trasímacos); y por último, a la actitud prudente y cobarde del hombre común (Glaucón). Es decir, se ha dado cuenta de ‘lo que se dice’, de los diversos estratos dóxicos acerca de la justicia que circulan en la polis. El ámbito de esta primera etapa del diálogo es el de las sombras proyectadas en el fondo de la caverna. En adelante empezamos a ascender hacia las cosas que las proyectan.

Se ha discutido la condición del *individuo* justo. La búsqueda propuesta comienza substituyéndolo por la *ciudad*, sin más justificación que la imagen (368d) de la lectura, más cómoda, en caracteres grandes, a comparar con los pequeños para ver si son las mismas letras. La homología estructural entre el alma y la ciudad sólo se justificará al exponerse la tripartición del alma, cuyas ‘partes’ o funciones se corresponderán con los estamentos funcionales de la ciudad, en el libro IV. *Fedón* había puesto en juego una *psykhé* que consistía sólo en la pura actividad intelectual, a la que se oponían, como *sôma*, los aspectos ‘psíquicos’ que corresponden a la sensibilidad y las pasiones. *República* incorporará estos elementos al ‘alma’, y esta multiplicidad, que interioriza en ella el conflicto, permite explicar cómo una virtud de relación a otro como la justicia puede darse y ejercerse en el ámbito interno del individuo¹⁶.

Génesis y esencia de la ciudad

Queda claro desde el comienzo el carácter no empírico ni histórico, sino lógico, teórico y constructivo de la indagación. ‘Si examinamos con el *lógos* una ciudad que surge, conoceríamos cómo surgen su justicia e injusticia’, propone Sócrates. El procedimiento para descubrirla será genético y analítico: el desarrollo de la ciudad se proyectará a partir de sus elementos mínimos necesarios. Y el elemento propiamente dicho es el individuo. La familia, entendida como célula biológica y dispositivo de procreación y crianza, está simplemente ignorada. En este primer germen de ciudad está ignorado, inclusive, el sexo. Las condiciones de la reproducción sólo serán tratadas en relación a los guardianes, como una técnica altamente artificial y en el marco de las exigencias de la alta política. La Ciudad se origina, se deduce, sólo de la incapacidad del individuo para bastarse a sí mismo. Cada necesidad lleva a un hombre a unirse con el que puede satisfacerla, y la variedad de necesidades da lugar a una multiplicidad de hombres –esto es, de funciones- reunidos en un lugar para ayudarse entre sí. Y este intercambio se supone llevado a cabo en interés propio. La usual adjudicación a los griegos de una concepción donde la comunidad política funciona como dato primario no se comprueba en este texto decisivo. No hay instinto gregario ni necesidad de compañía que lleve a los hombres a agruparse, y menos la unidad y concordia cívica en la que más adelante Platón pondrá tanto énfasis. La sociedad se origina sólo por necesidades económicas¹⁷.

La Ciudad, además, no se propone la satisfacción de otras necesidades más que las básicas: la alimentación de la que depende la vida, habitación y vestido. En el libro I se había planteado la cuestión de la justicia en el marco de una ‘técnica de la vida’. Este marco continúa en los análisis presentes. Se trata del vivir en el sentido estrictamente biológico de las

condiciones y medios de la supervivencia. Para satisfacerlos harán falta un labrador, albañil, tejedor, zapatero: la ciudad estará compuesta necesariamente por cuatro o cinco hombres. Éstos podrían procurarse todo por sí mismos, haciendo todos los trabajos, pero del supuesto de la no autosuficiencia del individuo se deriva el de la división del trabajo: cada uno producirá un solo tipo de bienes. En una comunidad dispuesta para la satisfacción de necesidades elementales, esto atiende sólo a la facilidad inmediata de la realización del trabajo, y en todo caso a la calidad del producto. En este contexto, el principio moderno de la productividad no tiene sentido¹⁸. Pero detrás de ello hay más, mucho más: con la adopción aparentemente inocente del principio de la división del trabajo, en un marco en que resulta casi obvio (todo se hace más fácil, cada uno tiene aptitudes diferentes, el trabajador tiene que estar disponible en el momento oportuno), se ha sentado una pauta básica que se extrapolará a las más importantes construcciones políticas de *Rep.* y regirá opciones doctrinarias e ideológicas decisivas.

Por de pronto, los cuatro ciudadanos que producen los insumos básicos requerirán quién les fabrique sus herramientas: harán falta carpinteros, herreros, quienes críen ganado para las necesidades de la agricultura, el acarreo y la provisión de materias primas (pero no para comer: esta gente es vegetariana). La ciudad, que ya no es tan pequeña, seguramente deberá importar algo, y por lo tanto producir bienes de exportación, lo que supone artesanos, comerciantes y marineros. Y la división del trabajo requiere intercambio, un mercado y moneda. Esta intermediación estará a cargo de los más enfermizos. Los que sólo poseen fuerza física, la venden como asalariados.

‘La ciudad ha crecido hasta ser perfecta’ declara un Sócrates satisfecho. Pero la justicia y la injusticia no surgen de lo examinado, salvo tal vez que –como sugiere el interlocutor- se den en las relaciones mutuas que crea la necesidad. Para ceñir más de cerca el problema, Sócrates hace una descripción memorable del género de vida de estas gentes: producirán granos, vino, vestidos y calzado. Construirán sus casas, trabajarán desnudos en verano y abrigados en invierno. “Se alimentarán con harina de trigo o cebada, tras amasarla y cocerla, servirán ricas tortas y panes sobre juncos o sobre hojas limpias, recostados en lechos formados por hojas desparramadas de neuza y mirto; festejarán ellos y sus hijos bebiendo vino con las cabezas coronadas y cantando himnos a los dioses (...). No tendrán hijos por encima de sus recursos, para precaverse de la pobreza o de la guerra.” Podrán comer con el pan sal, aceitunas y queso, cebollas y legumbres hervidas, higos, guisantes, bellotas. “De este modo, pasarán la vida en paz y con salud, y será natural que lleguen a la vejez y transmitan a su descendencia una manera de vivir semejante” (372a-d). La réplica del interlocutor cae como un balde de agua sobre este idílico entusiasmo y parece condenar al fracaso todo el esfuerzo hecho: “Si organizaras una ciudad de cerdos, Sócrates, ¿les darías de comer otras cosas que éstas?” Nunca se enfatizará lo suficiente la necesidad de leer a Platón teniendo en cuenta su ironía que, como en esta descripción de la Edad de Oro, puede llegar a ser muy dura¹⁹.

Los presupuestos a partir de los que se proyectó esta ciudad, coherentemente desarrollados, dan como resultado una sociedad bastante compleja, en la que existen inclusive el comercio internacional y la moneda aunque no se habla del régimen de propiedad. Y sin embargo se supone una simplicidad que no requiere ni coerción ni defensa ni gobierno²⁰. La ciudad resultante está dirigida a satisfacer solamente las necesidades elementales. Es, pues, una ciudad ‘gástrica’, reducida a una sola de las funciones que se atribuirán al alma y al segundo modelo de ciudad: el elemento apetitivo-productivo, que resultará inferior al energético-militar y al racional-dirigente. Pero estos últimos están acá ausentes por innecesarios. Por eso la justicia –que será una cierta relación entre las ‘partes’ del alma y de la ciudad- no puede encontrarse aquí.

¿Creía Platón en la posibilidad o en la realidad histórica de una comunidad de este tipo? Es más que dudoso. En todo caso, su pesada ironía indica que no la consideraba deseable. La ciudad gástrica sólo desarrolla una de las funciones humanas, la inferior. Pero esta comunidad idílica y satisfecha se cierra sobre sí misma, y no podría ni querría superar su felicidad animal. Para pasar a lo que provisoriamente podríamos llamar ‘cultura’, es decir, a la emergencia de las funciones ‘superiores’ y por lo tanto al desarrollo de las más altas ‘virtudes’- hay que admitir un impulso que podría venir del exterior - lo que no está en las reglas- o redefinir la comunidad para que contenga en sí ese impulso. Pero si se ha descrito una comunidad ‘buena’ y ‘perfecta’, satisfecha, ese impulso sólo puede venir de un elemento negativo. Los interlocutores tendrán que cambiar su comunidad inocente por otra corrupta. Platón tiene que proceder a la peligrosa operación de inocular gérmenes patógenos en la comunidad sana y enfermarla, volverla ‘febriculosa’ o ‘inflamada’ (*phlegmainoûsa*, 373a), y dedicar todo el largo proceso siguiente a curar esa enfermedad. Pero ese proceso es también, en principio, la emergencia de las más altas posibilidades de realización humana. En otras palabras: si la ‘inocencia’ no existe *ni es deseable*, toda virtud y ciencia tiene que ser ganada a partir de la corrupción, que entonces aparece ambiguamente como un dato imposible de suprimir y necesario, y si se quiere, benéfico.

Para seguir buscando la justicia, entonces, hay que dejar aquella ciudad en sus comienzos y considerar una ‘con toda clase de comodidades’. Pero estas comodidades son ‘recostarse en lechos y comer en mesas, disfrutando de manjares y postres’: no se incorpora nada nuevo, sino sólo los refinamientos innecesarios de la satisfacción de las mismas necesidades; en realidad, de la más básica, la alimentación, pues todo lo que se agregue –desde los lujos y las prostitutas hasta el arte- está en función del banquete, tal como más o menos podía haberlo conocido Platón en Sicilia²¹. Estamos siempre en el modelo

de la ciudad ‘gástrica’, pero esta vez ‘malsana’. No suele ser advertido que ésta es la ciudad que se convertirá en el ‘modelo’, la presunta ‘ciudad ideal’ de Rep. En el momento de ser introducido, este célebre modelo es presentado como una ciudad enferma y decadente.

La ciudad deberá ampliarse para incluir a quienes satisfarán los deseos no necesarios: cazadores, artistas –pintores, músicos, poetas, rapsodas, actores y bailarines-, orfebres y fabricantes de adornos femeninos, servidores, animales para comer y quienes los crían, y como corresponde en una ciudad ella misma enferma, médicos. Esto ha sido interpretado como “ansia de posesiones privadas... la fuente principal de todos los males sociales”²². Sin embargo, esto no es del todo correcto. El ‘ansia de poseer’ no es acá un ansia de acumular: se desean los bienes para su uso y goce. La posesión no nace obviamente del trabajo ascético que da lugar a la acumulación, de acuerdo al modelo weberiano de la moral puritana, sino al contrario, al mejor estilo Calicles, de la expansión de los deseos y satisfacciones sensibles y corpóreos (comida y sexo) propios del ‘vientre’, como puede esperarse de la índole propia de esta ciudad gástrica. En la raíz no está el afán de poseer, sino el afán de gozar.

La clave está en ese “afán ilimitado de posesión de riquezas, sobrepasando el límite de las necesidades” (373d), y la consecuencia será que el país no será suficiente y deberá extenderse sobre el vecino (y viceversa, si la disposición de éste es la misma). Se produce la guerra, y podemos decir que hemos descubierto su origen en esa pasión de poseer. Estamos así ante la necesidad de un ejército completo, capaz de defender las riquezas y la población. Y aquí el sencillo principio de división del trabajo comienza a operar en gran escala y en forma poco ingenua. El tradicional ejército de ciudadanos –la ecuación ciudadano-soldado, vigente desde la revolución hoplítica del siglo VII- es reemplazado en su nombre (y en la importancia del cometido) por un ejército profesional. Así se cierra lo que parece una secuencia deductiva.

Pero no hemos salido de la dinámica de los instintos egoístas dados por supuesto desde el inicio, y no hay ningún motivo para que éstos dejen de jugar en los soldados. Establecida la necesidad de un ejército profesional, Platón ve (cf. 416a-b) que la clase militar -distinta ahora del resto de la población- se haría necesariamente con el poder en beneficio propio. El tronco de la organización política que va a proponerse tenderá justamente a impedir que esto suceda. Como obviamente no puede haber un poder coercitivo superior a quienes detentan la fuerza, la solución tendrá que ser su educación. Esta paideia estará encaminada a hacerles aceptar un modo de vida que ahogue la tendencia a la apropiación para el goce egoísta. Hay que suprimir pues el núcleo mismo desde el cual es posible decir ‘mío’. Esto llevará a la supresión de lo privado, tanto de la propiedad como de la familia.

El texto produjo una inflación ‘malsana’ de la ciudad hasta llegar a la necesidad de un ejército profesional, que se ha deducido de las necesidades de la clase de los productores-gozadores. A partir de este punto se da una inflexión, y el establecimiento del duro modo de vida del estamento militar es considerado como una operación de purga de la ciudad toda (cf. 399e). La clase de los productores es dejada aquí, y el texto no volverá a ocuparse de ella. No se dice si la purga del modelo la alcanza también a ella. Sería inconcebible que permaneciera envuelta en refinamiento y lujuria y los ascéticos soldados aceptaran defenderla. Las pocas alusiones posteriores hacen suponer lo contrario. Pero es posiblemente falso el preconcepto, teñido de proyecciones modernas, que nos la hace sentir como oprimida y miserable, ‘proletaria’. En todo caso, a la vista del régimen de vida de los guardianes, nuestra contextura pequeño-burguesa nos la haría seguramente preferible. Seguirá siendo el ámbito de la propiedad y la familia, pero no se dice cómo se las regularía. También queda en la penumbra, para discusión de la crítica, la existencia de esclavos y su condición. Establecida la necesidad del estamento militar, el texto se concentra en adelante en ella. Las dos cuestiones decisivas, que ocuparán casi todo el esbozo de organización, serán cómo elegirlos y cómo educarlos.

El estamento de los guardianes

La elección de los jóvenes soldados hace aparecer por primera vez una de las constantes del pensamiento político platónico, que volverá en otros lugares del texto y adquirirá una dimensión decisiva en *Político*: el problema de la armonización de los elementos fogosos y los mansos y reflexivos. Todas las cualidades militares podrían conducir a la agresión mutua y por lo tanto a la destrucción de ellos y de la ciudad que deben defender, a manos propias o de otros. Pero las referencias a la *areté* de los animales no han sido en vano. Una comparación o comprobación zoológica permite reconocer que esa coincidencia de opuestos existe, y no se pide algo contrario a la naturaleza. Las aptitudes naturales en base a las cuales habrá que elegir a los soldados (sagacidad, velocidad, fuerza, valentía), se encuentran en los perros guardianes, que darán su nombre a la clase. Sobre todo, los perros son mansos con los de la casa y agresivos con los desconocidos. Esto lleva a apuntar otra cualidad necesaria a este perro guardián humano, que será el germen de su conversión en gobernante: el ser “filósofo por naturaleza”. La indicación es esencial, pero está sellada con otro de los trozos maestros de la ironía platónica, aplicada ahora a su propia construcción: el perro gruñe al desconocido, aunque nunca le haya hecho daño, y les

hace fiestas a los conocidos aunque nunca le hayan hecho ningún bien. La pauta de discriminación es el conocimiento, y esto indica deseos de aprender: el perro es filósofo. Lo mismo habrá que buscar en los hombres.

