



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN HUMANIDADES

“PLATÓN, POLÍTICA ES EDUCACIÓN”

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN HUMANIDADES

LINEA ACADÉMICA: FILOSOFÍA

PRESENTA

LIC. LUIS ARMANDO CHECA MORALES

MATRICULA: 2183800859

CORREO ELECTRÓNICO: tecnuzarmando@gmail.com

ASESOR

Dr. Jörg Alejandro Tellkamp Tietz

JURADO

PRESIDENTE: Dr. José Francisco Piñón Gaytán †

SECRETARIO: Dra. María del Carmen Trueba Atienza †

VOCAL: Dr. Jörg Alejandro Tellkamp Tietz

IZTAPALAPA, CIUDAD DE MÉXICO A 3 DE DICIEMBRE DE 2020.

Índice

Introducción general	4
Capítulo 1	12
Estado de la cuestión	12
1.1. La educación en la kallipolis	13
1.2. La teoría platónica del alma.....	20
1.3. El paralelismo entre el alma y la comunidad.....	23
1.4. República.....	25
Capítulo 2	33
<i>República</i> : la mejor forma de gobierno.....	33
2.1. Introducción del capítulo.....	33
2.2. Diferencias fundamentales entre Sócrates y Platón.....	35
2.3. Diálogo platónico como discurso protréptico (προτρεπτικός λόγος).....	39
2.4. Trasímaco	42
2.5. Glaucón, Adimanto y el reto a Sócrates	47
2.6. Promulgación de las leyes justas, la fundación de la Kallipolis.....	52
2.7. La educación en el respeto a las leyes de la kallipolis.....	68
2.8. La naturaleza del alma.....	71
2.9. La degeneración de la conducta del ciudadano	77
2.10. El mito de Er, la autarquía como libertad.....	79
Capítulo 3	83
¿El enemigo de la democracia y la sociedad abierta?	83
3.1. Introducción del capítulo	83
3.2. La lectura histórico-sociológica de Popper.....	86
3.3. La democracia ateniense	88
3.3.1. La promulgación de leyes en la asamblea.....	92
3.3.2. ¿Quién debe legislar, la asamblea o el filósofo?	103
3.4. Platón, el conocimiento contra la opinión.....	107
3.5. De la sociedad cerrada a la sociedad abierta.....	112

3.6. El esencialismo historicista.....	115
3.7. Platón como filósofo historicista y las críticas de Popper a <i>República</i>	118
3.8. La teoría de las ideas según Popper.	120
3.9. La idea inteligible de la mejor comunidad.....	122
3.10. Holismo, organicismo y naturaleza humana en Platón.....	128
3.11. Justicia platónica como totalitaria.....	129
3.12. Platón, el ingeniero social utópico	131
4. Conclusión general	137
5. Bibliografía	143

Introducción general

En el siglo quinto de la antigua Atenas democrática los conceptos de Φύσις y νόμος eran mutuamente antitéticos y excluyentes, (Guthrie, 1969, p. 64). El significado más general del primero es “naturaleza” en el sentido de realidad, a la cual los ciudadanos debían adecuarse. El segundo, comúnmente traducido como “ley”, por otro lado, se refería a que el ciudadano tenía un rol activo, pues era creador de su propia realidad. En el significado más específico de su uso político *nomos* se refería a las leyes hechas por los ciudadanos, las cuales definían lo justo y bueno. Por lo tanto, estos dos conceptos no poseían esencia alguna, y aún cuando dichas leyes rigieran la vida en la comunidad los ciudadanos podían alterarlas de común acuerdo (Guthrie, 1969, p. 66).

Esta antítesis entre naturaleza y convención motivó fuertes debates en distintos ámbitos de la vida pública en Atenas. En el tema de la religión se debatía si los dioses existían realmente o eran sólo una ideología con fines políticos. En política, la discusión giraba en torno a si es que las comunidades surgían debido a las necesidades materiales y biológicas propias de los ciudadanos, o por un pacto de cooperación voluntaria entre ellos¹, así como en torno a si las estratificaciones sociales tenían un fundamento natural, o eran establecidas artificialmente². En este debate se pueden distinguir tres grandes posturas; la primera a favor de la convención, la segunda a favor de lo natural, y una tercera vía pragmática, de acuerdo con la cual, el más fuerte siempre se aprovecha del más débil y es quien establece las leyes y la justicia a su favor (Guthrie, 1969, p. 69).

¹En el segundo capítulo de este trabajo de investigación expondré al lector las distintas posturas sobre el fundamento de la comunidad, tal cual las expone Platón en *República*. Trasímaco sostiene que son los fuertes quienes elaboran la ley su conveniencia; Glaucón sostiene que son los débiles quienes en mutuo acuerdo, y para no sufrir el atropello de los más fuertes, establecen a conveniencia las leyes y la justicia. Ante estas posturas convencionales, Sócrates, el vocero de Platón, fundamenta las leyes y la justicia en la naturaleza del alma humana y la Idea del Bien.

²Para Platón estas estratificaciones sociales tenían su fundamento en la naturaleza del alma humana. En el capítulo segundo expondré cómo el principio sobre el que fundamenta la comunidad ideal es contrario a la igualdad democrática expresada en el concepto de *isonomía* o igualdad ante la ley; en el mero inicio de la fundación de la *Kallipolis* Sócrates sostiene que los seres humanos tienen diferentes capacidades y por ello cada quien se debe dedicar a la función que por naturaleza le corresponda. En el tercero expondré cómo Platón critica a la democracia bajo el argumento de que hace iguales a los desiguales. Los pasajes serán referenciados en el texto, y cada que use el concepto de *naturaleza* me referiré a la naturaleza del alma humana.

Como consecuencia de ello los atenienses comenzaron a tener actitudes distintas hacia la ley, algunos defendían un colectivismo en el que las leyes eran necesarias para el buen desarrollo de la vida en comunidad, la cual, a su vez era necesaria para sobrevivir³. Por otro lado, otros defendían una posición individualista, que sostenía que la justicia y las leyes eran un acuerdo de los débiles en contra de los fuertes, y que estos últimos eran por naturaleza los hombres justos⁴.

De hecho, una de las enseñanzas más difundidas entre los sofistas, tanto en sus clases privadas como en sus manuales de retórica, era la de los *discursos dobles* (δισσοὶ λόγοι), mediante los cuales se enseñaba a los ciudadanos que podían hablar con igual persuasión tanto a favor como en contra de un mismo tema. Esta doctrina era expresión del relativismo que surgió con la democracia (Irani, 2017, p. 2; Gagarin Michael, 2007, pp.296-305)⁵.

Estos maestros de retórica argumentaban que debido a que todos los discursos eran válidos no existía a un fundamento firme para las leyes, sino que todo estaba sujeto al acuerdo entre los ciudadanos, por ello era tan importante persuadir a la asamblea de que el propio punto de vista era el mejor. En la siguiente cita el lector puede apreciar el contenido de las enseñanzas de estos maestros de retórica.

Algunos dicen que el bien es una cosa y el mal otra, aunque otros sostienen que ambos son lo mismo, puesto que algo puede ser bueno para algunos mientras que es malo para otros, o incluso, algunas veces puede ser bueno, y otras malo para la misma persona, dependiendo de las circunstancias (...) la enfermedad es mala para el enfermo, pero buena para el médico, y la muerte es buena para los que la sufren, pero mala para quienes entierran a los muertos. El cultivo, cuando da buenos frutos es bueno para los granjeros, pero malo para los comerciantes. (Gagarin Michael, 2007, pp. 296-309)⁶

³Esta idea esta expresada por Protágoras en el discurso mítico del origen de la comunidad, que aparece en boca de él en el diálogo platónico de su mismo nombre *Protágoras* 320C-322d.

⁴Esta por su parte, esta expresada por Calicles en el diálogo *Gorgias* 383d.

⁵En el último texto se pueden leerlos *dobles discursos* en los que se aprecia el relativismo sofístico.

⁶La traducción del pasaje es mía, a continuación, presento el fragmento original “Double arguments (dissoi logoi) are put forward by intellectuals in Greece concerning good and bad. Some say that good is one thing and bad another, while others say that the same thing can be both, and that something may be good for some but bad for others or sometimes good and sometimes bad for the same person. Sickness, moreover, is bad for the sick but good for doctors. And even death is bad for those who die but good for undertakers and gravediggers. Farming, when it produces fine crops, is good for farmers but bad for merchants”.

Para Platón este relativismo resultaba políticamente muy peligroso puesto que, si la ley era un artificio sin otro fundamento firme más allá de las convenciones de los ciudadanos, entonces también podían desobedecerlas o respetarlas a conveniencia,⁷ y peor aún, con gozo de impunidad, tal como argumenta Glaucón con su historia del anillo de Giges en *República* (Rep. 359d-360b). Uno de los principales intereses del autor de este diálogo es combatir estas doctrinas relativistas. Para él las leyes, pueden fundamentarse en un profundo entendimiento de la naturaleza del alma humana⁸.

Platón hace de ella el fundamento de la ley y de la vida en comunidad. Su reflexión filosófico-política en *República* tiene por objetivo lograr que los ciudadanos puedan vivir bien. Sócrates sostiene que esto sólo es posible mediante la vida en comunidad, ya que por sí solo el ciudadano no puede satisfacer sus necesidades fundamentales (Rep. 369b). Para Platón el origen de la comunidad está en las necesidades materiales de los ciudadanos (Rep. 369c). Esto es contrario a la postura democrática al respecto, que atribuía dicho origen al sentido de justicia que poseían los ciudadanos por igual (Finley, 1985, pp. 28-29). La presente investigación pretende ofrecer una interpretación de *República* que muestre al lector que Platón mantiene un constante debate con esta forma de gobierno (Arruzza, 2019, p.7)⁹, y el enorme peso que tienen las leyes en este diálogo¹⁰.

