

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 posibilitó 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 ékhon*, 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, *díke*, “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, 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 VII, 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 período 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 Academia 7. 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 Alcibíades) 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 transfondo 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, *tékhne* y *areté*, cuyas versiones usuales dicen justamente lo que *no* son. *Tékhne* 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 *tékhne* –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 *tékhne* 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: *tékhne* 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 entrecorillada) 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 sofísticas 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 Giges, 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 sofístico (Trasímaco); 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 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 preconceito, 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 textura 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 poemas, 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 prepaideítico de la crianza (*trophé*) es el momento *ontológicamente* decisivo de la apertura al mundo. Esto corresponde al decir comunitario del *muthos*, 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 medidas. 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 cartilago 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 desclasado, 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 cumpla. 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, *díke* y *dikaiosyne*. *Díke*, 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 *díke*, adquiere un alcance cósmico-ontológico y también político en Anaximandro y Heráclito. Podemos seguir la palabra y el concepto de *díke* en la tragedia, en especial en Esquilo, y en otro sentido en Parménides. En todos estos casos, aunque compromete a los hombres, *Díke* es un juego trascendente que jamás podría ser reducido a lo humano, y menos al hombre individual. En cambio, la palabra *dikaiosyne*, 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’ (*kakía*, 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 *prâxis* 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 teatocracia) 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' (*pantelôs 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 *démos* 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 (*pléthos*) 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 aproximársele³³. 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 *noûs* (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 anticlimático³⁸, 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 (*noús* 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, sufriría 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' (*tékhne*) 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 descritos, 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: realeza – 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 *politeía* 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, *katoikízein*) 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. Advertamos 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 Síbaris, 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 Síbaris 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 *prâxis*. 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, eîdos*) 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 impasibilidad 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 *polítes* 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 *epistéme* 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 substitución de la 'aristocracia' musical por la 'teatrocracia' (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 Míguenz, *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 nota (p. 240 n. 1): como en el célebre texto del libro VII, que parte desde la caverna hacia la Idea del Bien, el diálogo parte de la caverna... El Pireo.

10 Ésta y las demás citas literales (indicadas con comillas dobles) están tomadas de: Platón, *República*. Traducción y notas: Conrado Eggers Lan. Gredos, Madrid 1992. En algunos casos se introducen modificaciones.

11 W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* III, Cambridge 1969, p. 113 n. 1. Algunas expresiones de esta concepción tradicional: Teognis 337-340 (341-350), Solón 1.5-6 D, Eurípides *Medea* 809 y, en Platón, *Menón* 71e.

12 La oposición *physis-nómos* ha sido usada luego, un tanto simplificadoramente, para encuadrar una discusión que recorre todo el siglo V.

13 F. M. Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford Univ. Press, London-Oxford-New York 1941, reprs., pp. 8, 30.

14 Focílides 10D, Teognis 147-8. Aristóteles lo cita como proverbio en *Ética Nicomaquea* 1129b27-30.

15 Que la crítica alemana del siglo XIX consideraba un diálogo juvenil independiente, el *Trasímaco*, vuelto a usar para abrir la obra madura.

16 Cf. *Fedón* 64d-66a. En ningún caso la traducción de *sôma* y *psykhé* como 'cuerpo' y 'alma' podría ser tan engañosa como en ese pasaje. Los dos sentidos básicos del uso platónico de *sôma* serían "'ropaje" de la *psykhé*' y 'fuente de la irracionalidad' (C. Eggers Lan, *El "Fedón" de Platón*, Eudeba, Buenos Aires 1971, p. 99; cf. toda la n. 29). En ningún caso *sôma* es una mera 'cosa'.

17 Cf. Guthrie, *HGP* IV, p. 445. Popper, más allá de su mirada hostil y en general simplificadora, descubre lo que un análisis tradicional usualmente no se permite registrar; en el caso, el materialismo de base de los análisis platónicos, que lo lleva a relacionarlos con los marxistas.

18 M. Austin-P. Vidal Naquet, *Economía y sociedad...* cit., p. 30.

19 Y si no se la quiere percibir, puede verse cómo cierra Platón el comentario al modo de vida de la humanidad bajo el gobierno de los dioses, en el mito del *Político* (272b-d).

20 Podría verse una lejana similitud con el *Segundo Tratado de Gobierno* de Locke, con su peculiar 'estado de naturaleza' sin gobierno pero con propiedad y moneda.

21 *Carta VII*, 326b.

22 G. M. A. Grube, *Plato's Thought*, Methuen, London 1935, p. 267. "Esta convicción de los males de la propiedad privada es un punto cardinal en la filosofía social de Platón."

23 La palabra griega para "educación", *paideía*, va a evolucionar hacia un sentido mucho más abarcador que "educación", y en principio apunta a la formación del hombre como tal. Una referencia obvia es la célebre monografía de Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, tr. c., FCE, México, ed. en un vol., 19571, 19622, reimp.

24 En el libro III. Recordemos que los libros son meras divisiones papirológicas, y no estructurales de la obra.

25 A lo largo de su obra, y especialmente en *Ion* y *Fedro*, Platón sostuvo una comprensión positiva de la poesía, que reconoce su índole peculiar al distanciarla del conocimiento y ponerla en el territorio de la inspiración y la manía divina. En *Rep.* habla el legislador y planificador político, que toma sus recaudos con ella justamente porque conoce demasiado bien su poder demoníaco (387b, Homero es censurado *a causa* de su altísimo valor poético).