La segunda cuestión será cómo criarlos y educarlos²³. La base es la tradicional educación griega en música y gimnasia, que la *paideia* de los guardianes recoge. “Música” (de “musas”), en griego, comprende tanto la poesía como la música propiamente dicha. Su enseñanza consiste en el canto y memorización de los poetas, con Homero a la cabeza, los cuales, en ausencia de un texto sagrado u otra forma consagrada de autoridad, sustentan el saber colectivo como depositarios y transmisores de las concepciones religioso-políticas tradicionales sobre las que se basa la vida ciudadana. Platón incluye en ella también los cuentos de la primera infancia. Ese momento tempranísimo donde el carácter es maleable al máximo, fue siempre visto por Platón como decisivo y peligroso, y como una de las claves de la estabilidad política. Este momento prepaideutico de la crianza (*trophé*) es el momento *ontológicamente* decisivo de la apertura al mundo. Esto corresponde al decir comunitario del *m^uythos*, las narraciones en que la comunidad nombra a los dioses, narra sus hechos y ubica al hombre en relación a ellos. Pero en Grecia el mito lleva los nombres propios de Homero y Hesíodo (377c, cf. Heródoto II 53), y este mismo carácter no anónimo indica que ya no es, o mejor, que en Grecia nunca fue (como en los pueblos ‘antropológicos’) un discurso cerrado sobre sí, capaz de instaurar y conservar el mundo de una sociedad tradicional. A la altura histórica de Platón, esas narraciones hace mucho que han sido cuestionadas, y es justamente en sus textos donde aparece la contraposición mito-logos. Pero el escepticismo de los intelectuales no quita al mito su enorme potencia organizadora. Por ello los dirigentes asumen el control político de la mitopoiesis. La posición de sí misma de una comunidad en sus mitos y la espontaneidad de la creación anónima o colectiva quedan reemplazadas por la introducción desde arriba, deliberada y consciente de mitos fabricados o modificados en función de la organización política y el manejo del poder: hay que seleccionar los mitos y no tolerar los que se opongan al proyecto, vigilar a quienes los componen, convencer a madres y nodrizas. Nos encontramos aquí con un procedimiento que reaparecerá en diversas instancias. No se trata de la imposición inquisitorial y externa de creencias, que Platón sabe muy bien que no funcionaría. Nuestro filósofo es más bien el inventor genial de las técnicas de inducción de creencias en niveles sub-rationales y sub-conscientes. Técnicas diferentes por cierto de la persuasión sofística, en parte sostenida por una racionalidad de la negociación y el acuerdo, y que siempre se desarrolla en el nivel consciente del habla y la escucha atenta. La misma objetividad del fundamento que pretende para sí la filosofía platónica le permite, como se indicará al cerrar la discusión sobre la música, introducir afectivamente ‘verdades’ que más adelante serán ‘reconocidas’ por la razón. Es fácil encontrar paralelos en los estados totalitarios y las contra-utopías del siglo XX, pero también en las sociedades democrático-capitalistas, movilizadas por la publicidad.

La expurgación de las fábulas a partir de los “mitos mayores” (377c) de Homero y Hesíodo, a veces denominada la “teología” de *Rep.*, se propone depurar la concepción popular de los dioses. La crítica, en principio de carácter moral, abarca los abundantes aspectos de la mitología que a una lectura racionalizada parecen escandalosos y que pueden afectar las actitudes de los guardianes. Como fundadores y legisladores, a Sócrates y sus interlocutores compete no crear fábulas sino dictar normas para quienes las crean. El principio será ‘representar a la divinidad como es’. Detrás de las pautas éticas y de conveniencia política están los principios de la ontología platónica. Los guardianes no son, como tales, filósofos, y su educación les proporciona no un verdadero saber sino sólo una ‘opinión correcta’: si nos volvemos a remitir a la alegoría de la caverna, alcanzan sólo el segundo nivel, el del fuego, pero no salen de ella. Los mitos que se les cuenten reproducirán, en lenguaje figurado y como gestas divinas, los caracteres del verdadero ser, las Ideas, calificadas en *Fedón* 80b como ‘lo divino’, en neutro. La divinidad tal como es es “buena”, y lo bueno no puede hacer mal. La primera ley para los poetas sería pues que ‘la divinidad no es causa de todo, sino sólo del bien’. La segunda ley parte de las transformaciones y metamorfosis mitológicas –donde el ser de lo divino decae en apariencias cambiantes, fantasmas y engaños– para contraponerles el ser simple, que no se aparta de su forma (*idéa*) propia. *Fedón* 79a ss. justamente subraya la simplicidad y la permanencia en su identidad de lo que verdaderamente es. La divinidad, lo más excelente, no podría ser alterada desde afuera y menos desde ella misma, que siendo bella y buena sólo podría cambiar para peor, ni podría hacernos creer en transformaciones que en realidad no suceden, lo que sería mentir. Bondad, permanencia en el propio ser, veracidad, son los atributos ético-ontológicos de los dioses, a los que los guardianes deberán asemejarse en cuanto sea posible al hombre. La ambigüedad y la multiplicidad inquietante, las posibilidades de la apariencia quedan excluidas del fundamento, ya casi como el ‘mal’. La traducción política de esta situación ontológica es bastante obvia.

Es también importante el tratamiento de la mentira: la ‘verdadera’ mentira está definida no como la que se dice en palabras, sino como “la ignorancia en el alma del engañado” (382b). Este distingo abre la posibilidad humana (ya que los dioses son completamente ajenos al ámbito de la mentira) de la mentira útil: con los enemigos o los amigos perturbados; o en la creación de las fábulas cuando, por ignorancia del pasado, aproximamos en lo posible lo falso a lo verdadero. Esta poco ingenua posibilidad se convertirá luego (389b) en un ‘remedio’ que sólo debe aplicar el ‘médico’: prerrogativa de los gobernantes, para los cuales sería adecuado que “frente a los enemigos del estado y frente a los ciudadanos mientan para beneficio del estado”, mientras que los particulares que engañan a los gobernantes serán considerados gravemente culpables. Un poco más adelante, como veremos, abrirá la puerta a una célebre mentira política.

Luego 24 se expurgan los relatos sobre el Hades, condenando cuanto pueda infundir a los guerreros temor a la muerte, y sobre los héroes, con sus cualidades aceptables e inaceptables. Sobre los hombres, que completarían el esquema, resulta imposible fijar normas mientras no se sepa realmente qué es la justicia y si le corresponde o no la felicidad. Del tema o contenido (*lógos*) se pasa al estilo o modo de decirlo (*léxis*). El núcleo del problema estará en la conveniencia del estilo imitativo, propio sobre todo de géneros *políticamente* tan importantes como la tragedia y la comedia. Se teme la influencia en el carácter de la imitación de caracteres o circunstancias innobles. La abundancia de elementos imitativos y la variedad de ritmos y armonías, agradables para los niños y el vulgo, no deja de estar en contradicción con la simplicidad ontológica y política exigida. El ubicuo principio de la división del trabajo resuelve la cuestión. En una ciudad donde cada uno cumple una sola función y el zapatero no es piloto, y (los ejemplos pasan a ser políticamente envenenados) el labrador no es juez ni el comerciante soldado, como en la polis democrática y hoplítica, está completamente fuera de lugar ‘un hombre capaz de adoptar todas las formas e imitarlo todo’ (398a). Se lo honrará como a un ser divino y se lo invitará a irse. La versión según la cual Platón expulsa de la ciudad a los poetas malinterpreta el párrafo. El que no es aceptado es este imitador proteico, capaz de todas las metamorfosis. El poeta de esta ciudad –y toda estructura política, por su mismo carácter paidético, tiene que tener un poeta-, menos agradable y más sobrio, usará la narración simple, sólo imitará a los hombres de bien, y se adaptará a los criterios educativos enunciados. Será el poeta del régimen²⁵.

Los mismos principios se aplican a la música propiamente dicha. La selección de armonías se hace según una muy precisa correspondencia entre las escalas del sistema musical griego y los caracteres o estados de ánimo: eliminadas las armonías lastimeras y muelles, quedan las que expresan el valor guerrero y las acciones pacíficas y mesuradas. Podemos entrever en qué medida la música –en la educación, en el teatro, en la guerra misma– permeaba el *éthos* político griego, aunque tal vez nos cueste entender la enorme importancia política que Platón le adjudica²⁶. De hecho, de la estabilidad de las formas musicales se hace depender la de la ciudad misma (cf. 424c y *Leyes* 700a, donde la decadencia política de Atenas es adjudicada a las innovaciones musicales). No es casual que esta legislación sobre la música sea descripta (399e ya cit.) como purificación de una ciudad llena de lujos. La música, aunque el atractivo se manifiesta de muchos modos y todos los artistas, además de los poetas, deberán ser vigilados, es el núcleo de la educación porque impresiona el alma y la hace sensible a la belleza estético-moral mediante un vínculo previo a la razón, que luego será reconocido por ésta. La educación musical termina convertida coherentemente en ciencia ética, y por último culmina, en un tránsito lejanamente relacionado con *Banquete*, muy platónicamente, en una peculiar erótica: el educado en música, que rehuye lo discordante, ha de amar al alma noble encarnada en un hermoso cuerpo, aunque aceptaría un defecto corporal si el alma es bella. Pero el placer sensual, violento, se opone a la templanza. El ‘verdadero amor’ queda contenido en severos límites. Quien los traspase se hará acreedor al reproche de ser, literalmente, un maleducado (no músico e inexperto en lo bello, 403c) ²⁷. Así se considera adecuadamente cerrada la discusión sobre la música, cuyo fin debe ser ‘el amor a la belleza’²⁸.

La consideración de la gimnasia se rige por el principio de que el alma buena y cultivada imprime al cuerpo su *areté* y puede hacerse cargo de él. Como norma general se rechaza el régimen de los atletas profesionales, que enferman cuando se apartan de él, en favor de un régimen moderado propio de guerreros que deben mantenerse sanos en cualquier circunstancia, para lo cual Homero es buen maestro. El contraste entre esta simplicidad y los refinamientos gastronómicos y sexuales trae la consideración de la medicina y, tácitamente introducida por la dupla cuerpo-alma, de la abogacía (405a, *dikaniké*). Los buenos ejemplos en medicina los dan nuevamente Homero, con remedios rápidos para guerreros heridos, y el artesano obligado a trabajar, que no tiene tiempo de estar enfermo y se cura rápidamente o se muere. En la ciudad bien ordenada no hay lugar para el enfermo crónico, como los ricos actuales, y Asclepios, que “era un buen político” (407e), no dejó tratamientos para ellos. A los incurables del cuerpo la medicina debe dejarlos morir. A los perversos incurables, la justicia tiene que condenarlos a muerte. Pero los jóvenes guardianes no necesitarán de la justicia, y apenas del médico.

Con la observación general de que música y gimnasia no forman una el alma y la otra el cuerpo, sino ambas el alma, Platón retoma el tema recurrente de la armonización de los caracteres. La ferocidad y la blandura de quienes practican una sola deben convertirse en valentía y carácter filosófico, y reunirse armónicamente en los guardianes. La justa tensión y relajamiento de estos elementos sería el verdadero fin de música y gimnasia, propio del verdadero músico, y la tarea del verdadero gobernante, por la que subsistiría la *politeía*. La decadencia política empezará justamente con el predominio de la gimnasia (*infra*, 546d).

Este esbozo, que deja de lado la normativa de las actividades particulares, se completa con la primera indicación acerca de los gobernantes, seleccionados entre los más viejos y los mejores en defender la ciudad: el principio intelectual gobernante, apenas desarrollado, no se diferencia aquí suficientemente del cuerpo militar, y los gobernantes no son por ahora más que jefes, generales que cuidan en el más alto nivel de la organización y disciplina del ejército. Hay un motivo tácito para presentarlos así: al señalarse por primera vez la cumbre de la construcción, se invierte la perspectiva individualista originaria. Estos gobernantes son presentados como los ‘perfectos guardianes’, de los que los llamados guardianes serían ‘auxiliares y ejecutores’: los que salvan a los soldados de convertirse en soldadotes. En ellos, lo común suplanta a lo mío de las tendencias egoístas. Se protege lo que se ama, aquello cuya felicidad y desgracia se consideran como propias. El

gobernante deberá ser ahora aquél empeñado en el bien de la ciudad, y los candidatos habrán sido probados desde chicos, tanto en los sufrimientos como en los placeres para probar su carácter y comprobar que la mantienen como su interés primero.

La puerta abierta para el uso humano de la mentira va a ser usada (148b ss.) para sellar este primer esbozo de organización política con una “noble mentira”, destinada a ser creída por los gobernantes mismos, o por lo menos por el resto de los ciudadanos. Esa “historia fenicia”, difícil de hacer tragar, de lo que Platón es consciente, combina dos mitos preexistentes. En primer lugar el de la autoctonía²⁹. Habría que convencer a los guardianes de que la educación recibida ha sido un sueño, que la tierra los ha formado en su seno y los ha parido con todas sus armas y posesiones, y por lo tanto es su madre que deben defender, y los demás hombres sus hermanos. Pero este mito, propio de aristocracias guerreras, se combina con el de las razas, de raíz hesiódica, y estos hermanos resultan diferenciados por el dios mediante la inclusión en ellos de oro, plata, bronce o hierro. Los caracteres se transmiten en verdaderas castas, aunque queda una probabilidad de que la descendencia pertenezca a otro metal. Los gobernantes deberán estar atentos a ella, porque “existe un oráculo según el cual la ciudad sucumbirá cuando lo custodie un guardián de hierro o bronce” (415c). Este mito, increíble para la primera generación, podría tener curso en las siguientes.

El mito suele causar molestia entre los comentaristas, y Popper ve en él la fundamentación racista del estado platónico. Más adelante las disposiciones sobre la reproducción constituyen un conjunto de estrictas medidas eugenésicas, y si bien la eugenesia platónica no dispone como el racismo moderno de una biología, la cría de animales le proporciona un modelo aceptable. Por supuesto, la lectura del texto posterior a la Segunda Guerra Mundial encuentra una sensibilidad erizada. El problema de Platón es legitimar el orden de la ciudad. Las ‘razas’, o mejor castas, organizan funciones: su legitimación tiene que ser algo más que propaganda, porque no se trata de hacer agradables ciertos aspectos del régimen, sino directamente de posibilitarlo, estructurando el *éthos* de la comunidad y de sus partes. Se supone que una justificación ‘racional’ sólo la proporciona la filosofía, a la cual ni siquiera el grueso de los guardianes accede. Un mito es entonces la solución adecuada. Ninguna estructura social es viable si no se encarna en los estratos más profundos y prerracionales de la colectividad. Pero el problema, aparte de que sea una mentira más o menos espúrea o cínica, es que, tal como se la plantea, la “historia fenicia” es apenas creíble. Más allá de la moralina no sería un instrumento eficaz, y Platón lo sabe (cf. 415d). Este mito indica un lugar en que el cartílago del armazón político no termina de cerrar. En vez de recurrir a mitos raciales con perfume nazi, Platón hubiera debido apelar al prestigio del saber de sus gobernantes. En ese sentido, los virtuosos ingleses y otros colonialistas modernos han tenido mejor fortuna cuando desde el s. XVIII en adelante fueron substituyendo la teología por la ‘ciencia’ natural o social para justificar sus imperios racistas.

Armada la primera aproximación al modelo hay que ponerlo a funcionar, y con ello los desajustes y chirridos, cuando no la insinuación de problemas más hondos, se hace sentir. Los jefes, ‘perfectos guardianes’, tienen que ocuparse de que “los enemigos de afuera no puedan hacer mal ni los amigos de adentro deseen hacerlo” (414b). El campamento de los guardianes tiene que estar en un lugar adecuado para reprimir sediciones tanto como para defenderse de ataques exteriores (415e). Este sordo rumor de las tensiones hace pensar que el mito no fue creído del todo por el pueblo. Pero lo más peligroso es la posibilidad de que los guardianes mismos se hagan con el poder: de que los perros se vuelvan lobos. La única contención es la ‘buena paideia’ que han recibido. ¿Pero quién puede asegurarnos absolutamente que esta educación funcionará? Además de encomendarnos a Santa Paideia, habrá que darles viviendas y medios de vida de modo que ‘no les impidan ser perfectos guardianes y no los induzcan a causar daño a los demás’ (416a-c).