⁷En el capítulo tercero de este trabajo de investigación mostraré al lector, cómo este es un punto de debate de Karl Popper contra Platón. Popper sostiene que lo convencional en las leyes no implica relativismo ni capricho, sino más bien, responsabilidad, puesto que el hecho de que los ciudadanos hagan las leyes de las comunidades en las que viven implica que también deben responsabilizarse por ellas, y cambiarlas a conciencia de ser necesario. Él critica a Platón precisamente por haber depositado esta responsabilidad en unos pocos ciudadanos supuestamente virtuosos, pues sostiene que de esta manera también se le priva a los demás de su libertad. Estas y otras características, que se analizarán en ese capítulo son, según Popper, las que hacen de la comunidad Platónica una sociedad cerrada.

⁸En el segundo capítulo de esta investigación expondré cómo una de las razones por las cuales para Platón sólo los filósofos podían conocer la Idea del Bien era que mantenían sus almas desapegadas a los placeres corporales, lo que les permitía usar la facultad racional de sus almas sin ningún obstáculo. En cambio, los no filósofos, al estar apegados a estos placeres, estaban también impedidos para ello. Para el filósofo ateniense, el conocimiento de la Idea del Bien requería no sólo de ciertas capacidades intelectuales, sino también de un estado virtuoso del alma.

⁹Arruzza incluso sostiene que, de hecho, las críticas que el ateniense hace a la tiranía no se dirigen a régimen tiránico alguno, sino más bien, a los liderazgos demagógicos típicos de la democracia ateniense, que para Platón de acuerdo con el libro octavo de *República* se presentaban al pueblo como amigos y terminaban convirtiéndose en tiranos violentos (Rep. 566d-569c), y en la página 10 de su libro la autora sostiene que dos de las cualidades que comparten el pueblo y el tirano es que ambos comparten el repudio hacia cualquier forma de autoridad, porque esto significa una disminución su libertad, y que ambos están sujetos a los apetitos.

¹⁰De hecho, Sócrates promulga varias leyes en los cuatro primeros libros de *República* entre las cuales destacan las de la santidad, las de la propiedad, la ley demográfica e incluso una ley sobre la sexualidad, entre otras. En el segundo capítulo argumentaré que la fundación de la *Kallipolis* se puede traducir como la promulgación de una constitución justa.

Para Platón, la pérdida del respeto hacia las leyes de la comunidad tiene el peligro de hacerla caer en la tiranía, la cual para él es la peor forma de gobierno, y por ello, en el libro primero de *República* Sócrates intenta refutar a Trasímaco, defensor de la vida tiránica como el modelo de vida buena, sin embargo, a pesar de sus esfuerzos, no lo logra, y peor aún, Trasímaco si persuade a Glaucón y Adimanto con su discurso. En el segundo capítulo de esta investigación mostraré al lector cómo el libro primero es una batalla de discursos protrépticos (προτρεπτικός)¹¹. De hecho, este diálogo en su totalidad es una protréptica en favor de la vida filosófica como modelo de vida buena que Platón intenta ofrecerle a los jóvenes atenienses como alternativa a la vida tiránica hacia la que muchos de ellos se sentían atraídos.

Por lo anterior es muy importante para Sócrates (Platón) responder a la pregunta ¿Cómo debemos vivir? Dicha pregunta tiene dos posibles respuestas que son precisamente la vida filosófica, representada por Sócrates, o la vida tiránica representada por Trasímaco. Platón busca convencer a sus jóvenes lectores de que la mejor forma de vida es la filosófica, para impedir que Trasímaco gane adeptos. Esa juventud, está representada en los personajes de Glaucón y Adimanto, hermanos de Platón en la vida real. Expondré al lector que Platón dedica a la juventud ateniense su protréptica, puesto que está consciente de que las almas de los jóvenes son moldeables a voluntad del educador (que en este caso es Sócrates), porque está preocupado de que se conviertan en ciudadanos virtuosos.

De hecho, pese a estar parcialmente convencidos por el discurso de Trasímaco, Glaucón y Adimanto le piden a Sócrates que los convenza de lo contrario, y se muestran deseosos de escuchar su discurso en favor de la justicia (Rep.367a). Dicho discurso comienza en el libro segundo con la construcción teórica de la *kallípolis*¹² y termina en el décimo con la narración del mito de Er (Bustos, 2018, pp.49-50). Mediante la fundación de esa comunidad ideal, Sócrates comienza a reflexionar sobre las siguientes preguntas: ¿Cómo debemos vivir? (Rep.344e) ¿Cuál sería la mejor forma de gobierno? (Rep.369a) ¿Cuál debería ser el fundamento de las leyes justas? (Rep. 434a) ¿Quién debería legislar? (Rep. 484b) ¿Cuál sería

¹¹Más adelante dedicaré un apartado a explicar las características de este tipo de discursos, pero por ahora ruego al lector como discursos propagandísticos.

¹²Así me referiré a la comunidad ideal platónica, el término es muy socorrido por los platonistas para referirse a esta comunidad como buena y justa.

la mejor manera de lograr el consenso y la obediencia a dichas leyes? (Rep.425a) (Josiah Ober, 2005, p. 398)¹³. Platón, en el personaje de Sócrates, reflexiona sobre cómo podría vivirse sin ser un tirano. *República*, por lo tanto, debe leerse también como una crítica a la tiranía. Sin embargo, indirectamente Platón critica a la democracia ateniense de su época por considerarla la responsable de engendrar dicha forma de gobierno (Rep.568e).

Por su parte, los atenienses concebían a la democracia como la única forma de gobierno capaz de evitar que la comunidad cayera en una tiranía. La manera de prevenirla era precisamente dar al pueblo, entendido como el conjunto de las clases sociales y no de una facción, la facultad de legislar en la asamblea, pues se pensaba que las leyes justas eran el resultado de esta inclusión: cuántas más opiniones fueran aportadas, la ley en cuestión resultaría ser más benéfica para la vida en comunidad.

No obstante, mediante la elaboración de una compleja teoría epistémica que contrasta la opinión con el conocimiento, Platón sostiene contra esta máxima que la sumatoria de las opiniones jamás podría convertirse en conocimiento. En cambio, son la minoría de los ciudadanos, los filósofos, los únicos capaces de llegar al conocimiento de la Idea del Bien, lo cual les permite promulgar leyes verdaderamente justas y benéficas. Aunado a esto, los practicantes de la filosofía son los únicos virtuosos de entre los ciudadanos. Por lo tanto, concluye que no habrá posibilidades de vivir bien en comunidad hasta que el poder político esté en manos del filósofo (Rep. 499b-500e)¹⁴.

Estos gobernantes ideales deben vigilar que se cumpla adecuadamente la que Platón considera que es la función social más importante de todas, a saber, la educación (Rep. 423e). De hecho, la tesis de este trabajo de investigación es que para este filósofo ateniense

¹³Según Josiah Ober, los tres grandes temas sobre los que debatían los teóricos griegos de la política, incluidos los filósofos, eran: la legislación, la aplicación de las leyes y el castigo. En el primero se trataban cuestiones sobre quién tenía la autoridad para promulgar leyes y cómo debían darse a conocer; en el segundo la cuestión era quién estaba sujeto a obedecerlas, mientras que el tercero versaba sobre si el fin del castigo por desobedecerlas era escarmentar o reformar al infractor. La formulación de estos temas a manera de preguntas es mía con fines de claridad expositiva. En los pasajes referidos está el planteamiento directo de las preguntas, o la respuesta de Sócrates a las mismas en *República*.

¹⁴En el capítulo dos de este trabajo de investigación mostraré cómo la virtud es en esencia una moderación frente a las pasiones, y cómo Platón pugna por una comunidad fundamentada en la moderación como la ideal.

la política es un asunto educativo, porque sólo así se garantiza el respeto a la ley, y esto, a su vez, puede garantizar el buen vivir en la comunidad.

La tesis que pretendo desarrollar en este capítulo: Sócrates funda la *kalipolis* teniendo siempre en cuenta la Idea del Bien; esto significa que el objetivo de esta comunidad ideal es el buen vivir de los ciudadanos, y ese buen vivir se mide en términos de un mínimo bienestar material (Rep.369c), que debe estar garantizado a pesar de que los bienes materiales sean escasos (Rep.370e). Así que la única manera de garantizar ese bienestar es mediante leyes justas que exijan a los ciudadanos adquirir lo estrictamente necesario, ya que si alguien excede ese límite otros se verían privados de la oportunidad de satisfacer sus necesidades de comida, vestido y resguardo. Por ello, la definición esencial de la justicia necesariamente es el “hacer y tener cada quien lo suyo” (Rep.434a). Este principio esencial es el que Sócrates pretende inculcar en los ciudadanos mediante la educación, (que es una educación en el respeto a la ley), y como para Platón la política es la promulgación de leyes (dado que desde el principio de la fundación de la comunidad ideal se asume como legislador (Rep.369a)), sostengo que para él la política es un asunto educativo.