26 Y tras él Aristóteles, aunque con menos énfasis (*Pol.* VIII).

27 La concepción platónica del amor aparece en el plano humano (ya que en *Banquete* se eleva hasta las cúspides metafísicas de la realidad) como una relación educativa, de índole homosexual –de acuerdo al trasfondo cultural helénico en general y en especial espartano, donde la pederastia era un componente básico de las instituciones político-militares-, pero contenida en cuanto a su realización sensual (de donde "amor platónico").

28 Pero 'bello', en el mismo uso común del idioma griego, apunta a la belleza moral tanto al menos como a la belleza sensible.

29 Hay semejanza con mitos de fundación bien conocidos, por ej. el de los espartos, guerreros nacidos en Tebas de los dientes de un dragón sembrados por el fundador Cadmo. Los mismos atenienses se consideraban autóctonos.

30 Cf. E. A. Havelock, "Dikaiosyne: An Essay in Greek Intellectual History", *Phoenix* 23 (1969) 49-70.

31 El pasaje reúne algunas de las dificultades principales de la metafísica platónica. Las ideas son presentadas como contrariedades (lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo), lo que abre al problema, ya discutido en la Academia, de si hay ideas negativas. La palabra 'comunidad' (*koinonía*) apunta a la participación de lo sensible en las ideas. Pero 'entre ellas' parecería aludir a la cuestión, tratada sólo en los diálogos de la vejez, en especial *Sofista*, de la relación entre las ideas mismas.

32 Esta exigencia se cumpliría mandando al campo a los mayores y trabajando sólo con los niños de hasta 10 años (541a).

33 *Fedón* 75b.

34 F. M. Cornford, *The Republic...* cit., p. 211.

35 En último término, habría que ver si su conocimiento es transmisible proposicionalmente: cf. *Carta VII* 341cd.

36 Estos textos suelen ser llamados "alegorías", pero esto valdría sólo para el último, y aun con restricciones. Por supuesto, no son "mitos", sino parte de un discurso argumental. El craso error de hablar del "mito de la caverna" podría disculparse sin embargo por la fuerza de la imagen y sus posibles raíces en la imaginaria religiosa.

37 Emprendido, a fines de la Antigüedad, por el neoplatonismo, pagano y cristiano.

38 C. Eggers Lan, *El sol, la línea y la caverna*, Edeuba, Bs. As. 1975, p. 27 n. 1.

39 Esta "conversión" (*periagogé*) habría posibilitado el concepto cristiano de conversión (W. Jaeger, *Paideia* cit. p. 696).

40 C. Eggers Lan, *El sol...* cit., p. 57.

41 La oposición puede verse comparando la versiones del mito de Prometeo en ambos poemas de Hesíodo con el 'mito de Protágoras' en el *Protágoras* platónico.

42 El carácter exageradamente abstruso del 'número divino' está gritando la ironía, que en este caso Platón mismo confiesa (545e). Popper, por supuesto, ve en él el núcleo de su nazismo. También hay que justificar el comienzo de la decadencia, que no puede empezar sin más con una disensión sin motivo entre los 'perfectos guardianes'.

43 La expansión de la población sería un motivo de guerra, coherente con la historia griega: los habitantes de la Ciudad de los Cerdos la controlan para evitar la guerra. Pero la Ciudad de los Perros tiene su población igualmente controlada.

44 Lewis Mumford, *City in History* p. 186, cit. en W. K. C. Guthrie *HGP* IV p. 469.

45 Cf. Édouard des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, (Platon, OC t. XIV), Les Belles Lettres, Paris 1964 (reed.), s.v. *parádeigma* 4b.

46 En 509d, al introducirse la analogía entre el Bien y el Sol, se los presenta como reyes del 'género y lugar' inteligible y visible respectivamente (no 'mundo' sensible e inteligible, expresión que no aparece hasta Filón de Alejandría; *sic* en la difundida trad. de Eudeba, p. 371.) 'Visible', *horatós*, es fonéticamente próximo a *ouranós*, por lo que el texto añade que no dice 'cielo' para que no se crea que juega con las palabras. También en el gran mito del *Fedro*, dioses y hombres recorren en sus carros circularmente el *cielo*, desde cuya cúspide puede verse, *fuera* del cielo, las realidades eternas (ideas), situadas en el 'lugar *supraceleste*' (*hyperouránios tópos* 247c, y no *tópos ouránios*, como se escucha habitualmente).

47 Ese plano puede ser llamado, con una palabra infinitamente ambigua para nuestra comprensión monoteísta y de un dios personal, 'lo divino'. *Fedón* llama así a las Ideas (80b).

48 La riqueza misma tiene en primer lugar valor político, y por eso es cualificada y no meramente cuantitativa: la enorme fortuna de un meteco comerciante no lo habilita para integrar una oligarquía de terratenientes (ni para integrar la polis).

49 Desde ya, no podemos profundizar aquí una interpretación de Platón en este sentido.

50 Definición obtenida mediante el método dicotómico, que Platón experimenta en estos diálogos, y que en principio consiste en dividir 'según las articulaciones naturales': aquí se ha partido de una clasificación de las técnicas en prácticas y teóricas; éstas en críticas y directivas; directivas por autoridad prestada o propia, etc.