La Ciudad de los Perros es una Esparta algo exagerada. El régimen de vida de los guardianes excluirá rabiosamente hasta la sombra de la propiedad privada. No poseerán nada, salvo los objetos de primera necesidad. Tendrán casa y despensa en común. Sus conciudadanos les pagarán con la cantidad justa de alimento, apropiado para atletas, que necesiten por un año. Harán vida en común y comidas colectivas, como si estuvieran siempre en campaña. Convencidos de poseer en el alma oro y plata divinos, el metal terrestre, ‘impuro y criminal’, se vuelve tabú: no podrán ni tocar los metales preciosos, ni usarlos ni aproximarse a ellos. La posesión y acumulación los convertiría de salvadores en tiranos, y la población sería vista como el enemigo interno. La conducta en la guerra, tratada más adelante (466e ss.), incluye llevar a los hijos a presenciar las batallas, dentro de lo seguro. El cobarde será desclasadado, y el que caiga vivo abandonado al enemigo. El que se destaque será coronado en el campo y tendrá favores eróticos y gastronómicos. Los caídos en combate, o meritorios por otros motivos, serán honrados como dáimones. Con respecto a los enemigos, se inserta la importante observación de que los griegos no deben ser esclavizados. Griegos y bárbaros son enemigos por naturaleza, y su hostilidad es llamada propiamente “guerra”, pero entre ciudades griegas debe considerarse una disensión intestina o guerra civil (*stásis*). La consciencia panhelénica se hace explícita (470a ss.) y viene a reforzar el imperativo de unidad interna que rige a la ciudad, permitiendo exportar toda hostilidad y disensión como enfrentamiento con una alteridad completa.

El riguroso régimen ascético de los guardianes, privados de todos los disfrutes de la posesión y del goce, de los que sin embargo podrían apoderarse, plantea la cuestión de la felicidad (419a ss.). Ésta no corresponde a una clase (*éthnos*)

particular, sino a la ciudad como un todo, en vistas de la búsqueda de la justicia. Tácitamente, Sócrates ha substituido la noción de felicidad como goce por la de felicidad como cumplimiento de la función propia. Los guardianes tendrán la clase de felicidad adecuada a su actividad. Hay que mirar a la ‘ciudad entera’ y hacer que cada grupo cumpla con su función “por la persuasión o por la fuerza”, con lo cual gozarán de la felicidad que la (su) naturaleza les ha concedido.

La inversión del individualismo y el pasaje a una perspectiva orgánica se han logrado mediante el acotamiento estricto de los factores económicos. Los guardianes, que ya han renunciado a los bienes, no deben permitir en los artesanos los extremos de riqueza o pobreza, que producen haraganería o resentimiento e inseguridad política. Si los artesanos satisfechos no ponen en peligro la polis gracias a esta medida en las posesiones, la clase militar podrá, de ser necesario, hacer la guerra con buenas esperanzas contra ciudades más ricas y más grandes: cada uno de sus ‘perros duros y flacos’ vale más que varios soldados ricos y gordos. Y al haber renunciado a la riqueza y no buscarse botín, se pueden utilizar los mismos tesoros del enemigo para la concertación de alianzas. Sobre todo (Platón tiene ante los ojos lo que ha sido la experiencia casi constante de la vida política griega durante generaciones), cada ciudad es múltiple: por de pronto doble, la de los ricos y la de los pobres, enemigas entre sí, y éstas se dividen todavía en otras. No es difícil hacerles frente utilizando sus propias disensiones, mientras que nuestra ciudad se mantendría ‘única’ gracias a la concentración del poder y la represión de los impulsos de expansión económica. Esta unidad es un índice ontológico de la ‘buena’ ciudad, y deriva de la unidad de cada uno de sus componentes y de su correcta ubicación en el todo. En los hechos equivale a la autosuficiencia de la ciudad que Aristóteles retomará, la cual pone límites al número de soldados (aquí unos 1000) y a la extensión del territorio. La regulación de la procreación tratará de que el número de ciudadanos permanezca constante (460a). En este pasaje, la legislación sobre aspectos concretos y específicos (aún la posesión común de las mujeres y la procreación, mencionadas al pasar en 424a) queda encomendada a la buena educación de los responsables. Por último, la legislación del culto se remite a Delfos.

Los fundamentos éticos de la República: la teoría de las virtudes

A esta altura se está en posición de retomar las cuestiones pendientes que motivaron el diálogo: qué son y en dónde residen justicia e injusticia, en qué se diferencian, a cuál hay que atenerse para ser feliz. El modelo se da como bien constituido y completo, y por lo tanto la ciudad será prudente, valerosa, temperante y justa (427e). Este conjunto de virtudes, que luego recorrerá los siglos como el canon de las cuatro virtudes cardinales, aparece aquí por primera vez. Las ‘virtudes’ son enumeradas sin justificación y caracterizadas rápidamente: esta presentación no es más que un esbozo o aproximación, y de ningún modo alcanza a ser un verdadero conocimiento, que sería el conocimiento de las respectivas ideas.

La sabiduría o prudencia (*sophía*) se presenta en el acierto en las deliberaciones de la ciudad, ciencia que se distingue de las múltiples técnicas porque no delibera sobre algo determinado sino sobre el todo político y sus relaciones internas y exteriores. Es propia de unos pocos ciudadanos, los ‘perfectos guardianes’, por cuya ciencia la ciudad será ‘sabia’. El valor se ubica fácilmente en relación con los guerreros, y consistiría en mantener la opinión correcta, inculcada por la educación, sobre cuáles cosas son temibles y cuáles no, y no cambiarla en circunstancias buenas o malas, por placeres ni dolores. La *sophrosyne*, que mal o bien traducimos como “templanza”, es una especie de ‘acorde y armonía’: el orden (*kósmos*) en los placeres y pasiones, el dominio sobre ellos, ‘ser dueño de sí’, vocabulario que alude a la subordinación, dentro de la misma persona, de los elementos menos buenos a los mejores. El dominio razonable de los apetitos es la única ‘virtud’ a la que podría aspirar la clase inferior, aunque el texto (431cd) sugiere más bien que sus deseos son puestos en su lugar por los de los ‘pocos y mejores’ para que la *sophrosyne* prevalezca en el conjunto por sobre la tendencia al desorden. Pero esto se convierte inmediatamente en la identidad de criterio en gobernantes y gobernados acerca de quién ha de mandar, un acuerdo entre todos los ciudadanos, es decir, entre el elemento menos bueno y el mejor, acerca de cuál de los dos ha de tener la preeminencia.

La justicia, cuya búsqueda se presenta en metáfora de batida de caza, era una presa que siempre estuvo cerca: el principio de división del trabajo (que cada cual se ocupe de aquello para lo que está naturalmente dotado) resultó ser “la justicia o algo de su especie”, y su primera ‘definición’ es “hacer lo que es propio de uno, sin dispersarse en muchas tareas” (433a). Esto no parece agregar nada al principio de la división del trabajo. Pero en 433e-434a se la pone en juego como actividad judicial de los gobernantes, dirigida a impedir que alguien se apropie de lo ajeno y sea despojado de lo propio. Esto, cuya lectura inmediata haría pensar en ciertos derechos, en especial sobre posesiones u honores, se convierte en el derecho a “tener cada uno lo propio” y a “hacer lo suyo”. Es decir, la garantía de que ocupará efectivamente su puesto en la ciudad, que le pertenece no por un principio convencional sino funcional-ontológico: ‘lo mío’ es ‘lo que soy’ y ‘para lo que sirvo’, y esto ‘me es debido’. Conversamente, cualquier intento de cambiar de actividad o de lugar en un avance sobre ‘lo ajeno’, una apropiación injusta del ‘ser’ de otros. La justicia no es una cuestión de intercambio de bienes o condiciones, sino de posesión originaria e intransferible de lo que ya soy y de la función que cumplo. De este modo funciona como el

fundamento de la jerarquía cívica, y así funda el 'ser' de la ciudad. La justicia se convierte inmediatamente en la permanencia en la propia clase y casta: salirse de ellas e intercambiar actividades es 'la mayor injuria contra la ciudad y lo peor que puede hacerse contra ella', y en esto consiste la injusticia. De esta forma la justicia asegura y hace obligatorio el ejercicio de las respectivas capacidades (*aretai*), y puede decirse que es 'la madre de todas las virtudes'.

El casi inadvertido, pequeño y aceptable principio de la división del trabajo ha sido el módulo operante en esta construcción de la ciudad y su justicia. Si tenemos memoria, encontraremos que el germen ya estaba en los pasos iniciales del diálogo en los primeros intentos de definición de Céfalo y Polemarco, que apuntaban al "dar a cada uno lo suyo", y que ahora revela todas sus implicaciones. Nada de lo dicho en esos primeros tramos del diálogo era inocente. Tampoco el final del libro I, que introducía a la justicia en términos de funciones y capacidades del alma. Ahora, el análisis político va a revertir al paralelo análisis psicológico. El alma, tripartita como la Ciudad, tendrá tres virtudes funcionales. La justicia, que al ordenarlas las posibilita, aparece como la virtud de las virtudes.

En efecto, la comprobación de lo hallado acerca de la justicia pende ahora del proyectado paralelo con el alma del hombre individual. De acuerdo a la prioridad del individuo sentada desde el principio, los caracteres de las ciudades vienen de los de sus habitantes: la fogosidad de los del norte, el afán de saber de los griegos, la avidez de ganancias de fenicios y egipcios. Hay que ver si la homología es estricta y cada una de estas tendencias viene de una 'parte' del alma o de su totalidad. La solución se plantea al hilo de una cuidada aproximación a lo que luego llamaríamos principio de no contradicción. Los ejemplos, detallados y sencillos, que no resumimos, muestran con facilidad cómo los deseos -de beber, por ejemplo- pueden ser refrenados por otro principio, que se identifica con la parte razonable. Igualmente la cólera se presenta distinta de los deseos y de la razón, aunque puede ponerse del lado de ésta. Así se reencuentran en el alma las partes correspondientes a las clases, con sus funciones y virtudes, rectitudes y desvíos, y su armonización será naturalmente la justicia dentro del individuo (443e), así como la injusticia será su disensión y desorden. A la parte racional del alma le corresponde mandar y a la irascible secundarla, cuando están puestas de acuerdo por la música y la gimnasia. Ambas gobiernan la parte concupiscible, que ocupa mayor lugar en el alma y es por naturaleza "insaciablemente ávida de riquezas". Hay que vigilarla porque llena de los placeres propios del cuerpo se fortifica, se niega a realizar lo suyo, e intenta esclavizar y gobernar lo que no le compete.

La equivalencia individuo-ciudad parte del individuo. Nuestra moderna palabra "justicia" cubre dos palabras griegas, *dike* y *dikaioσύνη*. *Dike*, indica Homero en un principio las decisiones judiciales de los nobles en un marco pre-político, y luego Hesíodo se refiere además a la rectitud de estas decisiones. Con Solón se convierte en un principio político-religioso, que regula en el largo plazo los conflictos entre clases en el seno de la ciudad, 'vengando' los excesos de un grupo con el exceso del grupo contrario. Así, a los nobles cebados en los empobrecidos campesinos se les augura que el pueblo se pondrá a la cabeza un tirano que los aplastará. Pero este juego es un orden objetivo o en todo caso referido a Zeus. Ese mismo juego, también nombrado como *dike*, adquiere un alcance cósmico-ontológico y también político en Anaximandro y Heráclito. Podemos seguir la palabra y el concepto de *dike* en la tragedia, en especial en Esquilo, y en otro sentido en Parménides. En todos estos casos, aunque compromete a los hombres, *Dike* es un juego trascendente que jamás podría ser reducido a lo humano, y menos al hombre individual. En cambio, la palabra *dikaioσύνη*, que aparece en Heródoto, se afirma con Platón, donde queda atribuida al ámbito completamente heterogéneo de las 'virtudes'³⁰. El individuo resulta así el lugar originario de la 'justicia', y la estructura tripartita del alma de *Rep.* da lugar a la de la ciudad. La justicia en la ciudad no deberá ser tratada -como en Solón- como un campo de fuerzas en conflicto, sino como el ámbito de represión y economía pulsional de los individuos. Pero a la inversa, este principio de la represión es político, así como el modelo jerárquico que en realidad se proyecta al alma.

Parece (445a) que puede cerrarse la arquitectura del diálogo y responderse a la pregunta, clave de bóveda, acerca de la técnica de la vida: si conviene ser justo, aún en las estrictas condiciones propuestas. El alcance ontológico de la justicia basta para descalificar cualquier modo de vida que perjudique y corrompa "la naturaleza de aquello gracias a lo cual vivimos" (445b), esto es, la *psykhé*. Pero para probarlo, habría que examinar las principales formas del 'vicio' (*kakia*, C. Eggers Lan "malogro"), que en la ciudad equivaldrán a los malos regímenes.

En el pasaje al libro V, los interlocutores interrumpirán este programa, que no se retomará hasta el VIII, para exigir explicaciones sobre la escandalosa cuestión, lanzada al pasar, de la comunidad de mujeres e hijos, "primera ola" que se le viene encima a Sócrates y que éste afronta con todos los recaudos del caso. La clave la dará nuevamente la comparación con los perros guardianes. Parir y criar no incapacita a las hembras para hacer las mismas actividades que los machos (451e): la diferencia de funciones en la reproducción no constituye una diferencia esencial. Por lo tanto, corresponde dar a las mujeres la misma educación en música y gimnasia, y también en el arte de la guerra. Sin embargo, la habitual lectura 'feminista' que habla de la igualdad de los sexos en *República* no tiene en cuenta que, llamadas a desempeñar *las mismas* tareas, sin embargo las mujeres son *inferiores* a los hombres en ellas, y no sólo ni en primer lugar por las fuerzas físicas, sino sobre todo por las

intelectuales, aunque las excepciones sean numerosas. Más adelante (540c) se hará explícito hincapié en la existencia de gobernantas.

La segunda ola es la comunidad de mujeres e hijos, que no se conocerán con los padres. Para justificar su cuestionada posibilidad y utilidad se recurre nuevamente al hilo conductor de la cría de perros y otros animales, es decir, el mejoramiento de las razas. Las disposiciones comportan una buena cantidad de ‘mentiras útiles’ y medidas ocultas de los gobernantes para que los mejores hombres y mujeres se reúnan frecuentemente como al azar, y los inferiores a la inversa. Habrá fiestas nupciales regidas por falsos sorteos, y los jóvenes distinguidos en la guerra o por otro motivo serán premiados con cópulas frecuentes. Padres y madres estarán en pleno vigor físico y espiritual (20 a 40 la mujer, 25 a 55 el hombre). Los mayores podrán copular libremente, pero sin procrear. Fuera de estos límites, o dentro de ellos pero sin autorización, la procreación se convierte en impiedad. Se impone el aborto, y si se llega al parto el hijo no será reconocido por la ciudad, y su suerte queda en la sombra. Los deformes “serán escondidos en un lugar secreto y oculto, como corresponde” (460c). Los hijos de los mejores serán criados en un establecimiento común, y todo tenderá a que la raza de los guardianes se mantenga pura. Por supuesto, no se distinguirán ni padres ni parientes: las clases de edad valdrán como parentesco, con normas sobre el incesto algo relajadas entre ‘hermanos’. Este dispositivo cuasi nazi tiende a dar a la construcción platónica una base biológica que tendrá luego consecuencias importantes en la teoría de la decadencia.

El excursus sobre las mujeres tiene el papel arquitectónico no incidental de invertir totalmente el punto de partida individualista. El afán de poseer para gozar dio lugar a la clase militar, pero ésta se perfecciona con la extirpación total de la apetencia no sólo de propiedad sino de cualquier núcleo de privacidad donde pueda hablarse de lo ‘mío’, y cuya realización más conspicua es la casa y la familia, que proporcionan goces y penas que los otros no comparten. La unidad de la ciudad se funda en cambio en una comunidad de dolores y alegrías. Lo ‘propio’ queda reducido a un núcleo mínimo: sólo se posee el cuerpo (464e). La ciudad es un organismo que siente como un todo lo que afecta a las partes.