Ahora bien, el filósofo Karl Popper, en su libro *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, critica a Platón por sus descalificaciones a la antigua democracia ateniense y sostiene que su reflexión filosófico-política es retrógrada y puede llevar peligrosamente a un totalitarismo. Según él, Platón defiende una sociedad cerrada, es decir, una sociedad que no permite la libertad individual y la crítica a la autoridad; tampoco permite que estos participen en la promulgación de las leyes, y por estas razones, es antidemocrática.

Popper ve en Platón al enemigo de la sociedad abierta, y una sociedad abierta es precisamente una sociedad democrática y libre, que obliga a los ciudadanos a pensar por sí mismos y a responsabilizarse de sus acciones. Es importante, sin embargo, señalar que Popper vivió en el contexto de los totalitarismos del siglo XX. Específicamente fue testigo del totalitarismo alemán, italiano y soviético¹⁵.

¹⁵De hecho, en *La Miseria del Historicismo* p. 7 se lee el siguiente pasaje: “En memoria de los incontables hombres y mujeres de todos los credos, naciones o razas que cayeron víctimas de la creencia fascista y comunista en las Leyes Inexorables del Destino Histórico”. En este libro, anterior al de *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* Popper sostiene que quienes se dedican al estudio de la sociedad tienden a asumir que el desarrollo social obedece a una confrontación de fuerzas históricas de las cuales se pueden extraer leyes universales, que una vez develadas permiten una comprensión absoluta de la sociedad. Popper sostiene que los filósofos historicistas como Platón tienden a ver en la sociedad y sus instituciones una

Así que, mediante su análisis de *República*, Popper intenta rastrear y ser hostil ante las ideas de Platón que considera como afines a los totalitarismos, específicamente ese afán de fundamentar las leyes de convivencia social en los hechos naturales o sociales, lo cual da lugar a que la sociedad cerrada se fundamente en tabúes e ideologías mágicas que tienen el propósito de legitimar una sociedad de castas como naturalmente dada.

Para Popper, el mito de las razas que Sócrates narra a los jóvenes ciudadanos de la *Kallipolis* es la fuente legitimadora de la sociedad de castas de Platón. También critica la educación que ofrece Sócrates en los primeros libros de *República* y mediante la cual Platón pretende lograr que haya consenso y obediencia hacia las leyes por parte de los ciudadanos, argumentando que reduce un problema político a uno individual, y constituye la mejor arma ideológica del gobernante totalitario para permanecer en el poder. Haciendo uso del término griego, puede sostenerse que Popper hace un discurso protréptico en favor de la democracia tan atacada por Platón, sostiene que la democracia ateniense era la sociedad abierta de la antigüedad, y retoma la tesis de esta antigua máxima de que la ley deben promulgarla los ciudadanos en mutuo acuerdo, porque sólo se obedecen las leyes auto impuestas.

Para Platón, el que los ciudadanos se autoimpusieran las leyes mediante un acuerdo mutuo y sin referencia a un fundamento esencial, podía llevar a un peligroso relativismo e impunidad; en pocas palabras, lo convencional implicaba la desobediencia. Karl Popper, sostiene exactamente la tesis contraria; para él lo convencional no implica el relativismo ni la desobediencia, sino que, por el contrario, implica la responsabilidad.

Según él, si bien Platón trataba de evitar la tiranía y descubrió la paradoja de la libertad, en su intento por resolverla, cayó justo en el mismo error del que quería escapar. Popper sostiene que el gobierno del filósofo es igualmente tiránico que el gobierno del pueblo, y ello se debe a que en toda su reflexión da por sentado que el poder político es absoluto, y que el gobernante puede hacer lo que desee sin restricciones, por lo tanto, el problema político fundamental a resolver es: quién debe gobernar, de tal manera que haga un buen uso de dicho poder. Sin embargo, Popper sostiene que tal pregunta es ociosa, porque el problema

serie de esencias inalterables a las cuales creen que se debe ajustar la sociedad. Las consecuencias políticas de estas necesidades teóricas según él son los regímenes totalitarios. En el tercer capítulo expondré al lector cómo, oponiéndose a esta actitud que llama *ingeniería Social Utópica*, él ofrece una solución basada en la *Ingeniería Social Fragmentaria* con la que propone hacer composturas parciales a las instituciones sociales en vez de refundarlas. Popper atribuirá a Platón todas las características de un teórico del totalitarismo.

fundamental es la mejor manera de controlar al gobernante, puesto que el poder político jamás es absoluto, sino que necesariamente debe repartirse entre otras facciones, dado que el ser humano está limitado en su capacidad para ejercerlo y controlar a todos (Popper, 1994, pp. 137-138).

Además, critica que, con la exigencia de una educación para la ciudadanía, Platón pervierte su principal objetivo político de construir la comunidad ideal libre de conflicto, que se adapte a las necesidades de los ciudadanos, y pasa, más bien, con la eugenesia del mito de las razas, a construir ciudadanos que se adapten a la comunidad, la cual se da por garantizada como totalmente buena. Popper sostiene que en una situación tal, los ciudadanos no tendrían derecho a expresar sus inconformidades, porque el gobernante les respondería que el problema no es de la comunidad, puesto que esta es absolutamente buena, sino que más bien el problema está en ellos, puesto que no han recibido la suficiente educación, y, por lo tanto, la solución sería que la recibieran de manera más intensa; De esta forma se perdería la oportunidad de verificar qué tan ideal es dicha comunidad.

El primer capítulo de esta investigación tiene el objetivo, de señalar de manera general al lector, mi interpretación del diálogo platónico, mediante un pequeño estado de la cuestión respecto a las interpretaciones que han tenido algunos de los comentaristas de Platón consultados para este trabajo sobre el tema de la educación y otros que son afines, como la naturaleza del alma humana, el famoso paralelismo entre esta y la comunidad o el tema fundamental de *República*. Por otra parte, en el segundo capítulo desarrollaré por qué para Platón la política es un asunto educativo, y ofreceré mi lectura a partir de esta tesis. Finalmente, en el tercer capítulo expondré los argumentos centrales de la democracia ateniense, contra los cuales Platón discute, así como las críticas ya mencionadas de Popper.

A manera de conclusión, reiteraré el argumento central de este trabajo, y los contraargumentos popperianos al argumento de *República* que considero más pertinentes, a saber, el argumento de la distinción entre leyes naturales y normas de convivencia, que según él, Platón confunde; el argumento de la soberanía irrestricta, y el de la educación ideológica, para finalmente dejar abierta la pregunta de si el ciudadano debe ser educado en el respeto a la ley como la mejor manera de conseguir que se identifique con ella, o basta con incluir a todos en la promulgación de las leyes como sostiene Popper. Me esfuerzo en desarrollar el

trabajo mediante un contraste de argumentos y en esta discusión está presente como elemento común la paradoja de la libertad y la mejor manera de resolverla.

Capítulo 1

Estado de la cuestión

Las siguientes líneas tienen como propósito exponer de manera general las diversas interpretaciones de algunos de los comentaristas consultados para la elaboración del presente trabajo de investigación, respecto a los temas que a continuación se presentan. Se pretende ofrecer una lectura del diálogo *República* a partir del vínculo entre educación y política que yace en el diálogo; este trabajo sostiene que para Platón la política, entendida como la promulgación de leyes reguladoras de las relaciones de los ciudadanos en la comunidad (Irani, 2017, p. 38)¹⁶, es para Platón un asunto educativo.

Por su puesto, el tema de este vínculo platónico entre política y educación está relacionado con el de la naturaleza del alma humana y, este a su vez, con el así llamado paralelismo que establece Sócrates entre esta y la comunidad y desde luego, en el fondo, con la cuestión sobre el tema central del diálogo *República*. A continuación, expondré las variadas lecturas que cada autor o autora tiene sobre dichos temas y tomaré una postura propia al respecto. Esta exposición tiene el objetivo de señalar al lector los parámetros generales que guiarán la lectura en torno al diálogo, la cual se ofrecerá en el siguiente capítulo. Debido a que la educación es el tema central de la investigación, expongo primeramente lo que los especialistas han sostenido respecto al tema de la educación en *República*.

¹⁶El autor sostiene que la comunidad es aquel espacio donde los ciudadanos se relacionan, y que la política para Platón comienza cuando esta relación tiene lugar, esta es una interpretación de la concepción platónica de la política que tomo en consideración en toda mi lectura, y que, de hecho, tiene respaldo en Rep. 369a, cuando Sócrates sostiene que la comunidad surge en el momento en que los ciudadanos se congregan para satisfacer sus necesidades y en Rep. 428d, cuando sostiene que la sabiduría de los gobernantes consiste en que puedan determinar la mejor manera en la que los ciudadanos deben relacionarse entre sí, y la mejor manera en que la *kallipolis* debe relacionarse con las demás comunidades. Ahora bien, para Platón es importante que el gobernante ideal vigile que dichas relaciones ocurran de manera armoniosa, para lo cual, como explicaré en el siguiente capítulo, es necesaria la promulgación de leyes justas. Lo que Sócrates intenta construir es una comunidad libre de conflicto, y esto es lo que la hace una comunidad ideal.

1.1. La educación en la kallipolis

Para Platón, la educación poco tiene que ver con dotar al ciudadano de nuevas habilidades, sino que más bien, se trata de un reacondicionamiento de las capacidades naturales. Platón parte de la idea de que los ciudadanos están enfermos debido a su apego a los apetitos (Rep. 489c), y por lo tanto la educación consiste en devolver el estado óptimo a sus almas, tal como lo describe en el siguiente pasaje.