La tercera ola (472b ss.), la más terrible, es la cuestión de la factibilidad de la ciudad proyectada; cuestión que a nosotros puede parecernos descabellada pero no a un griego, con la experiencia de la colonización en su memoria histórica. Esto pone en juego su estatuto ontológico: se han establecido los ‘modelos’ o paradigmas del hombre perfectamente justo y su contrario para calibrar nuestra dicha o desgracia según nos aproximemos a ellos, sin esperar que el hombre justo empírico coincida absolutamente con ese modelo. Del mismo modo, se ha “producido con la palabra (*lógo(i)*) un modelo de ciudad buena” (472e), y no sería menos buena si no pudiera demostrarse su factibilidad. Pero si se quiere ver en qué medida es posible, hay que conceder que no se puede realizar algo tal como se lo describe: por naturaleza, la *práxis* se acerca menos a la verdad que el discurso (*léxis*).

Se ha visto en esta ‘ciudad en la conversación’, siempre más verdadera que cualquier práctica posible, la indicación de que *República* es un proyecto más o menos utópico y de que Platón está confesando aquí su mera calidad de ejercicio teórico. Pero el modelo, que en el nivel individual es realizable (592ab), en el nivel político sería al menos parcialmente factible. Tan es así, que Platón en persona intentó, sin suerte, llevar a cabo su iniciación. La posibilidad de que la ciudad se realice pende de un solo cambio, difícil pero posible: el gobierno de los filósofos. “A menos que los filósofos reinen en las ciudades, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía..., no habrá, querido Glaucón, fin de los males para las ciudades ni tampoco, creo, para el género humano” (473d). Pero la afirmación de Sócrates es escandalosa, y se hace necesario explicar quiénes son los verdaderos filósofos.

Una naturaleza filosófica

El filósofo, constituido por un elemento de amor y deseo (*phileîn*), pretende, como todo amante, poseer la totalidad de su objeto, la sabiduría. Pero también la curiosidad del amante de espectáculos (recuérdese la importancia que da Platón a la teatrocracia) parece afán de aprendizaje, y se corre el riesgo de confundirlos. El discrimen exige determinar qué es la verdad que busca el filósofo, y para ello hay que introducir abruptamente la doctrina de las Ideas (475e-476a).

La política platónica tiene que hacer explícita al fin su base metafísica. El diálogo se orienta de aquí en más hacia la salida de la caverna. Sin embargo, aunque se nos indicará la dirección, no alcanzaremos a salir: como se verá, esto sería un trabajo de muchos años. Pero hay que suponer que los interlocutores algo han oído de boca de Sócrates, y pueden acordar las bases de la teoría.

Cada idea es de por sí una unidad. Pero por la comunidad con acciones (*práxeis*), con cuerpos (*sómata*) y entre ellas mismas, la idea aparece como una multiplicidad de cosas sensibles que se muestran por todas partes³¹. Los amantes de espectáculos y los hombres activos pero sin conocimiento aman todo aquello con lo que lo bello entra en relación, pero sólo el filósofo percibe y ama la naturaleza de lo Bello en sí. Y en eso consiste la diferencia entre conocimiento y opinión. El

conocimiento pleno conoce 'lo que es' en sentido fuerte, 'lo que es plenamente' (*pantelós ón*) y es absolutamente cognoscible porque su modo de ser es inmutable y racional. La ignorancia (*áгноia*, i-ignorancia, no-conocimiento) no es el error acerca del ser, sino el modo paradójico de 'aprehender' lo inaprehensible por inexistente, el no ser. Si existe algo intermedio entre el ser y el no ser, el modo de conocerlo será también intermedio entre conocimiento e ignorancia: será la opinión (*dóxa*), que no es una deficiencia del conocimiento sino una capacidad distinta, dirigida a otro ámbito ontológico. La opinión no es infalible, como el conocimiento, porque es *su objeto* el que siempre puede cambiar y volverse otro, y al cambiar la vuelve falsa. El que sólo admite la multiplicidad de cosas bellas, "amante de espectáculos que de ningún modo tolera que se le diga que existe lo Bello único, lo Justo, etc." (479a), tiene que admitir que las cosas sensibles bellas y justas pueden presentarse feas e injustas bajo cierto punto de vista, las cantidades dobles como la mitad, etc. Las cosas sensibles se revelan como cosas que son y no son, y corresponden entonces al objeto de la *dóxa*, y el personaje que se atiene a ellas no es filósofo sino 'filodoxo'.

Sólo sobre esta base puede caracterizarse al gobernante, hasta aquí apenas esbozado como jefe militar, y que ahora se revela como aquél que está constituido por el conocimiento de la verdad. El comienzo del libro VI hace girar el sentido de la expresión "guardianes", redefiniendo las cualidades éticas o caracterológicas en función de la capacidad ontológica. La 'buena vista' perruna para velar por las leyes se conecta con el conocimiento del ser inmutable y con la posesión en el alma del modelo a partir del cual se intentará establecer o conservar en el mundo las normas de lo bello, justo y bueno. En contraste (487b ss.), la maldad o inutilidad de los hoy llamados filósofos es ampliamente reconocida.

Las páginas que describen la situación de la filosofía en las ciudades (aunque todos los regímenes están comprendidos, las referencias son claramente a la democracia ateniense) dejan transparentarse las pasiones, los prejuicios y aún los resentimientos de Platón. El patrón de la 'nave del estado' (el *dêmos* ateniense), no muy lúcido e ignorante de la navegación, entrega el barco a aduladores, provocando desórdenes y aún su propio sometimiento, sin que nadie reconozca que la navegación es un arte. El verdadero piloto pasa por un inútil contemplador de estrellas. Con soberbia, este verdadero piloto (Platón, hay que suponer) se negará a suplicar a quienes lo necesitan. Ellos deberían, a la inversa, suplicarle a él.

La causa por la que la naturaleza filosófica, presentada como la rara suma de las buenas condiciones morales e intelectuales, se pervierte casi necesariamente, está en el régimen político, de acuerdo al principio de que todo germen sufrirá más las malas condiciones cuanto más vigoroso sea (ningún mediocre se vuelve realmente malo). El proceso es potenciado por los bienes exteriores. Los más conspicuos discípulos de Sócrates –Critias, el peor hombre de la oligarquía, y Alcibiades, el peor hombre de la democracia- estaban en el caso. La silueta del segundo, sin mención de nombre, protagoniza el drama paidético que se va a esbozar, relacionado con el destino de Sócrates. Es la *paideia* la que puede convertir a la mejor naturaleza en auténticamente malvada. Pero la *paideia* no es la "instrucción", esto es, la enseñanza de los sofistas, sino el ejercicio comunitario de la opinión. Y la polis, 'caída' en su configuración democrática, tiene el rostro de la multitud (*plêthos*) que aprueba y desaprueba a los gritos en la asamblea, en los tribunales, teatros y campamentos. No hay "educación privada" que salve al individuo del verdadero sofista corruptor, que no es otro que la multitud misma. Y "al que no pueden convencer lo castigan con privación de derechos políticos, multas y pena de muerte" (492d). La sabiduría del sofista es sólo una larga observación de los movimientos, gustos y reacciones del "animal grande", la bestia popular, y enseña a adaptarse a sus instintos llamando "bueno" y "malo" a lo que le gusta o la irrita tanto en el arte como en la política.

El texto transforma la incapacidad popular, compartida con el sofista, de acceder a lo ontológicamente verdadero, en una hostilidad activa hacia la filosofía. El vulgo ha de tratar de corromper a la naturaleza filosófica "por la persuasión o por la fuerza". Por la persuasión, halagando al joven para ponerlo a su servicio y excitando sus ambiciones. Y si tropieza con aquel cuya enseñanza podría dirigir en buen sentido sus cualidades, la violencia se ejercerá sobre éste, en su vida privada o llevándolo a juicio: en un juego de planos, el personaje Sócrates recuerda y justifica su relación con Alcibiades y menciona su propia muerte. La filosofía, prestigiosa y desamparada, queda en manos de hombres de naturaleza inferior, puesta en relación con la deformación del alma a partir del trabajo manual. Sólo las circunstancias que, como el exilio y las enfermedades, alejan al filósofo de lo público y político, pueden salvarlo de la perversión. Pero entonces se vuelve "inútil": el texto ya ha asumido una equivalencia filósofo = dirigente político, y no se está hablando de ningún tipo de intelectual. La casi imposibilidad de que un filósofo acceda al poder ('al menos uno en el curso infinito del tiempo pasado, u hoy entre los bárbaros, o en el futuro', 499d) no debería ser tomada muy al pie de la letra. La autosatisfecha reflexión acerca de los filósofos hoy inútiles y la posible conversión de algún gobernante o de su hijo (499bc) refleja largas páginas de la novela de Platón, algunas todavía por llenarse en el momento en que escribe estas frases.

Platón propone una política eidética frente a toda política empírica. El filósofo, conocedor de las ideas, las imita y "en cuanto convive con lo que es divino y ordenado se vuelve él mismo ordenado y divino, en la medida en que esto es posible al hombre" (500cd). Y si es 'forzado' a ello, extenderá esta formación a las costumbres públicas y privadas de los hombres. Hasta la multitud sería capaz de aceptar y apreciar al verdadero filósofo si logra reconocer en él a ese pintor que copia el modelo divino. Para ello, el político partirá de una tabla previamente limpiada³², y contemplando lo Justo por naturaleza, lo

Bello, lo Temperante, y luego sus efectos en lo humano, producirá una organización y una imagen del hombre en la que llegaría a resplandecer, según las expresiones homéricas, algo que lo haga “semejante a un dios”.

La metafísica de las Ideas sanciona la falta de verdad de lo presente y hace depender su realidad misma del grado de participación que tenga en lo verdaderamente real, es decir, de la participación de las cosas sensibles en las ideas correspondientes. En ese horizonte, el mundo inmediato y sus cosas resultan constitutivamente deficientes justamente porque son proyectados contra la plenitud de la Idea. Esa plenitud, siempre ausente, consagra la deficiencia de las cosas. Pero también la tensiona, y hace que el ser imperfecto de las cosas se convierta en una búsqueda permanente de su propio ser. De este modo las cosas ‘desean’, ‘aspiran’ a su Idea, aunque necesariamente fracasen en el intento de aproximarse³³. En el ámbito humano, esta tensión se vuelve consciente y debe ser el motor de la acción. La moral y la política son una activa puesta en obra del movimiento que cumple la realidad en su conjunto, la ‘participación’ de lo sensible en lo eidético. Pero en términos políticos esto supone negar todo valor a la espontaneidad social y comunitaria. El movimiento sólo puede venir ‘de arriba’, mediado por el alma filosófica del gobernante, capaz de conocer el modelo y copiarlo en lo sensible.

El núcleo metafísico de la política platónica está expuesto en los libros VI-VII de *Rep.*, que constituyen a la vez el manifiesto y el programa de estudios ideal de la Academia 34. Toda *areté* tiene un fin, un bien a realizar, que en último término presupone un bien propio del hombre como tal, un bien humano. Esto está en la base de la interrogación socrática por las ‘virtudes’ ético-políticas: la respuesta a la pregunta por la *areté* como tal ha de dar cuenta de lo que la *Apología de Sócrates* llama “la *areté* humana y política” (20b), a la que apuntan temáticamente los diálogos socráticos aún si se preguntan por aspectos parciales. Esto es justamente lo que el texto de *Rep.* se ha propuesto encontrar, pero (504ab, cf. 435d) la aproximación hecha a las virtudes ético-políticas es descalificada como provisoria a pesar de la satisfacción de los interlocutores. El gobernante deberá conocerlas con todo rigor. Pero el conocimiento de ellas no es el “estudio superior”, porque esas virtudes mismas no son lo mayor. El presupuesto platónico básico, del que pende todo su proyecto de recuperación de la Ciudad, es la estructura inteligible de la realidad. El bien humano supremo está basado en el Bien en sí, en el Bien como tal, y su realización pende del conocimiento que de ello tenga el gobernante (cf. 506a). El fundamento de la realidad como tal es a la vez el fundamento del edificio político.

Este fundamento último, que *Rep.* llama el Bien, es por de pronto algo que puede ser conocido, es el objeto del supremo *máthema* (ejercicio cognoscitivo) del filósofo (504e). Por ello mismo el texto no podría pasar a exponerlo sin más: ni los interlocutores de Sócrates ni los lectores están preparados. Más adelante se indicará la larga preparación intelectual y personal que nos pondría a sus puertas. El mismo personaje Sócrates va a insistir en lo imprescindible del conocimiento del Bien pero eludirá una exposición acerca de él, ni siquiera aproximada, como la que se dio de las virtudes³⁵.

Pero la fundamentación de su política obliga a Platón a dar al menos algún esquema o presentación sensible de las líneas mayores de su ontología y su metafísica madura. Tres célebres textos –el Sol, la Línea y la Caverna– constituyen ese dibujo, único en su obra³⁶. Por supuesto, apenas podemos indicar aquí su contenido y los problemas metafísicos que plantean. El Sol traza una suerte de mapa de la realidad e indica la relación de la *psykhé* con sus distintos niveles y con el Bien. La Línea presenta las operaciones mentales con que el alma recorre esos distintos niveles de la realidad. La Caverna, por último, convierte ese recorrido en el drama de la paideia política.

Sócrates, que se ha declarado enfáticamente incapaz de hablar del Bien, ofrece hablar de su vástago, el Sol. A partir de la doctrina de las Ideas se traza una neta división ontológica: las cosas sensibles son vistas pero no pensadas, las ideas pensadas pero no vistas (507bc, cf. *Fedón* 79a). La vista, a diferencia del oído y los otros sentidos, requiere un nexo entre ella y sus objetos: la luz, cuya fuente es el Sol, mencionado como uno de los “dioses en el cielo”. La vista misma es un fluido luminoso, dispensado por el sol y generado en el ojo, el cual resulta “como un sol” entre los órganos de los sentidos. El sol es, en este sentido, causa directa de la vista, y además puede ser visto por ella.

El sol es “hijo” del Bien y su análogo: el ámbito de lo sensible se fundamenta en lo inteligible y lo reproduce a su modo. La *psykhé*, análogo del ojo, puede volverse hacia lo que deviene y tener sólo opinión, así como en lo sensible la vista ve débilmente a la luz de la luna o de una lámpara. Pero cuando mira hacia las ‘cosas’ pensables (*nooúmena*, es decir las ideas), tiene *noús* (captación inmediata de lo pensable). El Bien ocupa en lo pensable el lugar del Sol, y su “luz”, que ilumina las cosas-pensables, consiste en la verdad (*alétheia*) y el ser (*tò ón*): les confiere el ser y las des-oculta en esa luz. Con respecto al alma, el Bien es causa del conocimiento y la verdad, y él mismo cognoscible y visible al ojo del alma. Ahora bien, así como el sol es fuente de la luz, pero no es la luz, el Bien es distinto y superior al conocimiento, el ser y la verdad. El texto pone al sol en los límites ontológicos del devenir (es eterno, y como tal se lo ha llamado ‘dios visible’), y correlativamente el Bien queda en los límites del ser. Más aún, no tiene el ‘ser’ (*ousía*) propio de las ideas, sino que se lo declara ‘más allá del ser’ (*epékeina tês ousías*) en dignidad y potencia. Esto podría ser leído como una plenitud tal que se confunde con lo inefable y la nada, y Platón estaría entreabriendo la puerta peligrosa que da al camino del místico³⁷. Pero no es el caso. El Bien – sobre cuya sublimidad los personajes hacen un comentario anticlimático 38, es cognoscible, es un *máthema*, y como enseña o impone la parábola de la Caverna, debe ser conocido para volver a ordenar esta vida.