La educación sería el arte de devolver este órgano del alma del modo más fácil en el que puede ser devuelto, más no como si se le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino en el caso de que se le haya girado incorrectamente y no mire donde debe, posibilitando la corrección. Las denominadas virtudes del alma, si no están presentes, pueden ser implantadas por el hábito (Rep. 518c-d)

George Klosko, en su texto sobre la teoría política de Platón¹⁷ sostiene, refiriéndose al diálogo *República*, que la educación es la institución más importante de la *kallipolis* (Klosko, 2006, p.123), porque toda la comunidad se estructura a partir del programa educativo de Sócrates. Todo en ella está cuidadosamente pensado para que la educación reforme moralmente el alma de los ciudadanos para convertirlos en virtuosos; virtudes que, para este estudioso de Platón, consisten de manera general en una moderación de las partes irracionales del alma, a fin de que se sometan al dominio de la parte racional¹⁸.

Según Klosko, tal es la importancia que Platón le atribuye a esta función social, que la posibilidad de que un ciudadano viva bien depende de la buena educación que recibe en la kallipolis, debido a que esta puede tener, tanto un efecto atemperador de la conducta como el

¹⁷Klosko, G., (2006), *The Development of Plato's Political Theory*, Nueva York: Oxford University Press

¹⁸Klosko, sostiene que la diferencia más pronunciada de Platón con respecto a su maestro Sócrates es que mientras el maestro veía al alma humana como puramente racional, a la que por lo tanto, sólo bastaba convencer mediante argumentos para que actuara de acuerdo a la virtud, Platón se percató de que el alma también posee elementos irracionales, y que por lo tanto, no basta con la mera argumentación filosófica para hacer que el ciudadano actúe virtuosamente, sino que es necesario que reciba una formación cívica cuyo objetivo sea la moderación de esas partes irracionales del alma. Por ello, el autor sostiene que Platón abandona el intelectualismo moral socrático y concibe la virtud como un asunto de moderación, en vez de como un asunto de conocimiento.

efecto contrario: para Platón el carácter de un ciudadano puede formarse de tal manera que se obtenga lo primero, así que esta como entrenamiento de la conducta no consiste en introducir conocimiento o capacidades nuevas en el alma, sino en redirigir las capacidades que el alma de un ciudadano ya posee (Rep. 518 d-c).

Según el autor, para Platón el alma es activa, es decir, responde continuamente a los estímulos que le ofrece su entorno y es influida por él. Debido a ello, el ambiente juega un papel crucial en la formación de la conducta del ciudadano, y es por esa influencia que el arte debe monitorearse en la *kalipolis* (Klosko, 2006, p.125). Klosko sostiene igualmente que, en esa educación, el educador, para él el filósofo gobernante, tiene la tarea de moldear los deseos irracionales del alma, lo cual debe empezar a hacerse desde la infancia, puesto que es la etapa en la que el alma del ciudadano es más maleable y la que determina si en su adultez dicho ciudadano será feliz.

Esta formación de la conducta no es para Klosko, una educación de tipo intelectual, como la que posteriormente reciben aquellos destinados a convertirse en gobernantes, pero es un requisito previo para que pueda hacerse un buen uso de las capacidades racionales, una vez llegada la adultez. La educación, de acuerdo con él, pretende entonces preparar al alma en su etapa pre racional antes de que el ciudadano alcance la etapa racional, con el propósito de lograr que las partes irracionales se sometan más fácilmente al gobierno de la razón, el cual vela por el bienestar de toda el alma.

Ahora bien, es importante mencionar que en el tema de la educación de los ciudadanos de la *kallipolis* existe entre autores una polémica al respecto de si los tres grupos que componen la comunidad ideal, a saber, los gobernantes, los vigilantes, y los comerciantes y productores, reciben la formación cívica descrita por Sócrates en el diálogo, o específicamente el tercero de los grupos queda excluido de esta posibilidad.

La polémica tiene lugar porque al empezar a discutir el tema de la educación idónea, Sócrates conversa con Adimanto y Glaucón¹⁹ sobre la educación que deberían recibir los guardianes,

¹⁹Históricamente ellos dos eran los hermanos de Platón, quienes, por cierto, en el libro primero del diálogo se muestran fascinados por el discurso de Trasímaco en favor de la tiranía como el modelo ideal de vida buena, y en el libro segundo piden a Sócrates que los convenza sobre los beneficios de la justicia. A partir de ese momento, comienza el discurso de Platón, en boca de su maestro, en favor de la justicia; más adelante expondré al lector que esta característica de pronunciar discursos a favor o en contra de un modelo de forma de vida, hace de los diálogos platónicos, y por supuesto, de *República* discursos protrepticos (προτρεπτικός λόγος).

quienes tendrían que ser a la vez agresivos con los enemigos que amenazaran a la comunidad, pero amigables con los ciudadanos de la *kallipolis* a quienes deberían proteger (Rep. 375c), posteriormente en el libro séptimo del diálogo, discute lo tocante a la educación intelectual de los filósofos gobernantes, sin decir nada al respecto de la tercera clase. Por lo tanto, resulta incierto si este tercer grupo participaría de la educación o no.

A propósito de Platón, Klosko afirma que este filósofo ateniense se concentra en la educación de los guardianes, y no especifica nada sobre la educación de los comerciantes y productores, pero se puede inferir que para ellos el currículum educativo sería similar al de los guardianes, sobre todo teniendo en mente que Platón pretende que los ciudadanos sean virtuosos (Klosko, 2006, p.126). Por su parte, la autora Rachna Kamtekar, en su artículo sobre este tema²⁰ sostiene que la teoría educativa de Platón debe considerarse en el contexto de la democracia ateniense, pues fue la forma de gobierno que hizo posible que un gran número de ciudadanos participaran en la promulgación de leyes sobre los asuntos de la vida pública. En este contexto, la vía de comunicación política eran los discursos, mediante los cuales los líderes políticos pretendían persuadir a la asamblea para influir en las leyes de la comunidad. Por lo tanto, debían aprender a construir buenos discursos persuasivos.

Los sofistas fueron los instructores particulares de retórica que prometían hacer que aquellos líderes políticos desarrollaran dicha capacidad. Sin embargo, para Platón, estos educadores privados sólo se limitaban a enseñar lo que la mayoría del pueblo ateniense consideraba como bueno o justo. Estos maestros de retórica enseñaban las convenciones populares, sin saber si realmente estas beneficiaban o dañaban el alma de los ciudadanos. Algunas de ellas eran que la justicia era un acuerdo establecido por los fuertes para dominar a los débiles o por los débiles para controlar a los fuertes. Esto era motivo suficiente para que se hicieran acreedores a las críticas platónicas más duras en cuanto a su trabajo como educadores. (Rachana Kamtekar, 2008, pp. 337-338).

Kamtekar sostiene que los fines de la educación en *República* están estrechamente relacionados con la teoría del alma humana, ya que mediante la educación Platón pretende garantizar que esta sea virtuosa. Esta virtud es específicamente una virtud política o cívica,

²⁰Rachana Kamtekar, (2008), Plato on Education and Art, en G. Fine (Ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, pp. 336–357, Nueva York: Oxford University Press.

la cual se aprende mediante el hábito, es decir, mediante la reproducción repetitiva de lo que el ciudadano percibe en su entorno cultural. La educación artística y física designada para los guardianes, de entre los cuales posteriormente se distingue a los filósofos gobernantes, apunta a ello.

Concuerdo con Kamtekar en que el centro de la educación platónica es el alma de los ciudadanos, porque, de hecho, una de las críticas que les hace Platón a los sofistas es que ellos, como educadores, no conocen la naturaleza del alma, su tendencia hacia el bien y, sobre todo, lo fácilmente moldeable que es. La ignorancia sofista acerca de la naturaleza del alma los convierte más bien en corruptores de la juventud; en cambio, en *República* Sócrates demuestra tener un conocimiento profundo del alma, y que, por lo tanto, él está en condiciones de instruir a los jóvenes en el mejor modelo de vida: la vida filosófica. Reitero que el diálogo es un discurso protréptico en favor de ella, y el alma no solamente es el centro de la educación, sino también de la reflexión filosófico-política de Platón, para quien la política es una terapia para el alma.

Kamtekar apoya la tesis de que los tres grupos de la *kallipolis* debían recibir educación necesariamente, pues sería un despropósito privarlos de esta, porque para conocer el lugar y la función que les corresponde, deben necesariamente educarse en la virtud cívica a través del mito de los metales. Además, sostiene que, si el objetivo de la *kallipolis* es la felicidad de los ciudadanos, no tendría sentido privarlos de una educación que les otorgara dicha felicidad (Rachana Kamtekar, 2008, pp. 346-347).

Respecto a la tesis de Rachna Kamtekar de que la virtud que Platón pretende que los ciudadanos de la *kallipolis* desarrollen es de naturaleza cívica o política y que esta se aprende mediante el hábito, es pertinente traer a colación lo que Iakovos Vasiliou sostiene sobre este mismo tema²¹, ya que resulta ser complementario a esa tesis, pues coincide con Kamtekar en que la virtud que se pretende engendrar en el alma de los ciudadanos es la virtud cívica.