El paradigma de la línea y la alegoría de la caverna

Por eso puede trazarse el itinerario que lleva a él, aunque todavía no estemos en condiciones de conocerlo. La Línea es un texto gnoseológico o epistemológico, que indica una trayectoria de actitudes mentales y disciplinas que la *psykhé* recorre a lo largo de su ascenso por la jerarquía ontológica expuesta en el Sol. La Línea no constituye una alegoría, ni siquiera un esquema como el del sol, sino sólo un diagrama, como el que podría trazar Sócrates en la arena con el dedo. Se trata de una línea dividida en dos secciones desiguales, que vuelven a dividirse a su vez en dos según la misma proporción. En cada caso la sección superior y la inferior y más pequeña funcionan respectivamente como original e imagen. La división mayor corresponde a lo visible y lo pensable, los que desde el punto de vista de la actitud mental hacia ellos son lo opinable y lo cognoscible. En la sección inferior de lo visible están las copias o imágenes (*eikónes*) de las cosas sensibles: sombras, reflejos en el agua, etc. A ellas les corresponde, como actitud mental, la *eikasía*, palabra intraducible, que podría ser ‘conjetura’ o ‘imaginación’, en el sentido de conjeturar o imaginarse que algo es así. En correspondencia con los otros textos, hay que suponer que esos reflejos y sombras incluirían además las opiniones morales y políticas tal como circulan en la máxima acriticidad (= sombras de la caverna). El nivel superior de lo visible lo ocupan las cosas sensibles, a las cuales corresponde como actitud mental la *pístis*, ‘creencia’ o ‘fe’, palabras que nosotros reservamos para lo que *no vemos* ni conocemos pero aceptamos; aquí en cambio vale para *lo que vemos*, porque justamente de lo sensible no hay conocimiento. Es la ‘sana creencia’ en las cosas y –puede añadirse– las opiniones correctas, sin fundamentación filosófica, acerca de la moral y la política, tal como llegaría a tenerlas el guardián educado.

El texto sobre la sección de lo pensable es de interpretación compleja, pero es admisible que la sección inferior corresponda a las entidades matemáticas, y la superior a las Ideas. La operación correspondiente a las primeras es el pensamiento discursivo (*diánoia*), y a las segundas el conocimiento intelectual intuitivo (*noûs* o *nóesis*). El pensamiento matemático va desde las hipótesis (= sub-puestos) hacia las conclusiones, ayudándose con imágenes (modelos y diagramas), aunque sepa que no discurre acerca de ellas sino de las realidades inteligibles que representan. La crítica de Platón es que los matemáticos no toman las hipótesis como tales, sino como principios y puntos de partida absolutos por detrás de los cuales no habría nada. Esta falsa fundamentación descalifica al procedimiento matemático como verdadero conocimiento (cf. 533d). En la sección superior, en cambio, la mente, si bien parte de esos supuestos, los reconoce como tales y los usa como apoyo para hacer su camino, a través de las ideas y sin recurrir a imágenes, hacia un ‘principio no-supuesto’: el Bien en su función de fundamento epistemológico último. Habiendo aprehendido este principio incondicionado, puede descenderse de Idea en Idea, fundamentando ahora realmente el conocimiento, inclusive el conocimiento matemático. Este esquema estará a la base del curriculum de estudios del gobernante.

Sigue la celeberrima alegoría en que los ámbitos de lo visible y lo pensable son comparados con el interior y el exterior de una caverna habitada, uno de cuyos moradores es obligado a abandonarla. El enfoque es paidético (514a la refiere explícitamente a ‘nuestra naturaleza’ en relación a su educación o falta de educación) pero también ético-político, y podríamos decir ‘existencial’. El texto presenta la imagen de una caverna en cuyo fondo hay hombres encadenados desde niños de modo que sólo puedan mirar hacia la pared. A cierta distancia y más arriba hay un fuego, y por delante de él circulan hombres que llevan sobre sus cabezas figuras de piedra y madera; un muro oculta a los hombres, y los prisioneros verán las sombras de estas cosas y oirán el eco de las voces, y les parecerá que esto es la realidad. Uno de ellos es soltado y obligado a ascender, operación dolorosa a la que se resiste. Llegado al nivel del fuego, sufrirá por su resplandor y no podría reconocer lo que ve allí ni creer que eso es más real que las sombras del fondo. Peor todavía si se lo hiciera subir por el sendero empinado y difícil que lleva a la salida y se lo expusiera a la luz del sol y a la vista de las cosas: tendría que comenzar mirando sombras y reflejos, luego las cosas mismas, y el cielo nocturno antes de poder, finalmente, mirar al sol. Si lo logra, podrá advertir que el sol es causa de las estaciones y las cosas visibles, y ‘en cierto modo’ también de las que se veían en la caverna. Por supuesto, se sentiría mucho más dichoso que en su encierro, se compadecería de sus antiguos compañeros, y despreciaría la ciencia de distinguir, recordar o predecir sombras y los honores que se reciben por ello, pues hay una ciencia y un prestigio cavernarios. Por último, las dramáticas alternativas del retorno: vuelto a su antiguo lugar no distinguiría nada, sus compañeros se burlarían y supondrían que arriba se ha estropeado la vista, y si tratara de desatarlos y hacerlos subir, lo matarían.

Platón mismo se encarga de interpretar la alegoría. El ámbito de la caverna corresponde a lo visible, y el fuego representa el sol; el exterior a lo pensable, y el sol al Bien. Se hace explícito que las sombras y las figuritas que las proyectan tienen que ver con la justicia ciega de la polis. Pero el movimiento de la alegoría representa a la paideia. El significado del relato es que la *psykhé* tiene en sí la capacidad de aprender y el instrumento para ello, y el movimiento del prisionero es la conversión total de la *psykhé* hacia lo-que-es (*tò ón*) 39. La paideia es el ‘arte’ (*tékhnē*) de esta conversión: no consiste en poner la vista en un ojo ciego (un depósito de conocimientos o habilidades, como supuestamente procedería la sofística), sino

en hacerlo mirar hacia donde debe. Por otra parte, se ponen las condiciones de la política eidética: no pueden gobernar quienes no han hecho el camino hacia arriba, pero quienes lo hacen querrían permanecer allí “como si ya estuvieran en las Islas de los Bienaventurados”. En la Ciudad que se está fundando los mejores serán *obligados* a emprender el camino hacia el Bien, y luego a volver a la caverna y aceptar sus trabajos y recompensas, sin que esto suponga actuar injustamente con ellos. La responsabilidad político-social del filósofo se desprende de su formación por la Ciudad (cf. 520a ss.). Por lo tanto bajarán por turno, y una vez habituados podrán reconocer mejor las imágenes habiendo conocido los modelos. Lo harán de buen grado, aunque preferirían no descender porque conocen un modo de vida mejor que el del poder: el mejor gobernante es el que no quiere serlo.

Una segunda explicitación, “técnica”⁴⁰, de la alegoría de la Caverna, desarrolla el curriculum de estudios del gobernante-académico, esto es, los pasos por los que el alma se convierte desde el devenir hacia lo que realmente es. Para ello sirve la matemática. El curriculum comprende aritmética, geometría, geometría sólida o estereometría (en pañales, apunta Platón, y la polis debería hacerse cargo de ella), astronomía y armonía (que curiosamente no tienen como objeto los astros y los sonidos sino sus relaciones abstractas, de las que la bóveda celeste es una mera copia empírica). Por último se anuncia la dialéctica, ciencia cuyo cometido es ‘dar razón’ (*didónai lógon*) del ‘ser’ (*ousía*) de cada cosa, y que culmina en el conocimiento adecuado de la Idea del Bien.

Los plazos del curriculum pueden consolar a cualquier estudiante contemporáneo. Seleccionados los posibles guardianes (entre otros métodos, por la reacción de los niños llevados a la batalla para que ‘gusten la sangre’), y tras los estudios primarios, tienen dos o tres años de ejercicios gimnásticos en que el cansancio y el sueño no permiten otra cosa, después de los cuales, a los 20, se tiene una visión de conjunto de las enseñanzas recibidas hasta allí y de la conexión entre ellas y la ‘naturaleza del ser’. A los 30 años se produce una segunda selección delicadísima, la de ver si los candidatos tienen capacidad dialéctica, probando si pueden elevarse sin los sentidos y por la sola fuerza de la verdad hasta ‘el ser mismo’ (*autò tò ón*). A la dialéctica se le dedica el doble de tiempo que a la gimnasia, unos cinco años. Luego volverán a la caverna, harán la guerra y las demás ocupaciones de jóvenes y adquirirán experiencia mientras se sigue vigilando su firmeza unos quince años más. Sólo a los 50 los que se destacaron en todos los aspectos llegan a contemplar el Bien, y luego, con ese modelo, se hacen cargo del deber de gobernar por turno, dedicándose la mayor parte del tiempo a la filosofía, y formarán a quienes los sucedan. Estos “perfectos gobernantes y gobernantas” irán al morir a las Islas de los Bienaventurados, tendrán monumentos y sacrificios públicos, y si Apolo lo autoriza serán divinizados. No podemos dejar de notar nuevamente la ironía del pasaje.

El libro VIII retoma el hilo abandonado. Tras la frase enigmática de que todavía podría hablarse de una ciudad y un hombre mejores que los descriptos, se enumeran las formas políticas defectuosas como una serie que decae a partir de la ciudad propuesta, junto con los tipos de hombre que se deducen de la correspondencia entre formas políticas y caracteres. La comparación de estos caracteres, en especial los extremos, permitirá responder la pregunta inicial acerca de la felicidad que son capaces de aportar la justicia y la injusticia.

Platón encuentra en la sofística y en Heródoto la teoría de las formas constitucionales y su valor respectivo, y va a aportar a ella la idea de una degeneración cíclica y regular de las constituciones y regímenes, regida por causas internas. Ese ciclo no debe ser pensado como histórico, sino como el entramado ideal que permite comprender los fenómenos. Por otra parte, hay un ‘descenso’ pero no un ascenso: el sentido del esquema que heredará la teoría política posterior se inscribe en el paradigma de la Edad de Oro, opuesto al paradigma del ‘progreso’ propio del optimismo ilustrado sofístico⁴¹. Pero en el caso de Platón, como vimos, no hay auténtica Edad de Oro. No hay ni un ascenso, al que seguiría el descenso correspondiente, ni un estado inicial perfecto: Platón sabe que tiene que tratar siempre con la materia de la decadencia.

Los regímenes políticos

República describe el ciclo a partir de la *monarquía* o *aristocracia* –el modelo de ciudad propuesto– como el único régimen sano, a partir del cual los restantes son escalones descendentes hacia lo peor: la *timocracia*, régimen de una casta militar; la *oligarquía*, gobierno de los ricos; la *democracia*, dominada por el elemento popular y más pobre, y la *tiranía*. El esquema dinámico en el cual un régimen procede de la descomposición del anterior no es retomado en posteriores aproximaciones a la cuestión: el *Político* presenta una clasificación de las constituciones que cruza los criterios del número, la fortuna y el grado de libertad por un lado, y el grado de legalidad por el otro, lo que resulta en: realza – tiranía; aristocracia – oligarquía; y democracia, con el mismo nombre para la forma legal y la ilegal. En *Leyes* III aparecen la *monarquía* y la *democracia* como formas puras y extremas, representadas por Persia y Atenas, cuya combinación en distintos grados dan lugar a las demás.

Pero en *Rep.* se pone en juego un motor y una lógica de los cambios. Platón ve con lucidez que la decadencia se origina en las *élites*. La ciudad estará a salvo mientras esté protegida del cambio, y todo cambio se origina en una disensión de la clase dirigente. Y sin embargo la alteración originaria de esta ciudad fundada y constituida para durar, pero construida en el

elemento del devenir, se producirá por una fractura en el cálculo de este devenir mismo. En efecto, Platón propone un complejísimo número, nunca totalmente interpretado, para calcular los períodos óptimos de las generaciones humanas. Ahora bien, los gobernantes a cargo de las prácticas eugenésicas calculan los momentos de fertilidad y esterilidad al parecer por métodos relativamente empíricos, y no se nos dice por qué, si Sócrates lo conoce, no les ha enseñado a ellos también el sublime número que rige las generaciones y cuya ignorancia hace que en algún momento nazcan “hijos no favorecidos por la naturaleza ni la fortuna” (546d) 42.

Los gobernantes de generaciones menos perfectas comenzarán subordinando la música a la gimnasia. La timocracia (*timé* = honor), primera forma imperfecta, corresponde a los regímenes ‘dorios’ de Esparta y Creta. Es un régimen con predominio de las características militares, pero el virus del afán de poseer, siempre latente, comienza su trabajo. Las clases superiores, aunque con una tendencia a mantenerse ‘virtuosas’, se repartirán tierras y casas y ‘protegerán’ a los otros elementos convirtiéndolos en esclavos. Los gobernantes militares anticipan ya al oligarca por su escondido amor al oro, que acumularán en secreto. El retrato del hombre correspondiente reproduce más o menos estos rasgos. Pero como se trata de tipos humanos que pueden darse en cualquier contexto político, Platón cuenta en cada caso su génesis individual en contextos cotidianos donde intervienen el desinterés del padre por la actividad pública, el resentimiento de la madre que se siente postergada, la influencia de sirvientes y vecinos, etc. Toda esta sección sobre la decadencia de los regímenes, y en especial el tratamiento de los caracteres correspondientes, son de una riqueza literaria, una capacidad de observación humana, social y política y un humor que, por supuesto, hay que encontrar en la lectura directa.

La ciudad timocrática se convierte en oligárquica cuando el afán de riquezas se sobrepone a la virtud guerrera. En la *politeia* oligárquica, basada en el censo, los pobres no participan en el poder. El cargo de piloto en la nave del estado se ofrece al más rico, con las consecuencias del caso. El segundo y gravísimo defecto es que no es una ciudad sino dos, la de los pobres y la de los ricos, cohabitando en mutua conspiración. El dilema de los dirigentes es que tendrán que armar a la plebe o bien armarse ellos mismos, ricos gordos y avaros. Desparece la división del trabajo y todo se vuelve alienable. El rico disipador, comparado a un zángano, llega a convertirse en lo peor: el ciudadano indigente. Algunos de los zánganos tienen aguijón, y son los que en la miseria se convierten en delincuentes. Estos zánganos, a diferencia del pueblo trabajador, se convertirán en una categoría política importante como catalizadores de las próximas revoluciones. El hombre correspondiente, hijo de un padre timocrático arruinado que en vez de honores recibe persecuciones, cambia el orgullo por la codicia; es ignorante, no gasta en obtener honores pero sí gasta impunemente lo ajeno si puede, aunque no carece de algunos buenos deseos y en general parecerá más decente de lo que es.

En un régimen donde la calificación la da la riqueza, se intentará acrecentar ésta y concentrarla en lo posible mediante la usura. Se genera así una masa de indigentes, deudores, resentidos y conspiradores que no deja de multiplicarse permanentemente. Los jóvenes ricos, ablandados de cuerpo y espíritu, se vuelven indolentes y débiles para resistir el placer y el dolor. Un pasaje memorable describe al pobre, flaco y curtido, que se encuentra en ocasiones de riesgo junto al rico gordo, pálido y fatigado, y que reunido con los suyos, se dicen entre sí “estos hombres son nuestros” (556cd). La chispa se enciende fácilmente con o sin ayuda de otras ciudades y los pobres victoriosos matan o destierran a los ricos, o comparten con algunos el poder, cuyo modo normal de ejercicio será el sorteo. Los principios de este modo de gobierno son la libertad de acción y expresión, y la licencia para elegir cualquier género de vida. La descripción de la democracia y el hombre democrático es especialmente brillante. Es una constitución “abigarrada”, como los mantos que les gustan a las mujeres y los niños. En ella conviven todas las formas y modelos de gobierno. Puede uno dedicarse o no a la cosa pública, a la paz o a la guerra, cuando se le antoje y aun en contra de los demás. Los condenados andan libres. La única condición para los cargos es declararse amigo del pueblo: es la igualdad “tanto para los iguales como para los desiguales”, la *isonomía* opuesta a la *eunomía* aristocrática (igualdad entre los de mérito proporcionado). El joven oligárquico, bajo la influencia paterna, tiene que atenerse, más por avaricia que por otra cosa, a la satisfacción de los deseos necesarios, hasta que se transforma –por un proceso que es largamente narrado, catalizado por los ‘zánganos’- en democrático, donde toda clase de deseos y pasiones, necesarios e innecesarios, buenos y malos, requieren ser satisfechos. De hecho son puestos en pie de igualdad y se trata de satisfacerlos a todos. La descripción magistral de esta isonomía interior se acerca casi a lo que llamaríamos una fragmentada personalidad postmoderna (561cd).

La tiranía proviene de la democracia por la misma exigencia de libertad sin límites, que borra toda jerarquía no sólo entre gobernantes y gobernados, viejos y jóvenes, esclavos, mujeres, etc., sino hasta con los animales. Los ‘zánganos’ son nuevamente responsables de que los ricos acorralados terminen defendiéndose, con lo cual se suscita el caudillo del pueblo, con las consecuencias que son de imaginar, y que terminan dándole el poder absoluto. El tirano primero se hace agradable, pero necesariamente será llevado a suprimir a los mejores, fortificar su guardia y rodearse de esclavos liberados, y por último someterá totalmente al pueblo, a quien convierte en esclavo de esclavos.

La génesis del hombre tiránico, al comienzo del libro IX, da lugar a otra de las páginas memorables de Platón. Los deseos, necesarios e innecesarios, han jugado hasta aquí papeles importantes, pero el hombre tiránico, el peor de los

hombres, nos introduce a un estrato más inquietante y más profundo: con él se reconoce la originariedad e irreductibilidad de la raíz deseante y ‘somática’, al detectarse deseos innecesarios e ilegítimos pero innatos. En una célebre anticipación freudiana, éstos aparecen, cuando los estratos ínfimos del alma están exasperado por el vino o la comida, para satisfacerse en el sueño, donde el alma “...no titubea en intentar en su imaginación acostarse con su madre, así como con cualquier otro de los hombres, dioses o fieras, o cometer el crimen que sea, o en no abstenerse de ningún alimento” (571cd). Por supuesto, Platón no es Freud, y se supone que el elemento racional podría regular aún el sueño y utilizarlo en su propia búsqueda de la verdad. Pero queda sentado que estos deseos “terribles, salvajes, fuera de toda norma” (572b) están presentes aún en los hombres más moderados.

Este aspecto nocturno de lo instintivo define la tiranía. El hijo del hombre democrático es arrastrado como su padre por las compañías libertinas, pero con menos defensas, éstas logran implantar en él a Eros (un *éros*, un amor particular), al cual todos los deseos sirven y alimentan. La naturaleza tiránica de Eros, acompañada de furor y locura, hace al hombre enamorado, borracho, demente. La disipación conduce a toda clase de delitos. Los hombres tiránicos, en minoría, se convertirán en mercenarios o rateros. Si predominan harán tirano al más tiránico de ellos, que someterá y castigará a su ‘matria’, y hará real el carácter más perverso al realizar en la vigilia lo que sólo aparecía en los sueños. El largo teorema llega a su conclusión, y el hombre más infeliz no será sólo el de alma tiránica, sino el que efectivamente ejerce la tiranía. La estremecedora comparación con un amo de numerosos esclavos, llevado con su familia y sus siervos a un desierto donde nada lo protege de éstos, marca la condición de extrema esclavitud del tirano. La resolución de la disputa es fácil. Pero se añaden aún dos ‘demostraciones’ más. La segunda muestra que el filósofo puede experimentar y poner en el orden correspondiente desde el punto de vista de lo agradable, su propio placer, y los del ambicioso y codicioso. La tercera demostración, mediante un complejo análisis del placer, el dolor y el estado intermedio, muestra que el placer del sabio es el único puro. De hecho, el placer del hombre ‘monárquico’ con respecto al del ‘tiránico’ puede computarse, y resulta ser ¡729 veces más agradable!

La argumentación se cierra con una representación plástica del hombre y las partes de su alma mediante la combinación de un monstruo multiforme y cambiante, un león y un hombre cada vez más pequeños encerrados en un hombre mayor. La reiteración de su jerarquía y la función de la justicia sirven para sacar algunas de las consecuencias más reaccionarias: la ‘demostración’ de la inferioridad natural del trabajador manual y la conveniencia para ellos mismos de convertirse en esclavos del “hombre mejor y que tiene en sí mismo lo divino rector” (590cd).

El final del libro es *uno* de los cierres posibles del diálogo. El sabio cuyas virtudes se han cantado y que tiende en todo al perfeccionamiento de su alma se ocupará de los asuntos de ‘la ciudad de sí mismo’ pero no en los de su patria, a menos que se le presente un azar divino. La ciudad que hemos fundado está en las palabras, pero posiblemente en ninguna tierra. Tal vez haya un modelo en el cielo para quien quiere mirar y mirándolo quiera gobernarse (= fundarse o refundarse, *katoikizein*) a sí mismo. Poco importa que no exista o que exista algún día, este sabio sólo querría actuar en una ciudad así.

El libro X reitera, desde la altura ganada con la teoría del alma tripartita y la ontología de VI-VII, la cuestión de la poesía, capital para Platón. Por último se pasa a la afirmación de la inmortalidad del alma con un argumento según el cual cada cosa sólo puede ser destruida por su mal ‘natural’. Los vicios son el mal natural del alma -como la enfermedad de los cuerpos- y sin embargo no la destruyen. Si el alma no fuera inmortal, la injusticia la mataría. El argumento está en función del contenido del diálogo. La inmortalidad ha sido temáticamente tratada, con demostraciones diferentes, en *Fedón*, texto que vale la pena tener a la vista como punto de comparación. A diferencia de Sócrates, por lo menos del Sócrates de *Apología* (40c ss.), Platón parece creer en la vida del alma tras la muerte, aunque, como lo muestra el mismo *Fedón*, su demostración en sentido estricto es muy problemática. Casi podría decirse que es por un lado una apuesta a la realización, ‘allá’, del sentido que ‘aquí’ no se realiza, y por otro una exigencia moral, en un sentido distinto del kantiano, como lugar de mejoramiento o, en el límite, de castigo. Coherentemente, su mejor modo de exposición son los grandes mitos escatológicos que cierran varios diálogos (*Gorgias*, *Fedón*, *Rep.*, y en otro sentido el mito del *Fedro*). En *Rep.* el mito cierra el tema central de la felicidad respectiva del justo y el injusto. Contra lo argumentado al principio, los hombres y sobre todo los dioses honran a uno y castigan al otro, pero esto no es nada en comparación con lo que les espera tras la muerte. El panfilio Er, hijo de Armenio, reenviado a la vida doce días después de su muerte en batalla, narra lo que vio en ese lapso. Sin entrar en detalles (el mito incluye un complejo modelo cosmológico), las almas son premiadas en el cielo o castigadas en el interior de la tierra diez veces el lapso de una vida, esto es, mil años, por cada crimen o acción meritoria, salvo los malvados incurables, en su mayoría tiranos, que son arrojados para siempre al Tártaro. Al cabo de sus viajes, estas almas escogen el tipo de vida que van a llevar en su reencarnación entre una enorme gama de modelos que incluye toda clase de vidas humanas y animales. La elección, que luego es confirmada por las Parcas y la Necesidad, es de la entera responsabilidad del alma, y allí está el beneficio de la ciencia que pudo haber aprendido en la vida anterior para distinguir la felicidad falsa y verdadera. El mito, como el diálogo mismo, contrasta en este respecto con *Fedón* y demuestra que Platón no puede reducirse a un esquema lineal: en aquel diálogo la sabiduría sólo se obtenía tras la muerte. En *Rep.* se logra en esta vida y es base para la acción. Del mismo modo, el mito del *Fed.* está orientado hacia la vida en la muerte, y el de *Rep.* hacia la elección de una nueva vida.

El problema de la decadencia política

Es usual referirse a la ciudad de *Rep.* como la ‘idea’ de polis. El mismo Platón la propone como un modelo. Lo que no suele verse es su carácter de *proceso*. Si provisoriamente lo aceptamos, nos vemos remitidos a la opinión de que en el transcurso griego, y sobre todo en Platón, todo proceso humano es decadencia, caída desde la Edad de Oro. La Edad de Oro aparece definida, en el mito, por la satisfacción inmediata de las necesidades. En *Rep.* esto, que en último término remitiría a la animalidad, ni siquiera se plantea. Los datos del problema son la satisfacción no inmediata de las necesidades biológicas, la necesidad del trabajo y el egoísmo. Pero ese egoísmo individualista básico, contenido dentro de límites ‘naturales’, da la inocente sobriedad de la Ciudad de los Cerdos, basada en el principio de la satisfacción de las necesidades económicas mínimas. Ésta es una comunidad simple, vegetariana, pacífica, desarmada, sin gobierno. La limitación de los deseos a la satisfacción de las necesidades elementales no permite ningún desarrollo ulterior ni permite responder a la cuestión de la justicia. Hay que levantar estos límites y suplantarla por la versión afiebrada de la ciudad gástrica que llamaríamos “Siracusa”, pensando que allí Platón habrá conocido el esplendor del banquete (*Carta VII 326b*), pero que para no confundir con este teatro de operaciones políticas reales llamaremos “Síbaris”. Este *segundo modelo* no se hace derivar del primero y da la impresión de un corte y un salto, pero en realidad no es sino su modificación, como exacerbación del lujo y lo inútil, en el mismo terreno de satisfacción de necesidades sensibles y sensuales. El egoísmo toma la forma del hedonismo, con la expansión de los deseos y de las posesiones en orden a su satisfacción: el sibarita, decíamos, se propone gozar, no acumular. La hinchazón consiguiente lleva a la necesidad de conquista y defensa, y por principio de división del trabajo, al ejército profesional. Síbaris es una comunidad compleja y refinada, con sus necesidades exacerbadas, militarizada aunque no esencialmente guerrera. No se habla de su gobierno, pero por lógica debería tener al frente una oligarquía de productores de bienes exportables y de comerciantes: Síbaris sería en realidad Venecia. Este modelo, perfectamente viable y empírico, es el de la ciudad de ricos mercaderes que se hacen defender por mercenarios o ejércitos propios a sueldo.

Pero con la aparición del ejército profesional se comienza a producir un proceso a contrapelo. Advirtamos el pasaje efectuado: Síbaris requirió un ejército. El soldado se desarrolló no *del* glotón, sino *por y para* el glotón, para servir a sus necesidades, pero se negó a ello, y pudo hacerlo tal vez porque Síbaris *no es* Venecia, no es una dura oligarquía que ejerce el poder desde lo económico, sino una ciudad de gozadores. Establecido el ejército, éste adopta un *éthos* militar estricto, se convierte en centro de la comunidad y la somete a una purga. Los guardianes mismos, por supuesto, están sometidos a un régimen rigurosamente ascético, que el texto, tácitamente, hace repercutir en los productores. Síbaris ha servido sólo como pasaje de la Ciudad de los Cerdos a la Ciudad de los Perros. El primer esbozo (libros II–V) de la supuesta ciudad ideal corresponde a esta ciudad de soldados trazada sobre el modelo espartano, centrada en su propia disciplina. Los gobernantes mismos comienzan siendo meros jefes.

Pero si el ejército ya no está al servicio de Síbaris, ¿cuál es su objetivo? Por supuesto, la purga no habrá sido tan drástica como para volver a la Ciudad de los Cerdos y hacerlo inútil. Y si la clase dirigente ya no tiene que satisfacer deseos innecesarios, su militarización se justifica sólo frente a la presión de masas internas esclavizadas⁴³. Seguramente la Ciudad de los Perros hubiera evolucionado hacia este modelo –Esparta–, porque la originaria tendencia egoísta sigue tan vigente como al principio. Pero el *éthos* militar no ha sido adoptado sino impuesto, así sea mediante el modo no violento de la educación, y la purga de los elementos suntuarios es una consecuencia. La verdadera purga es la de las tendencias egoístas. El ejército, que es deducido de Síbaris, sufre, una vez establecido, una reorientación cuyo sentido y origen sólo se verá cuando los gobernantes sean caracterizados plenamente como filósofos.

El diálogo desarrolla un constante ejercicio de escamoteo en cuanto a la índole del proyecto. La Ciudad de los Perros, tal como es expuesta en el esbozo al parecer completo de II–V, es una organización militar sin objetivo, lógica y sociológicamente incoherente. Esto es así mientras la miremos como un dibujo estático. En realidad es un momento de un proceso de giro, de un movimiento hacia arriba que cumple a la inversa los pasos de la decadencia de la ciudad: Síbaris es una oligarquía que es salvada de ella misma por una timocracia, la cual a su vez no llega a constituirse porque esalzada por el gobierno filosófico. Cada paso corrige el anterior, y el giro es una refundación permanente. En un primer momento se propone sólo observar teóricamente, aunque en realidad se trata de una construcción sumamente artificial, el nacimiento de una ciudad, y el único elemento que se introduce explícitamente es el principio de la división del trabajo. Pero a partir de la introducción de los guardianes, Sócrates y los interlocutores comienzan a actuar abiertamente como fundadores y legisladores, y esto se acentuará a medida que avance el diálogo. También se irá acentuando la dificultad, si no imposibilidad, de la realización práctica de lo propuesto. La ciudad gástrica se da por sí sola. Pero ya la Ciudad de los Perros debe ser impuesta desde arriba. Y la verdad de todas ellas será la Ciudad de los Filósofos.

El estamento productivo

Algunas cuestiones importantes como trabajo, propiedad privada, familia, están ligadas al destino de los productores, sobre los que, como vimos, el texto calla en gran medida. Pero el silencio del diálogo no es tan total como para no dejar pasar indicaciones sugestivas. Hay que suponer que en el salto entre la Ciudad de los Cerdos con sus sencillos campesinos, y Sibarís, ha surgido una clase poseedora ociosa, y que la producción está a cargo no de los refinados gozadores sino de quienes los sirven. En la Ciudad de los Perros esta clase ociosa, por lógica, no podría subsistir. Pero hay una indicación positiva: en 421d-422a se dice que los guardianes deben impedir en los productores tanto la pobreza como la riqueza, fuentes de haraganería, resentimientos y desorden político. Los productores, pues, son mantenidos dentro de ciertos límites modestos. La mención de la riqueza indica que las condiciones de posibilidad de Sibarís no se habrían suprimido, sino solamente que se las contiene para que no se desarrollen. La última indicación corresponde al nivel de la Ciudad de los Filósofos: la inferioridad natural de los trabajadores manuales hace conveniente para ellos mismos obedecer como esclavos al ‘hombre mejor en quien rige la parte divina’. La expresión, que anticipa los célebres desarrollos de la *Política* aristotélica, alude a una esclavitud ontológica, y no debe ser tomada literalmente: la esclavitud efectiva de los productores, como en Esparta, sólo se da con el pasaje al régimen timocrático (547bc), pero vale como indicación de que, con cada paso ascendente que da el modelo de ciudad, esta clase es corrida correlativamente un grado más abajo.

La clase productora es el ámbito de la propiedad y la familia, pero parece que no vale la pena regularlas, o por lo menos informarnos de ello. La especificidad de la función guerrera, con exclusión de la económica (de posesión, producción o administración) funciona como la garantía buscada de que la fuerza no se volverá hacia el interior de la polis. Se produce así un divorcio estricto del poder económico y el poder político. “Manteniendo a la mayoría de los habitantes fuera de la política, el área de la ciudadanía plena, la polis [de Platón] les dio permiso para ser irresponsables, no les ofreció otra ocupación que la actividad económica autoincrementada (self-promoting), y los liberó de todo fin u obligación moral, aun en aquellos asuntos que podrían manejar”(44). Y efectivamente es así. La parte apetitiva no puede controlarse por sí misma. La actividad productiva tiende a incrementarse porque depende de los deseos, que no tienen límite, y no puede ser moralizada. Sólo se pone un límite a su desborde.