²¹Vasiliou, I. (2012), From the *Phaedo* to the *Republic* Plato's tripartite soul and the possibility of non-philosophical virtue en Charles Brettain, Rachel Barney, Tad Brennan (Ed.), *Plato and the Divided Self*, pp. 9–32, Nueva York: Cambridge University Press. El autor dice que mientras que en *Fedón* se reconoce la existencia de tres tipos de virtud, a saber, la virtud esclava, que consiste en el mero intercambio irracional de placeres y dolores, la cívica, que consiste en la práctica de los buenos hábitos, y la filosófica, que requiere de conocimiento, en *República* ninguno de los

Para Vasiliou, aunque esta virtud se alcanza sin conocimiento, y sólo mediante el hábito, es de gran importancia para la vida pública de la *kallipolis*. Los ciudadanos que practican la virtud cívica realmente pueden llegar a ser virtuosos, ya que actúan de acuerdo con lo que está establecido en la comunidad como tal y, debido a que las acciones virtuosas son establecidas por personas que realmente tienen conocimiento de la esencia de la virtud, a través de la educación que reciben, todos ellos sin excepción son capaces de ser cívicamente virtuosos sin necesidad de poseer conocimiento. Según él, en *República* Platón se muestra más optimista respecto a la posibilidad de que los ciudadanos pertenecientes a las dos clases no gobernantes puedan ser educados en la virtud cívica (Vasiliou, 2012, pp. 13-16).

Por lo tanto, este autor concluye que, en *República*, es posible encontrar un principio de generación de hábitos, que está basado en la idea de que las acciones que los ciudadanos realizan, mediante el paso del tiempo, conforman su conducta. De esta manera, un ciudadano se vuelve justo mediante las acciones justas, y viceversa. Debido a que estas acciones se generan mediante la educación, en última instancia, los ciudadanos se convierten en lo que son debido al tipo de educación que reciben.

Ahora bien, Vasiliou afirma que, de acuerdo con la teoría tripartita del alma, que dice que esta está compuesta tanto por partes irracionales como racionales, todos tendrían también las mismas posibilidades de ser educados en la virtud cívica, con lo cual, queda excluida la posibilidad de que algunos habitantes de la *kallipolis* sean considerados por Sócrates como esclavos (Vasiliou, 2012, pp. 28-32).

Por último, James Wilberding²² trata el tema de si los tres grupos de la comunidad ideal de Platón deben recibirían educación o el tercero de ellos debería quedar excluido, de una manera más interesante. Para Wilberding, como para los otros autores, la educación tiene como objetivo engendrar en los ciudadanos de la *kallipolis* la moderación, que consiste en un acuerdo entre estos para establecer quién debe mandar y quién obedecer. Con ello en mente, sostiene que, en efecto, el tercer grupo debe recibir educación también debido a su

ciudadanos cultiva la virtud esclava, sino que todos deben engendrar la virtud cívica, y a ello apunta la educación.

²²Wilberding, J., (2012), *Plato and the Divided Self*, en Charles Brittain, Rachel Barney, Tad Brennan (Ed.), *Plato and the Divided Self*, pp. 128–149 Nueva York: Cambridge University Press.

conducta inestable y peligrosa, la cual sería una potencial amenaza para lograr el consenso ciudadano en la obediencia hacia el gobierno (Wilberding, 2012, p.130).

La educación de los tres grupos sociales, pero sobre todo del tercero, se consigue mediante la transmisión reiterada a los ciudadanos del mito de las cuatro razas, según el cual, algunos de los ciudadanos tendrían en sus almas oro, otros plata y otros más bronce y cobre; los de oro eran quienes deberían gobernar, mientras que los demás deberían obedecer (Rep. 416e-417a), que tiene la función de entrenar los deseos sobre los bienes materialmente necesarios, de tal suerte que estén únicamente destinados a satisfacer las necesidades de los ciudadanos, y estos puedan mantenerse con vida, sin caer en excesos (Wilberding, 2012, pp.135-141).

En su artículo, Wilberding realiza un análisis de los elementos que componen dicho mito, así como de las funciones que cada uno de ellos debe cumplir en la moderación de los apetitos de los ciudadanos. Esos deseos básicos provocan que el ciudadano valore más el bienestar propio en perjuicio del bienestar de la comunidad, así que, para evitar esta situación es que Sócrates utiliza la imagen de la madre tierra que engendra a sus hijos y cuando maduran los lanza fuera de su vientre (Rep. 414e) con el objetivo de promover el patriotismo y la solidaridad, para que todos los ciudadanos pudieran servir a la *kallipolis* como si fueran hermanos de una misma madre.

El fragmento de los metales preciosos, oro, plata, cobre y bronce con los que, según cuenta Sócrates, la madre tierra mezcla las almas de los ciudadanos (Rep. 415a), por su parte tiene la función de advertir sobre la peligrosidad de que el amor propio y el amor hacia los hijos lleve a uno de los guardianes o cualquier ciudadano a colocar a jóvenes no preparados para determinadas funciones, sobre todo, aquella de gobernar, puesto que con ello se destruiría la vida en comunidad (Wilberding, 2012, pp.131-133).

Wilberding también coincide con los demás teóricos en que, al contrario de los filósofos, quienes persiguen las virtudes de manera racional, los otros dos grupos sociales de la *kallipolis* actúan siguiendo hábitos, y por esta razón es necesaria la censura, a fin de que esos hábitos sean buenos. Por lo tanto, vemos aquí la reiteración de que el alma humana para Platón responde a los estímulos de su entorno, y, por lo tanto, este tiene que ser armónico para que ella lo sea también.

No estoy de acuerdo con Klosko respecto a la tesis de que los responsables de llevar a cabo la tarea de la educación sean los filósofos, puesto que Sócrates, en una etapa muy temprana del diálogo y de la fundación de la *kallípolis*, asume ser un legislador, pues ante la pregunta de Adimanto respecto a cuáles deben ser los patrones a seguir para producir poemas que sean adecuados para formar a los jóvenes en la virtud cívica, el filósofo responde que ninguno de los dos son poetas, sino fundadores de una comunidad y que, por esa razón, a ellos solo les corresponde proporcionar las pautas generales de convivencia y estructuración de esta (Rep.379a).

Por ello insisto en que Sócrates no es un educador sino un legislador que promulga leyes justas. Son más bien los poetas quienes deben desempeñar dicha función social. De hecho, al tratar el asunto de la poesía en los libros segundo y tercero, nunca se les despoja de esa responsabilidad, sino que sólo se sostiene que deberán seguir las pautas establecidas sobre la verdadera naturaleza de los dioses y adecuar sus historias míticas en concordancia con ellas (Rep. 387b).

Al respecto de la polémica sobre la educación del grupo de los comerciantes y productores concuerdo con Kamtekar, Vasiliou y Wilberding en que los tres grupos de la *kallípolis* deberían recibir la educación descrita por Sócrates en *República*, y que carecería de sentido excluirlos de dicha posibilidad. Sostengo además que la educación es el medio que Platón considera idóneo para generar en los ciudadanos la obediencia hacia las leyes justas que los gobernantes promulguen, las cuales no tendrían efecto si estos no las obedecieran.

Por lo tanto, en la presente investigación se sostendrá en todo momento que la educación es tiene por objetivo en el respeto a las leyes justas promulgadas por los filósofos. Por ello, el tercer grupo de ciudadanos debe participar de esta, ya que excluirlos sería igual a tener en la comunidad ideal a un grupo que no obedecería ni consentiría el gobierno de los filósofos y que, peor aún, podría ir en contra de sus leyes, provocando conflictos en la comunidad ideal, con lo cual esta dejaría de ser una *Kallípolis*. Para Platón lo que la hace a esta una comunidad justa y buena es la ausencia de conflictos internos, a diferencia de las comunidades falsas, que, como dice Sócrates, no son una, sino múltiples comunidades. (Rep. 422e-423a).

Concuerdo también con Vasiliou respecto a su tesis de que el Platón de *República* es optimista ante la posibilidad de que todos los ciudadanos puedan ser educados en la virtud cívica, y de que ninguno de ellos sea considerado por Sócrates como esclavo. De hecho, sostendré que el sentido platónico de esclavitud tiene que ver con la falta de autarquía o autodomínio frente a las pasiones del alma, no con la esclavitud en un sentido físico.

1.2. La teoría platónica del alma

El tema inmediatamente siguiente al de la educación a tratar en este pequeño estado de la cuestión, es el de la teoría platónica sobre la naturaleza del alma, puesto que, como se expuso anteriormente, la educación está destinada al bienestar del alma del ciudadano. A continuación, expondré al lector las líneas generales de la concepción platónica del alma en *República*²³; las dos grandes interpretaciones al respecto, así como a cuál de ellas se apegará esta investigación. Rachel Barney ofrece un buen resumen de dichas interpretaciones²⁴.

Platón divide el alma en tres partes: la parte racional, la apetitiva, y la fogosa. La parte racional es responsable de todas las capacidades intelectuales tales como calcular, reflexionar y deliberar (Rep. 441a). Su función es velar por el bienestar de toda el alma y es predilecta a la sabiduría. Esta parte del alma es exclusivamente humana y se desarrolla en la adultez, no en la niñez o la adolescencia. Por otro lado, la parte fogosa es la que el ser humano comparte con otros animales y es de naturaleza social, ya que debe regular la conducta del ciudadano en su relación con otros en la vida en comunidad, y debido a ello, es sensible al honor y las ofensas, por parte de otros (439c-441c, 550b-553d). Finalmente, la parte apetitiva es la más primitiva del ciudadano, cuya función es mantenerlo con vida, y por lo tanto, es predilecta a los bienes materiales tales como la comida, la bebida, el descanso, el sexo, y en la medida en

²³Es importante aclararle al lector que Platón no tiene una teoría unificada sobre el alma, sino que la naturaleza de esta última varía de diálogo a diálogo. Por ejemplo, en el *Fedón* el alma no es compuesta debido a su naturaleza inmortal, ya que lo compuesto perece, ella es vista como la parte divina del ser humano, mientras que el cuerpo es concebido por Sócrates como una cárcel para el alma, como aquel que es responsable de todos los conflictos entre los ciudadanos. Sin embargo, en *República* el alma es de naturaleza compuesta, y es ella misma fuente de conflictos, principio del movimiento del cuerpo, y también principio explicativo de la conducta del ciudadano. La teoría del alma de *República* es a la vez una teoría de la motivación.