Ligado a esto está la debatida cuestión de la existencia de esclavos en *Rep.*, usualmente deducida de la exhortación a no esclavizar a los griegos vencidos, en cuyo caso los bárbaros sí lo serían. Sin embargo esto puede ser un mensaje para los contemporáneos que no encaja en el esquema. ¿De quién dependerían los esclavos, de los guardianes para tareas no productivas, o de los productores? ¿Tendrían éstos la fuerza y la inteligencia necesarias para hacerlos servir? En *Leyes*, de una manera posiblemente más coherente, no hay ciudadanos productores, y todo el ámbito del trabajo queda en manos de hilotas en el campo y de metecos en los oficios urbanos.

Otro silencio importante afecta a la coerción. El ejercicio de la fuerza aparece siempre como guerra externa. La guerra interior es injusticia, desajuste del espacio político o del espacio psicológico, y en la Ciudad de los Filósofos su remedio no puede ser violento. Todas las pautas de manutención del orden –la división del trabajo, las virtudes de la templanza y la justicia- implican aceptar la sabiduría del que sabe, y se realizan mediante la educación o la persuasión. Pero en lo apenas dicho asoma permanentemente la fragilidad de este orden. Los productores son por definición contenidos por los guardianes dentro de las líneas del gobierno, y el recién citado 421d-422a indica claramente una coerción externa. Podría haber sediciones (previstas en 414b, 415d-e), de los trabajadores, pero sobre todo de los guardianes mismos. Mal que le pese a Sócrates, éstos tienen que ser vigilados, y hay que insistir en la felicidad que les procura su género de vida y en la unidad de sentimiento como el mayor bien ante el peligro siempre latente de que “una concepción infantil” de la dicha los llevara a apoderarse de todo (466c; cf. 416a ss.). Hasta la cuasi divina clase de los filósofos podrían ser obligada a gobernar “por la persuasión o por la fuerza”.

La ciudad como idea

¿Podría ser, como se dice, la Idea de Ciudad este modelo que comienza como una ciudad enferma y se va corrigiendo penosamente? La ciudad (Kallípolis, 527c2) es en rigor un modelo, un *parádeigma* que combina, de manera no clara, elementos descriptivos, valorativos y normativos, en cuyo carácter verbal se insiste (472d cit.), y no va en desmedro suyo el que no pueda realizarse en la práctica: la *léxis* se acerca más a la verdad que la *práxis*. De acuerdo a esto (592a), la ciudad que se ha fundado-construido yace en los *lógoi*, aunque no existiría en ninguna tierra. Pero inmediatamente (592b) se manda el paradigma al cielo, aquí en neto contraste con la tierra precedente. Es lo que usualmente se interpreta como ‘Idea de Ciudad’ 45. Y sin embargo, el ‘cielo’ (*ouranós*) no designa lo ‘ideal’, sino que forma parte del mundo sensible (cf. *Pol.* 269d), más aún, en general designa el conjunto del mundo sensible⁴⁶. No es obvio, pues, que tierra-cielo jueguen en el pasaje como metáfora de sensible-inteligible. Podría aludirse simplemente a una distancia muy grande. La contraposición tierra-cielo tiene de cualquier modo algún sentido.

Pero no se trataría de la idea de polis, simplemente porque no habría tal idea, así como no hay una idea del ‘alma’. En los diálogos ‘socráticos’, *psykhé* es un sí mismo no cósmico, centro de comprensión intelectual y de decisión ética responsable. En *Fedón*, tal vez por influencia de los pitagóricos italianos, el ‘alma’, que sigue siendo el lugar de acceso a la verdad, es ‘algo’ cuya inmortalidad se intenta probar, pero:

a. no es una cosa sensible;

b. no es una Idea. Es *afín* a las Ideas justamente por no ser sensible, pero no es una idea sino el lugar subjetivo que las conoce, y se vuelve más afín a ellas cuanto más las conoce (*Fedón* 79cd, cf. en *Rep.* 490a-b). Ese conocimiento, en que consiste el giro, se llama “filosofía”. En *Fed.* se cumple como *sophía* después de la muerte. En *Rep.*, la conversión se cumple en esta vida y revierte sobre ella. Esta actividad que hace el alma *en sí misma* y a la vista de las ideas es exactamente lo que el final del libro IX da como la realización *personal* del modelo político celeste. La ‘ciudad’ puede ser, y es, el ‘alma’, la ‘ciudad interior’, en cuya ‘política’ se ocupará el filósofo, en primer lugar, porque en las condiciones dadas es el único campo que tiene abierto. Pero también porque para ordenar la polis tiene que ordenarse a sí mismo. La política es ética, pero la ética es política: si suponemos un gobernante-filósofo, el trabajo que haga consigo mismo llevará tras de sí a la polis.

Corremos el riesgo de no advertir que el modelo no es el plano de una suerte de ‘cosa-Ciudad’, sino las pautas de una actividad, la de ordenar las partes del alma y de la polis en su modo correcto. Vista así, la polis misma no es una instancia objetiva o un dato externo (‘la sociedad’). Es, en cierto modo, una dimensión del alma. Es, como el alma individual, y como condición de posibilidad de la realización de esa alma, el lugar de reorientación del hombre en el seno de la realidad. Y la dirección verdadera es hacia lo ‘eterno’. *Psykhé* y *pólis* no son ‘algo’ con su aspecto (*idéa, eidos*) propio como el caballo o la justicia, sino el movimiento de apropiarse de la verdad, revelarla y realizarla en la vida individual o colectiva.

El momento inicial de ese movimiento se confunde con la misma facticidad de la vida humana. Es lo que el texto del *Fedón* llama *sôma*, que no es el ‘cuerpo’, sino la apertura sensible al mundo, ontológicamente orientada hacia el devenir. El *sôma* es un dato básico. Por ello no hay edad de oro. El punto de partida es siempre la cadencia: nacemos en la caverna. La filosofía y la política de Platón intentan recuperar un sentido en y desde esa facticidad. Los nombres propios del impulso de giro en Platón son *éros* y *philo-sophía*. En ese plano aparece el gobernante: lugar de palanca y giro en la tensión que constituye a la realidad, lugar en que se decide su orientación hacia uno de los dos polos de esa tensión. Frente a los gobernantes somáticos, el gobernante filósofo. Pero no puede olvidarse que el ámbito de la política es siempre el interior de la caverna: el *sôma*, el devenir, son su elemento irrebable.

¿Por qué habríamos de abandonar el cómodo ámbito somático? El movimiento de conversión por el cual giran la realidad y el alma procede siempre de ‘arriba’ y nunca se anuncia en forma explícita, sino como la urgencia oscura de eros, que con la tracción de una fuerza ciega que luego se revelará logos claro nos arrastra hacia el estrato ontológica y moralmente superior. ¿‘Quién’ es el que saca, haciéndole tanta violencia, al prisionero de la caverna? La dirección desde la cual procede y hacia la cual se dirige la reorientación es llamada a veces por Platón, en forma mítica, como “el dios”. “El dios” es el que preserva al filósofo en los regímenes actuales: 492a, 493a. Compárese, en 499c, la ‘inspiración divina’ por la que un príncipe aceptaría la filosofía platónica. Esto parece un *deus ex machina*, pero tal vez es algo más: en el fondo de esa realidad en devenir donde ocurre el permanente borramiento del sentido, la verdad sigue actuando. Pero actuando como una potencia, como actuaría un dios, y no meramente con la calma impassibilidad de un estrato ontológico fundante. El ‘dios’ es el nombre mítico para el plano superior de la realidad, que es el que originariamente actúa y pone en movimiento al alma y a la realidad total 47. Como Apolo llamando a Sócrates, puede irrumpir para hacer aparecer en un salto al filósofo y al político. Pero el ‘dios’ no es ‘nadie’. Es la realidad misma, o la fuerza que en su interior tiende hacia la reafirmación. El hombre Platón no se cansó de apostar a ese entresijo, a esa ranura divina. Pero sólo llegó a nombrarla de esta forma indirecta. El gran teórico de la decadencia política no hizo una teoría del cambio político en sentido ascendente. Y sin embargo el conjunto de *República*, el movimiento de constitución del modelo, constituye ese ascenso, aunque penoso y fragmentado. Hasta podríamos pensar que la *República* no propone, en el fondo, ningún modelo, sino un dispositivo, una serie de estrategias a veces híbridas e impuras para recuperar de algún modo y por algún tiempo lo que decae.

Política, ética y episteme

Esta afirmación puede parecer no sólo extremada sino insostenible frente al impresionante andamiaje de las Ideas. Hay un rey-filósofo porque la política platónica supone la trama racional e inteligible de lo real y se funda en el conocimiento de ella. ¿Pero cuál es esta trama y el contenido de esta política? Abandonada la ciudad de cerdos, purificada la ciudad febriculosa por la represión y autorepresión de los guardianes, ¿qué programa van a desarrollar los filósofos? ¿O es eso todo, una suerte de Esparta, habría que ver si menos estúpida, con hilotas conformes y gobernantes geómetras y dialécticos? De

hecho, la introducción de los gobernantes filósofos no aporta ningún elemento nuevo al programa aparte de su propia producción.

El bien humano, la dirección unitaria de las distintas capacidades y actividades en la Ciudad en vistas del fin de la vida, es un bien político, y el hombre político conoce este fin para el cual los demás fines son medios. Ésta es una de las lecciones del *Político*. Pero quitados los fines sensibles (placer, riqueza, poder...), el bien parece quedar vacío. No es tampoco un bien sobrenatural como el de las religiones. ¿Qué es lo que realiza la ciudad platónica, sino las condiciones de su propia permanencia en el seno de un devenir que, sabemos, terminará por devorarla? ¿Qué hacen las clases o estamentos de la ciudad aristocrática, sino cumplir con sus funciones por el hecho formal de hacerlo? Los productores producen riquezas y comercio, pero vigilados por los guardianes para que la polis no se convierta como tal en productora de riqueza. Los guardianes vigilan y defienden la ciudad de amenazas exteriores e interiores, pero vigilados por los gobernantes para que la conquista o el poder no se conviertan en la actividad propia de la ciudad. Los gobernantes, fundamentalmente, filosofan. ¿Puede decirse que el objetivo de la Ciudad es la producción u obtención de sabiduría? En un sentido importante, sí. Pero siendo una sabiduría que debe revertir sobre la ciudad, sus efectos políticos se limitan a proveer para que nadie exceda los límites de sus funciones. La mejor ciudad posible se tiene como finalidad a sí misma, al funcionamiento armónico de sus partes, y se agota en la inmanencia. Los fines sensibles valen como disvalores y tal vez como tentaciones, y no hay otros que los substituyan. La felicidad consiste en atenerse a una ‘justicia’ en la cual todo tiende a girar sobre sí, cerrándose y cumpliéndose sin dejar residuos. Pero en cuanto nos proponemos un objetivo para la polis, más allá de su vida misma, surge la ‘degeneración’.

Esta impresión puede ser un problema de nuestro ángulo histórico de lectura. El Bien no es la realización de algo externo, la obtención de un producto ni un premio divino. Es la realización de sí como un fin en sí mismo, del hombre en el seno de la comunidad y de la comunidad misma. Esto no es fácil de concebir teniendo por detrás la visión cristiana del mundo, donde los medios, especialmente la riqueza y el poder, son medios para un fin *exterior* (sobrenatural), y la perspectiva moderna, disolución de la cristiana, en la cual los medios se independizan como fines y generan sistemas autónomos (la economía y la política, pero también, por ej., el arte), sin que se proponga un fin último que los unifique. Este bien político estaba naturalmente dado para el mundo griego clásico, donde la plenitud del ‘hombre’, que por supuesto se recorta contra la exclusión de esclavos, mujeres, bárbaros, es vivida inmediatamente a través de palabras como ‘autonomía’, ‘autarquía’ y ‘libertad’, que sólo tienen sentido en la dimensión de la ciudad. El *polites* griego no requiere un fin exterior ni se disuelve en fines particulares⁴⁸. Se entiende, en un horizonte anterior a toda especulación filosófica, que el bien humano se manifiesta en la ciudad que se pone a sí misma. La *filosofía* de *Rep.* tiene que hacer explícitas las bases de esta concepción pre-filosófica, porque sale al encuentro de lo que ya es su crisis.

El Bien, presentado como una de las palabras últimas de la metafísica platónica, debe ser leído desde ella⁴⁹. El Bien no está vacío, sino que tiene justamente un contenido metafísico. Como ‘idea de las ideas’, como ‘ser’, tiene los caracteres del ser platónico: unidad, determinación, identidad, permanencia en la identidad. Una figuración de esto adecuada a la comprensión no filosófica de los guardianes se perfilaba en la concepción de los dioses impuesta a los poetas en el libro II, donde la multiplicidad, la apariencia, el cambio, quedaban excluidos. Es explícito que el modelo reproduce en sí esas notas. Todo el proyecto tiene como finalidad la unidad y la permanencia de la ciudad. El problema es si se pone en juego en esta propuesta algo más que una política ‘formal’, que se propone sólo realizar las condiciones de la permanencia. ¿Es el Bien políticamente vacío, en el sentido de que no hay una efectiva traducción política de su contenido metafísico?

La respuesta es compleja. El texto de *Rep.* subraya la base metafísica de la política y deja deliberadamente en blanco muchos campos que quedan librados a la sabiduría de los legisladores o gobernantes, pero de los que *Leyes* se ocupará con muchísimo detalle, hasta la organización de la vida cotidiana. Por otra parte, es evidente que el Platón que llega hasta el fundamento tiene luego dificultades en volver a la caverna, no sólo en la práctica siciliana, sino en la teoría. Por supuesto, la noción usual de que Platón, frente a una realidad insalvable, propone un modelo ‘ideal’ conscientemente inalcanzable, es falsa. También lo es la imagen de un Platón conservador que querría volver a algún momento del pasado, real o supuesto, por encima de la tradición democrática de Atenas. No se puede tener confianza en lo dado, porque está ontológicamente depreciado –el mundo abigarrado y apariencial de la democracia y la sofística, pero también las normas tradicionales que no sirvieron de contención a la crisis y la Esparta idealizada pero no tanto como para ignorar su secreta carcoma. Y sin embargo la vocación de Platón se volcaba hacia este devenir intrínsecamente imperfecto y cadente. Se busca el fundamento en un plano superior para volver aquí haciendo pie firme. Que el andamiaje esté destinado a impedir los cambios es una verdad a medias. También, y quizás especialmente, está destinado a promoverlos: el devenir tiene que ser salvado y recuperado permanentemente.

La política platónica no ignora la realidad empírica ni se propone destruirla, sino que quiere asumirla, sólo que para ponerla en contra de ella misma. Lo decisivo del proyecto metafísico es la posición de un lugar fundante ‘por encima’ de lo dado. Los ámbitos de la realidad – *physis*, *pólis* – que se habían presentado al pensamiento –los presocráticos, los sofistas, los

trágicos- con toda su densidad ontológica y preñados de movimiento, diferencias y contradicciones, ya no dan cuenta de sí y tienen que ser sostenidos desde otro lugar. Platón sabe perfectamente que no hay otro lugar para la política que la polis empírica, pero le niega toda creatividad genuina. Su espontaneidad se convierte en el crecimiento de la multiplicidad y la apariencia. Ésta es la pesada herencia del platonismo (esto es, de la metafísica), que descalifica de entrada cualquier posibilidad de que lo dado pueda jugar desde sí, y le impone ser moldeado desde otro lado. La verdad tiene que ser encontrada en un lugar ‘más arriba’ y desde allí debe ser organizado lo inmediato. No importa la propuesta política concreta, el verdadero contenido es el establecimiento de estos planos. Con ellos se establece un horizonte ‘autoritario’ o ‘totalitario’ que pretende disolver toda particularidad y toda finitud positiva colectiva o individual. Dentro de ese horizonte no puede haber juegos de amor y lucha, ni crecimiento orgánico, ni deliberación y elección de fines finitos y múltiples, ni atención a la oportunidad (al *kairós*, clave de la política sofística). El dios, y no el hombre, es la medida de todas las cosas (*Leyes* 716c). Por supuesto, lo dado, lo sensible, lo empírico, el cuerpo, la ciudad de los hombres, es un dato primario e imposible de suprimir, y Platón lo sabe. Hemos visto cómo el modelo no es una esplendorosa manifestación inicial de la justicia, sino que se va gestando como una salida de la caverna, en la cual sin embargo los pasos precedentes no son superados sino solamente escamoteados. Por eso, el resultado lleva la marca de ellos. Es lo que los lectores democráticos o liberales denuncian (mitos, mentiras, recursos autoritarios) sin ver su necesidad en cualquier esquema que derive la vida de un fundamento. A lo largo de todos estos siglos Occidente no ha hecho sino llenar de distintos modos ese lugar del fundamento. Fue ocupado por figuras teológicas, pero también por la razón y la ciencia, las revoluciones y la misma ‘libertad’. Hay que preguntarse si efectivamente hoy ese esquema está en crisis.

La reflexión política en algunos diálogos platónicos

Después de *Rep.*, Platón no cesa de replantearse el tema político. Uno de esos intentos está en el *Timeo* y su secuela, el inconcluso *Critias*. La ciudad de *Rep.*, con cuyo resumen se abre el diálogo, es identificada con la Atenas prehistórica en el contexto de un relato sobre catástrofes periódicas, especialmente diluvios, que destruyen la civilización en distintos lugares. Esa Atenas antediluviana ha triunfado sobre la gran isla de Atlántida. Es la oportunidad, como quiere Sócrates, de ‘ver a la ciudad en acción’. Pero el plan expositivo comienza con la cosmología de *Tim.*, que va desde los orígenes del mundo hasta llegar al hombre. El inconcluso *Critias* debía tomar a los hombres como ciudadanos de esa Atenas, equivalente de la ciudad ‘ideal’, y ponerlos en guerra. Posiblemente un tercer diálogo describiría la destrucción de la ciudad por un diluvio y enunciaría la teoría de las catástrofes periódicas y el proceso de recuperación de la cultura a partir de los pocos sobrevivientes, rudos e ignorantes, que Platón desarrolló luego en *Leyes* III-IV. De esta forma, la teoría política, que en *Rep.* se continuaba hacia el individuo, la psicología y la ética, queda proyectada en un marco *cosmológico* y dentro de lo que podría denominarse una *filosofía de la historia*.

o, muy probablemente anterior al *Timeo*, está dedicado principalmente a arduos problemas metodológicos, en función de los cuales y casi como ejercicio (cf. 285d), se introduce la definición del hombre de estado. Pero en Platón la teoría política no puede ser nunca mera excusa. Obviando los otros aspectos, podemos indicar algunos aportes del diálogo.

El hombre político o real es definido como pastor de hombres (267d) 50. Para aclarar y rechazar esta definición se introduce el extraño mito según el cual el mundo gira alternativamente en un sentido cuando es impulsado por ‘el dios’, y a veces en sentido opuesto cuando queda librado a sí mismo. Al ser retomado por el dios, nuestra temporalidad se invierte y los hombres pasan de la vejez a la juventud hasta desaparecer, para nacer luego de la tierra. En este ciclo –una edad de oro, sin regímenes políticos- el dios apacienta personalmente a los hombres. La definición del rey como pastor es adecuada en realidad a esta situación. El político en cambio es buscado al hilo de una clasificación de las constituciones que ya hemos mencionado, obtenida a partir de los criterios de la legalidad e ilegalidad por un lado y el número de gobernantes (realeza y tiranía, gobierno de uno), el número y la fortuna (aristocracia y oligarquía) y además el grado de libertad (democracia en sus dos formas). Sin embargo, estos criterios y distinciones carecen de valor: la autoridad y el derecho a ejercerla proceden, de acuerdo a la definición inicial del político como ‘técnico’, *tekhnítes*, de la posesión de un conocimiento, que podría darse en uno o a lo sumo en dos o tres hombres. La *epistème* del verdadero político está por definición dirigida al bien, no importa que se ejerza por la persuasión o por la fuerza: legislar es función real, pero el ‘rey’ está por encima de la ley. Como el rey infalible ‘no nace como en las colmenas’, la ley resulta ser un segundo expediente necesario. La legalidad se convierte entonces en criterio de las constituciones, y la jerarquía se invierte: dejando de lado la monarquía del rey suprallegal, la monarquía sería la mejor, pero su corrupción en la ilegalidad, la tiranía, la peor. Aristocracia y oligarquía son intermedias, y la democracia es la menos buena dentro de la legalidad, pero la menos mala si se vuelve ilegal –el poder está desmigajado entre muchos-, de modo que en la práctica es el régimen preferible. La salida marginal es pues la tolerabilidad de los regímenes malos.

La definición del arte del tejedor, que entrelaza los hilos fuertes de la urdimbre y los flexibles de la trama, sirve de paradigma (recurso metodológico que aquí es más una analogía que un modelo) para el tejedor real, que entrelaza los caracteres y temperamentos mansos y fogosos: nuevamente un tema que en *Rep.* ha aparecido múltiples veces. Como trama y urdimbre del tejido social, el rey debe unirlos con un doble lazo: la parte eterna de sus almas con un lazo divino, la comunidad de opiniones verdaderas y firmes sobre el bien, que procede de la educación; la parte humana, mediante los matrimonios. Esta nueva propuesta de mejoramiento genético consiste en cruzar familias de características violentas y moderadas, para producir caracteres equilibrados.

La muerte encuentra a Platón ocupado todavía en el problema de la Ciudad. Su último diálogo, *Las Leyes*, editado póstumamente por su discípulo Filipo de Opunte, es el más largo de su producción e intenta todavía un modelo político, menos estricto que el de *Rep.* y que, dada la inalterada voluntad de Platón de influir en la práctica, puede pensarse como un testamento y una guía para los asesores, si no revolucionarios, producidos por la Academia.

El diálogo, ubicado en Creta, reúne a tres ancianos: un ateniense en el que hay que ver al mismo Platón, un cretense, y un espartano, en camino hacia un lugar de culto bajo el sol del verano y distrayéndose con la fundación verbal de una ciudad, esta vez ubicada con precisión en un paraje de Creta. El tronco de la obra es un detallado cuerpo de leyes. Se han tomado en serio los resultados del *Político*, no es cuestión ya del rey filósofo sino de su sustituto legal, y la frondosa regulación se extiende hasta las cuestiones más cotidianas. Pero el texto es mucho más que esto, y no es posible reseñar aquí su riqueza.

En los dos primeros libros, junto a tópicos conocidos de *Rep.* como el problema de la felicidad del tirano, corre la curiosa presentación de la *paideia* a través del uso controlado del vino en banquetes supervisados. El mejor fruto paidético serán los tres coros de canto y baile de los niños, los jóvenes y los hombres mayores que, algo vergonzosos, cantarían y bailarían en privado. En una imagen significativa, el hombre es presentado como títere de los dioses, no sabemos si para su diversión o no, y los hilos con que lo manejan son el placer y el dolor (644d). La *paideia* consiste en inculcar la actitud correcta ante placeres y dolores, y esto acrecienta la importancia paidética de la música y su estricto control (en 700 a ss., la decadencia de Atenas es atribuida a las innovaciones musicales). El libro III plantea la génesis de las organizaciones políticas en el marco de la teoría de las catástrofes periódicas. Algunos pastores incultos han sobrevivido en las montañas al diluvio, y el descenso de ellas coincide con el ascenso en la cultura y la organización, desde las familias patriarcales, su unificación por los primeros legisladores y gobernantes hasta la fundación de ciudades en las llanuras. Con Troya se toca la historia hasta llegar a Esparta, cuya fortuna se atribuye a su constitución, donde los poderes están divididos y contrabalanceados. La historia se une a la teoría constitucional: llegados a las guerras Médicas, Persia y Atenas proporcionan los modelos de las constituciones extremas, monarquía (= tiranía) y democracia, de las que las demás son mezclas y atenuaciones. Por otra parte, la degeneración de Atenas a partir de la *pátrios politeía* solónica que la salvó de los persas, proviene de la sustitución de la 'aristocracia' musical por la 'teatrocacia' (701a), la libertad en los espectáculos a la que se atribuye toda clase de consecuencias.

El nuevo proyecto de ciudad que trazan los ancianos, aunque presentado como conversación de viejos, es enormemente detallado y serio. Siempre ha sido comparado con *Rep.* como un paso más cerca de lo factible. La hiperbólica oportunidad única en los tiempos se cambia por una ciudadosa disposición de la fundación de la colonia, su población de origen, la elección de los dirigentes con procedimientos bastante democráticos, la duración de los cargos y la rendición de cuentas. La legislación sobre todos los aspectos de la vida pública y privada es extensa y detallada. El principal fin de toda legislación será la formación moral del ciudadano. Platón propone, reclamando originalidad, los 'prefacios' a cada ley, donde el legislador la explica y exhorta a obedecerla. Todo el sistema de castigos, aunque severo, está concebido en esta línea, e incluye razonamientos con el delincuente y todo tipo de esfuerzos, que pueden ser comparados con la psiquiatría o con la inquisición según se mire, para su reforma. Los casos desesperados se penan con la muerte.

Existe la propiedad, pero con un fuerte sentido de subordinación a lo público y contenida dentro de límites. Los ciudadanos son apartados del proceso de producción, que queda en manos de esclavos o hilotas en el campo y de metecos para los oficios. Los ciudadanos se ocupan sólo de los deberes de la ciudadanía, que son bastantes: de 'mantener el orden (*kósmos*)', siguiendo el principio de *Rep.* de hacer cada uno lo suyo. La esclavitud está expresamente contemplada con una mezcla de humanidad y severidad excesiva. No hay comunidad de mujeres e hijos aunque se lo propone como ideal, pero sí igualdad de las mujeres, militar y política (aunque, como en *Rep.*, serían inferiores, 917a, 781c). Hay comidas comunes para ambos sexos, por separado. Pero la represión sexual es mayor que en *Rep.*: se admite el coito sólo en función de la procreación, se prohíbe la homosexualidad por ser estéril, y se deshonra al adúltero. La instrucción en música y gimnasia está a cargo del estado, es gratuita y obligatoria y hay para ella maestros pagos, que deben ser extranjeros. Pero el proyecto educativo no está en este nivel ínfimo sino que se encarna en los grandes magistrados que presiden los concursos y especialmente el director general de la educación, "el cargo más importante en la Ciudad".

El culto religioso de *Leyes* es una colorida seguidilla de festivales, uno para cada día del año. Pero uno de los pasajes filosóficamente más importantes y políticamente más ingratos es el concerniente a la teología. El ateísmo, la creencia de que

los dioses no se ocupan de los asuntos humanos o que se puede negociar con ellos mediante sacrificios, es uno de los más poderosos factores de corrupción de la juventud. El esfuerzo de convencer –antes de castigar– a quienes profesan tales doctrinas debe enfrentar la seria opinión filosófica que niega la finalidad en la naturaleza y considera las realizaciones políticas, y los mismos dioses, como productos de la convención. Y la persecución del bien natural en vez del convencional lleva directamente a la subversión. La respuesta es una demostración de la prioridad del alma sobre la materia a partir de la racionalidad del universo. La existencia del mal lleva inclusive a postular un alma mala, aunque el mundo como un todo muestra el predominio de la buena.

Para la preservación de las leyes y de su espíritu se instituyen los ‘guardianes de las leyes’, (*nomophylakes*) y en especial el Consejo Nocturno, que aparece al final de la obra. Esta institución, que sesiona al alba, reúne a los diez *nomophylakes* mayores y otros personajes, es la ‘mente del estado’. Conoce el *fin* de la ciudad, esto es, la *areté*, su unidad y pluralidad y los medios de promoverla. Para ello se requerirán equivalentes de los gobernantes de *Rep.*, educados como filósofos, dialécticos y teólogos. El diálogo se corta en las dificultades para establecer esta institución. c

Notas

1 En terminología de Karl Polanyi. Cf. K. Polanyi, C. M. Arensbreg, H. W. Pearson eds., *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, tr. c. Labor, Barcelona 1976, esp. K. P., “La economía como actividad institucionalizada”, pp. 289-315, esp. 296 ss.

2 Como recuerda Jean-Pierre Vernant (*Los orígenes del pensamiento griego*, tr. c., Paidós, Barcelona-Bs. As.- México, 1992, p. 59), poner algo en discusión pública se dice en griego “llevarlo hacia el centro”. En estos párrafos el lector reconocerá ecos del ilustre historiador francés, aunque a diferencia de él creemos que en el tránsito a la polis ha pesado más el conflicto entre clases que el *agôn* aristocrático.

3 Cf. David Grene, *Greek Political Theory. The Image of Man in Thucydides and Plato*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1950; Phoenix Books Ed. 1965, Introd., pp. 4-6.

4 Esta expresión es ambigua. En Atenas, esa polis ‘tradicional’ fue identificada con la constitución de Solón, que es ya el resultado de violentos conflictos y que no dejó luego de transformarse. En otros casos, como en las ciudades jónicas o Corinto, el temprano y muy activo desarrollo comercial tiene que haber influido (aunque nuestra información es deficiente) en la concepción del estado. En realidad, en casi todo el mundo griego, el momento de la presunta ‘ciudad tradicional’ estuvo ocupado por tiranías progresistas. La diferencia, en todo caso, estaría en la ausencia de una concepción desencantada del poder.

5 Los intentos de la crítica de recuperar el Sócrates histórico han sido sumamente problemáticos, y quizá tengamos que atenernos a Sócrates en Platón. Pero en los textos ‘socráticos’ hay un meollo que es distinto de lo que llamamos propiamente platónico, aunque es su germen.

6 Se atribuyen a Platón trece cartas relacionadas con sus vicisitudes políticas. Las más importantes parecen auténticas, especialmente la VII, suerte de autobiografía escrita al final de su vida. En todo caso, sería un documento muy cercano en fecha y origen a Platón, con datos auténticos sobre las actividades del círculo académico.

7 Otras noticias de académicos activos en política en Plutarco, *adv. Col.* 1126c. Karl Popper (*La sociedad abierta y sus enemigos I*, tr. c. Paidós, Bs. As., pp. 138 s., 323) insiste en que la Academia fue un semillero de criminales políticos y tiranos. Cf. José Enrique Miguéñez, *Política sin pueblo. Platón y la conspiración antidemocrática*, Emecé, Bs. As. 1994, pp. 135 ss.

8 Cf. *Carta VII* 350cd.

(9 Un análisis de la semántica del escenario de *Rep.*, del que acá apenas damos una indicación, en Gregorio Luri Medrano, “A la sombra de Ártemis. Reflexión sobre los espacios mítico e histórico de ‘La República’”, *Convivium* 6 (1994) pp. 72-90. (Para Ártemis, tener en cuenta J.-P. Vernant-P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua II*, Tr. c. Taurus, Madrid, 1989, “Figuras de la máscara en la antigua Grecia”, esp. pp. 35 ss.). Luri Medrano entiende que el Pireo y su significado son asumidos positivamente. La lectura opuesta, que es la nuestra, está sugerida por M. Austin-P. Vidal Naquet, *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, tr. c. Paidós, Barcelona-Bs. As.-México 1986, en una breve