²⁴Barney, Rachel (2016), *What Kind of Theory is the Theory of the Tripartite Soul?* Colloquium 2, no. 1, pp. 53-83.

que le sirve para conseguir una gran cantidad de estos bienes, también es predilecta al dinero (Rep. 571a-572b).

Estas distintas partes deben estar bien ordenadas: la parte racional debe determinar lo que es mejor para el alma y dar esos preceptos a la parte fogosa para que los conciba como dignos de honor y esta, a su vez, debe controlar los impulsos de la parte apetitiva del alma. De lo contrario, el desorden genera un estado de conflicto. Dicho desorden y conflicto se genera cuando las partes irracionales dominan sobre la racional. La interpretación más apoyada por los comentaristas es la teoría realista del alma, de acuerdo con la cual, las tres partes son tomadas como reales y, en ese sentido, son como pequeños agentes autónomos que cuentan con sus propios procesos mentales y deseos particulares.

Debido a la naturaleza distinta de estas partes y sus deseos, se provoca un conflicto constante en el alma del ciudadano, a causa de que cada fuente de deseo tiende hacia distintas direcciones, y alguna de ellas puede dominar a las otras dos en esa lucha y tomar el control del alma en su totalidad, imponiendo sus propios deseos como los objetivos que el alma busca conseguir. De esta manera, la parte triunfante impone sus deseos sobre las otras dos; si es la parte apetitiva la que vence a la fogosa y la racional, entonces el alma como un todo comienza a ambicionar toda clase de bienes materiales, así como el dinero como medio para conseguirlos. La parte fogosa mira estos bienes materiales como dignos de honor, y la parte racional reflexiona sobre los medios óptimos para conseguirlos, aun cuando estos pueden poner en peligro la vida del ciudadano. Lo anterior sucede porque esta última se encuentra completamente esclavizada. Este desorden del alma es típico de un ciudadano injusto.

La principal crítica a la lectura analítica²⁵ de la teoría del alma es la del homuncularismo, de acuerdo con la cual, la imagen que proporciona la teoría realista del alma cae en el absurdo de concebir a las partes como si fueran hombrecillos, uno de los cuales estaría siempre deseoso de todo tipo de apetitos mientras que el otro, el fogoso, estaría siempre lleno de rabia

²⁵Entre sus adeptos están: Barney Rachel, (2016), *What Kind of Theory is the Theory of the Tripartite Soul?* Colloquium 2, no. 1, pp. 53-83. Wilberding, J., (2012), Plato and the Divided Self, en Charles Brittain, Rachel Barney, Tad Brennan (Ed.), *Plato and the Divided Self*, pp. 128-149 Nueva York: Cambridge University Press. Brown Eric (2012), *The Unity of Soul in Plato's Republic*, Nueva York, Cambridge University Press. Brennan Tad (2012) *The nature of the Spirited Part and its Object*, Nueva York, Cambridge University Press. Por mencionar a algunos.

y por otra parte, un hombre calculador incapaz de sentir emoción alguna. Además, sostienen los críticos que nada impide que estos hombrecillos al interior del alma estén a su vez compuestos de un alma tripartita, y esta a su vez, de otra hasta el infinito (Christopher Shields, 2010, pp. 161-163).

No obstante, existe otra lectura de la teoría platónica del alma, a saber, la metafórica, en la cual los autores interpretan las partes del alma como un lenguaje meramente figurativo, del cual está plagado el diálogo, y que es usado siempre cuando Sócrates quiere representar el conflicto, tanto en el alma del ciudadano como en la comunidad (Rachana Kamtekar, 2012, pp. 80-86). Para ellos, el alma no está compuesta por partes, sino que se trata más bien de estados mentales o facultades, con lo cual, Platón se estaría refiriendo a que algunas veces el alma actúa influida por los apetitos, y otras, movida por el enojo, así como también puede actuar de manera racional. Los autores que favorecen esta interpretación²⁶ sostienen que además es más fácil que el alma conserve su unidad, si se la piensa en términos de facultades, porque, al pensarla como un agregado de partes se concedería que bien podría no formar una unidad, pues dichas partes jamás se integrarían, sino que sólo se superpondrían (Woolf, 2012, pp. 155-157).

Mi argumento al respecto de la teoría platónica del alma es que mediante ella Platón presenta una teoría de la acción a partir de la cual pretende mostrar su naturaleza, cómo es que se ve afectada por el entorno en el que se desenvuelve, por qué la perjudica el apego a lo material y qué es lo que le beneficia. Esta teoría del alma le es útil para poner en evidencia la enfermedad que estaba convencido de que sus compatriotas atenienses padecían: el apego a los bienes materiales que los hacía esclavos de sus apetitos. De hecho, para Platón la política debía ser terapéutica para el alma, es decir, el filósofo gobernante debía curar, mediante la promulgación de leyes justas, a los ciudadanos enfermos a causa del apego excesivo a sus apetitos (Irani, 2017, p. 46).

Propondré en el segundo capítulo de esta investigación que el mejor retrato que ofrece Platón de la naturaleza enferma del alma de los ciudadanos es el mito de la caverna, en el que Sócrates habla de unos hombres encadenados, quienes perciben nada más que sombras, esas

²⁶Véase Rachana Kamtekar, (2012), *Speaking with the same voice as reason Personification in Plato's psychology*, en C. B. Reche Barney, Tad Brennan (Ed.), *Plato and the Divided Self*, pp. 77-173, Nueva York: Cambridge University Press, por mencionar a algunos.

ataduras por supuesto son las ataduras de sus almas a causa de la predilección a los apetitos. Así mismo se sostendrá que estos ciudadanos enfermos son la referencia a los compatriotas atenienses de Platón y que el diálogo *República* debe leerse como una crítica a la democracia.

1.3. El paralelismo entre el alma y la comunidad

Otro tema relacionado con el anterior es el del así llamado “paralelismo” entre el alma y la comunidad que Sócrates establece en el segundo libro de *República*, con el objetivo de descubrir la esencia de la justicia, y al mismo tiempo, saber si es mejor ser justo o tiránico. La visión estándar en el tema consiste en ver esta estrategia platónica, simplemente como una analogía, sin una relación más profunda entre el alma y la comunidad, los autores que la defienden²⁷ sostienen que, así como en una existen tres partes, igual en la otra, y que la parte racional del alma corresponde a los gobernantes filósofos en la comunidad, mientras que, lo que en el alma corresponde a la fogosidad, en la comunidad corresponde a los guardianes, y por último, lo que corresponde a los apetitos en el alma, en la comunidad corresponde a los comerciantes y productores.

De la misma manera corresponden las cuatro virtudes cardinales: la valentía, la moderación, la sabiduría y la justicia. La valentía le corresponde a los vigilantes, quienes deben encargarse de proteger a la comunidad, la sabiduría a los filósofos, quienes deben fungir como gobernantes de esta, la moderación a los tres grupos sociales de la *kallípolis*, y la justicia es resultado de que cada quien cumpla con la función social asignada (Annas, 2017, pp. 9-10; Weinstein, 2018, p. 8). Sin embargo, otra lectura al respecto mira de manera más profunda esta relación, como una dinámica en la cual ambas, la comunidad política y el alma individual, se afectan mutuamente.

En esta otra línea interpretativa, por ejemplo, Cinzia Arruzza²⁸ sostiene que explicar cómo ocurre esa relación entre el alma y la comunidad es de suma importancia para Platón en el

²⁷De los considerados en este estudio están, Weinstein, Joshua I. (2018), *Plato's Threefold City and Soul*, Nueva York, Cambridge University Press. Annas, Julia (2017), *Law in the Republic en Virtue and Law in Plato and Beyond*, Oxford, Oxford University Press.

²⁸Arruzza, Cinzia (2019), *A Wolf in the City, Tyranny and the Tyrant in Plato's Republic*, Oxford, Oxford University Press.

diálogo y, en resumidas cuentas, sostiene que, al presentar esa relación, él pretende llamar la atención sobre el hecho de que un contexto político y cultural específico moldea las almas de los ciudadanos de cierta manera, y viceversa, las acciones virtuosas o viciosas de los ciudadanos conforman el entorno comunitario en el que viven (Arruzza, 2019, p. 4).

J. Strabbing²⁹ sostiene que, al establecer esta relación entre una y otra, Platón pretende explicar cómo afecta o beneficia la influencia del entorno comunitario a la conducta del ciudadano; específicamente, cómo se corrompe o se hace justo. Para él, Platón pretende resaltar las interacciones dinámicas que existen entre el alma y la comunidad. Estas ocurren, de dos maneras, a saber, por internalización y por externalización; la primera se refiere a que la cultura influye de manera inconsciente en la conducta del ciudadano, por lo que este la adopta sin darse cuenta, a través de la imitación de aquello que percibe.

Por una parte, la internalización, según él, es la justificación que tendría Platón para censurar la poesía, la música y modificar todo el entorno comunitario. Lo que trataría de conseguir mediante ella es ofrecer a los ciudadanos un ambiente moderado que al internalizarlo realmente los beneficie en su conducta. El autor agrega que, de hecho, la degeneración de las formas de gobierno, tratada por Sócrates, es la consecuencia negativa de las malas influencias culturales. Todos estos regímenes degenerados descritos por Sócrates en el octavo libro del diálogo están plagados de malas influencias culturales, y, en consecuencia, producen daños en la conducta de los ciudadanos. Por ello, Platón ve a la formación cívica como un complemento necesario de la *kallipolis* para remediar esa situación.

La externalización ocurre cuando, mediante sus acciones influidas por la buena o mala educación cultural que reciben, los ciudadanos configuran el modo de vida de la comunidad; entre más negativas sean dichas influencias, más afectan la conducta de los ciudadanos. Esto por supuesto, resulta en formas de gobierno cada vez peores. Es por ello por lo que se puede decir que existen tantos tipos de conducta de los ciudadanos cuantas formas de gobierno existen, puesto que ambos se determinan mutuamente (Rep. 544d-c).

²⁹Strabbing, Jada Twedt (2017), *Internalization and the Philosophers' Best Interest in Plato's Republic*, Apeiron, vol. 51, no. 2 pp. 147-170.

Es debido a la externalización de la cultura, según el autor, que los filósofos deben gobernar, porque son los únicos virtuosos de entre los ciudadanos que practican la moderación, y por ello, al asumir el gobierno de la comunidad promoverían una cultura de la moderación, que impactaría positivamente en los ciudadanos volviéndolos igualmente moderados. Por lo tanto, en la *kallípolis* los filósofos deberían gobernar para que realmente existieran condiciones que garantizaran la justicia y el buen vivir, incluso para sí mismos (Rep. 499b-d, 500e).

Según el autor, el mensaje que Platón quería dejar a sus lectores cuando hace que Sócrates solicite que la justicia se busque primero en la comunidad y luego en el ciudadano, porque quizá de esa manera sería más fácil determinar en qué consistiría esta (Rep. 369a), es que la cultura de la comunidad moldea la conducta del ciudadano y a su vez, la conducta del ciudadano genera la cultura de la comunidad, en un proceso en el que se involucran, primero la internalización y luego la externalización. El autor sostiene que esta relación explica que la definición que da Sócrates de la justicia aplique de la misma manera, tanto en la comunidad como en el ciudadano (Strabbing, 2017, pp. 10-15).

Para los fines de esta investigación me apoyaré de estas lecturas alternativas en torno a la relación entre el alma y la comunidad, por lo tanto, en todo momento se sostendrá que el método socrático para encontrar la justicia tiene efectivamente el objetivo de poner de relieve que la comunidad y el ciudadano se constituyen mutuamente, y que la educación de los ciudadanos repercute directamente en la vida comunitaria, a la vez que la forma de gobierno de la comunidad repercute en la conducta de estos.

1.4. República

Resta ahora exponer al lector la lectura general que han tenido algunos platonistas respecto a esta *República*, para mediante ella derivar, como en los casos anteriores, una postura. George Klosko sostiene que en *República* Platón da solución al problema de la reforma moral de los ciudadanos, tarea que Sócrates no logró completar. Según el autor, debido a que para Sócrates el alma era de naturaleza racional, creía que esa reforma podría llevarse a cabo mediante la persuasión argumentativa de la filosofía. Sin embargo, Sócrates no consideró la

posibilidad de que los ciudadanos tuvieran elementos irracionales en el alma, que le impidieran actuar de forma racional y virtuosa (Klosko, 2006, p. 136). Por su parte, Platón si se percató de ello y, de hecho, en el pasaje del Pireo lanza su crítica al intelectualismo moral socrático, de acuerdo con el cual, bastaba sólo con conversar sobre la virtud con los ciudadanos, para que estos pudieran actuar en consecuencia, porque el injusto era sólo un ignorante de la naturaleza de la virtud.

Volviendo al pasaje antedicho, de acuerdo con la lectura de Klosko, el hecho de que Sócrates no logre persuadir argumentativamente a Polemarco, y este lo amenace con llevarlo por la fuerza a casa de Céfalo, es la muestra de que Platón reconoce que existen ciudadanos dominados por los apetitos y que es esa la razón por la cual no pueden escuchar argumentos. Por lo tanto, la escena muestra que además de la persuasión argumentativa, Sócrates necesitaría hacerse del poder político para así concretar la reforma moral, en beneficio de los ciudadanos (Klosko, 2006, pp.59-60). Esta escena representa para Klosko, la ruptura de Platón con su maestro y es esta ruptura la responsable de que ambos tengan doctrinas morales tan distantes.

De hecho, para él, el costo de esta solución platónica al problema de la reforma moral de los ciudadanos es alto, pues se sacrifica la autonomía que Sócrates exigía a sus compatriotas atenienses a la hora de determinar la mejor manera en la que debían actuar. En efecto, porque, de acuerdo con su lectura, en la comunidad ideal son los filósofos los que determinan las creencias y acciones virtuosas a las que deben adherirse los ciudadanos, en vez de que sean ellos mismos quienes tengan su propio criterio.

De acuerdo con Dominic Scott³⁰, *República* empieza con una perspectiva individual tratando de responder a la pregunta central sobre cómo es que la justicia hace feliz al ciudadano, después de lo cual se centra en el tema político de la comunidad ideal y las instituciones que la sostienen, sobre todo aquella de la educación (Dominic Scott, 2008, p. 360). Sin embargo, de acuerdo con este autor el tema de la felicidad y el bienestar del ciudadano se mantiene constante. De hecho, sostiene que el diálogo oscila entre el ámbito individual y político desde el principio hasta el final.

³⁰Scott, Dominic (2008), en Fine, Gail ed. *The Oxford Handbook of Plato*, Nueva York, Oxford University Press.

Para mostrar su tesis, el autor enfatiza que el reto que tiene Sócrates por delante es convencer a Glaucón, Adimanto y los demás personajes, de que es mejor modelo de vida el del justo que el del injusto o tirano, aún cuando se pueda ser injusto y gozar de impunidad. Para responder al reto de los hermanos de Platón, Sócrates afirma que sería mejor investigar la naturaleza de la justicia en la comunidad. Scott sostiene que este es el primer giro del ámbito individual al político, tema, este último, que se extiende hasta el libro cuarto. Asumiéndose como legisladores de la comunidad ideal, Sócrates, Glaucón y Adimanto se preguntan de qué naturaleza sería esta.

Para Scott, como para el resto de los estudiosos de *República* expuestos en este apartado, la *Kallipolis* es una ciudad compuesta de tres clases, a saber, la de los productores, los auxiliares y los guardianes, y en la cual, los primeros proveen a la comunidad de las necesidades materiales, la segunda clase la protege y la otra, la de los filósofos, la gobierna. En la *kallipolis* cada uno debe cumplir su función social sin interferir con las de las demás. De esta estructura, Sócrates concluye que la comunidad justa debería ser unificada, ordenada y armoniosa.

Más adelante en su texto, Scott sostiene que cuando la comunidad queda establecida, Sócrates vuelve su atención en el individuo, para definir la justicia individual como un arreglo armonioso de las partes del alma, totalmente análogas a las tres partes de la comunidad. La razón debe dirigir la totalidad del alma y velar por su bienestar, mientras que la fogosidad es la parte responsable del enojo, el orgullo y la vergüenza, y los apetitos son los que se apegan siempre a los placeres más inmediatos.

La justicia individual consiste, entonces, en que cada parte haga su labor sin interferir con las demás. Scott afirma que la justicia individual es una suerte de armonía psicológica (Dominic Scott, 2008, p. 361). En cambio, la injusticia es un estado de conflicto interno en el cual las facciones se pelean por el control del alma. Para el autor, entonces, la justicia es una armonía psicológica y su beneficio está en mantener psicológicamente estable a quien es justo.

También argumenta que Platón utiliza la parte política del diálogo, que empieza con la fundación de la *kallipolis* para profundizar en la parte moral individual, porque después de todo la construcción de la comunidad ideal le sirve a Sócrates como una herramienta para permitir un mayor entendimiento de la naturaleza de la justicia y la felicidad individual. De

tal manera que para Dominic Scott, a pesar de sus virajes hacia temas políticos, los temas fundamentales de *República* son el bienestar y la felicidad individuales, los cuales son eminentemente morales. Sobre el papel de la *kallípolis* sostiene que esta ofrece el contexto en el cual el ciudadano justo podría desarrollarse, que no es otro más que el de una comunidad justa, que le proporcione la apropiada educación filosófica para ayudar lo a perfeccionarse.

Por su parte, Julia Annas, en su texto sobre el importante papel de la ley en *República*³¹ sostiene también que Sócrates bosqueja la ciudad ideal y virtuosa para determinar, en un escenario más grande, la naturaleza de la virtud en el individuo. Esto con el fin de responder la pregunta de cómo se debe vivir, si es que los ciudadanos desean gozar de una vida satisfactoria. Este es para ella el problema fundamental del diálogo.

Según esta autora, el argumento de *República* es que la única manera de vivir bien es vivir virtuosamente, de tal manera que la virtud sea la máxima prioridad del individuo, y que esta organice sus otras prioridades. En la comunidad esto aplica en una escala mayor y por lo tanto es también una comunidad virtuosa, una *kallipolis*. Annas muestra que, en ambos casos, el individual y el comunitario, la virtud central es la justicia, la cual ella interpreta como una relación armoniosa de las partes en un todo coherente. La analogía entre la ciudad y el individuo está diseñada para determinar la naturaleza de la justicia y así responder a la pregunta de cómo se debe vivir para vivir bien. Lo interesante de su estudio es que reprocha a los comentaristas pasar por alto el papel que la comunidad ideal juega en la reflexión filosófica de Platón (Annas, 2017, p.9).

Sin embargo, para Annas esta comunidad no es igualitaria ni transparente, ya que los gobernantes no tienen necesidad de rendir cuentas a los ciudadanos ni estos pueden cuestionar su autoridad. El gobierno del filósofo rey es absoluto debido al conocimiento que poseen y esto mismo hace absurdo que sean cuestionados, ya que, los ciudadanos no podrían aportar nada a través de sus críticas. Esta superioridad intelectual es la que garantiza el desempeño de los filósofos como gobernantes, por lo que Platón dedica un gran número de

³¹Annas, Julia. (2017), *Law in the Republic en Virtue and Law in Plato and Beyond*, pp. 9–72, Oxford: Oxford University Press.

páginas del diálogo al tema de la educación que requieren estos para que puedan obtener el conocimiento pertinente para esa labor.

De acuerdo con la autora, el tema de la ley está tan presente como el de la educación en *República*. La comunidad ideal, en efecto, se funda por legisladores, porque, de hecho, Sócrates y sus interlocutores se asumen como tales. Ella hace referencia a los diversos pasajes en los cuales se promulgan leyes; yo concuerdo con esta interpretación de Annas, y a continuación proporciono al lector el pasaje en el cuál a mi juicio queda claro que Sócrates asume la función de legislador en la *Kallipolis* más claramente:

Si alguien nos preguntara aún concretamente (...) cuáles son los mitos a que nos referimos ¿Qué contestaríamos?

-y yo le contesté: en este momento ni tú ni yo somos poetas sino fundadores de una comunidad. Y a los fundadores de una comunidad corresponde conocer las pautas según las cuales los poetas deben forjar los mitos y de las cuales no deben apartarse sus creaciones, más no corresponde a dichos fundadores componer mitos.

Correcto -dijo- pero precisamente en este mismo punto ¿Cuáles serían estas pautas referentes al modo de hablar sobre los dioses? (Rep. 379a-c).

Para responder a esta pregunta de Adimanto, Sócrates le brinda un argumento respecto a la naturaleza de los dioses, del cual concluye la primera de las leyes de la santidad según la cual los dioses sólo son causa de lo bueno, y por lo tanto, se le debe exigir a los poetas que no los representen como provocadores de conflictos e injusticias. La necesidad de promulgar leyes, según Annas, se presenta como consecuencia de la misma construcción de la *kallipolis*, pues, conforme avanza, Sócrates y el resto de los personajes van promulgando leyes.

Al comenzar la discusión sobre la educación de los guardianes, Sócrates censura ciertos fragmentos de los poemas de Homero y Hesíodo que resulten contrarios a las leyes de la santidad. Lo mismo sucede en torno a la sexualidad, la propiedad, el control poblacional y otros temas. Ella sostiene que las leyes promulgadas no son simples metáforas, sino que, por el contrario, tienen un peso real en la fundación de la *kallipolis*. De hecho, para la autora es

esta comunidad ideal la metáfora que elige Platón para referirse a la necesidad de promulgar leyes justas (Annas, 2017, p.14).

Según la autora, la ley es tan importante para el diálogo *República*, que incluso la propia degeneración de las formas de gobierno puede explicarse como consecuencia de la desobediencia a las leyes establecidas por Sócrates en su papel como legislador, debido a que las leyes son las que engendran las virtudes en los ciudadanos, y la virtud misma consiste en una conducta de obediencia a las leyes (Annas, 2017, p. 22).

Concuerdo con Scott y con Annas respecto a la importancia del tema de la felicidad y el bienestar individual en el diálogo *República*. Efectivamente el reto que tiene Sócrates a partir del segundo libro es mostrar a Glaucón y Adimanto que la justicia es más provechosa que la injusticia, de hecho, el diálogo en su totalidad es un discurso protréptico, es decir, un discurso en favor del modelo de vida justa, destinado a combatir el discurso igualmente propagandístico del tirano (representado en el personaje de Trasímaco), en favor de este tipo de vida. Para fines de esta investigación, esta característica de discurso protréptico será tomada muy en cuenta porque lo que pretende Platón en *Republica* es ofrecer un modelo de vida buena, alternativo al tiránico, por el que muchos jóvenes se sentían atraídos.

No obstante, la presente lectura se centrará en el tema político de la construcción de la comunidad ideal, de la mejor forma de gobierno, en la cual sea posible vivir sin tiranía; también se tomará a esta como la principal amenaza que Platón intenta prevenir en la *kallipolis*. Ahora bien, en el capítulo tres se expondrá al lector cómo la democracia ateniense también se concebía a sí misma como la única forma de gobierno capaz de evitar este peligro, debido a que era inclusiva y permitía a los ciudadanos, sin distinción de clase, participar en la promulgación de las leyes, bajo la idea de que esta inclusión garantizaría su obediencia.

Por esta razón, el planteamiento platónico se expondrá siempre a la luz del debate que sostiene con la democracia, y de la misma manera que Julia Annas en su estudio, otorgaré mayor peso al tema de la promulgación de las leyes justas, ya que será importante para el argumento que pretendo desarrollar en el siguiente capítulo, pues quiero recordarle al lector que dicho argumento es que para Platón la política, entendida como la promulgación de leyes justas para la vida en comunidad, es un asunto educativo, y que el objetivo de esa educación

es lograr el respeto hacia las leyes por parte de los ciudadanos³² para con ello, conseguir que la comunidad ideal se mantenga como una *Kallípolis* que le permita a sus ciudadanos vivir bien. Es gracias a las leyes justas y a esta educación en el respeto hacia ellas que el objetivo del buen vivir se logra. Además, también quiero enfatizar que el debate de Platón con la democracia ateniense gira en torno a quien debería legislar: la asamblea o el filósofo.

El reto lanzado a Sócrates de demostrar la valía de la justicia lo conservaré para darle una lectura política a su respuesta de que la mejor forma de vida es aquella basada en la justicia. lo anterior lo deduzco, pues Sócrates en su respuesta parece asumir que la comunidad es una extensión de los ciudadanos que la conforman, que su conducta afecta directamente la forma de vida comunitaria y que, si ellos son justos, la comunidad lo será, y viceversa; estas premisas se pueden extraer del siguiente pasaje:

¿No nos será acaso enteramente necesario convenir que en cada uno de nosotros habitan los mismos géneros y comportamientos que en la comunidad? pues estos no llegan a la comunidad procedentes de ningún otro lado. En efecto, sería ridículo pensar que la índole fogosa que se imputa a estados como los de Tracia y Escitia y a las regiones norteñas en general, así como el deseo de aprender que se atribuye a nuestro país o la afición al comercio de los fenicios y de los que habitan en Egipto, no se genera en las comunidades a partir de los individuos que hay en ellos (Rep. 435e-436a)³³.

En resumen, mi propuesta de investigación es que el mensaje de Platón en el diálogo es que el ciudadano debe ser justo porque él es el responsable directo de que se pueda vivir bien en comunidad: este ciudadano internaliza la cultura, y actúa en consecuencia externalizando lo que aprende; estas acciones a su vez afectan directamente la vida en comunidad, como

³²Véase la página 8 del presente trabajo.

³³De hecho, en Rep. 544c-e reitera la tesis: “¿Sabes que hay necesariamente tantas especies de caracteres humanos como de regímenes políticos? ¿O piensas que los regímenes nacen de una encina o de piedras y no del comportamiento de aquellos ciudadanos que, al inclinarse hacia un lado arrastran hacia allí a todos los demás? (...) por consiguiente, si las clases de comunidades son cinco, también han de ser cinco las modalidades de las almas de los individuos”. Creo que en ese pasaje y en el citado anteriormente no queda duda de que efectivamente Platón presupone que existe una relación de reciprocidad entre la comunidad y la conducta del ciudadano. A cada tipo de forma de gobierno corresponde un tipo de conducta y viceversa; la comunidad y el ciudadano se constituyen mutuamente: el régimen democrático corresponde a ciudadanos democráticos, el oligárquico a los oligarcas, el timocrático a los timócratas y el aristocrático a los ciudadanos moderados o virtuosos, practicantes de la vida filosófica. En pocas palabras, para Platón, el régimen político es a la vez una forma de conducta o de vida individual.

sostiene Strabbing. Por ello es una convicción platónica que la comunidad debe configurarse de manera tal que promueva la moderación en el ciudadano, lo cual se consigue a partir de la promulgación de leyes justas y este, a su vez, tiene la responsabilidad de respetarlas y actuar en consecuencia.

La promulgación de leyes justas, a su vez, requiere que el legislador o gobernante tenga un profundo conocimiento de la naturaleza del alma, así como de aquello que la beneficia y la perjudica. Dando la mayor importancia a estos presupuestos platónicos la variedad de temas recién expuestos se muestra como estrechamente relacionados por el tema político de la mejor forma de gobierno; un régimen justo diseñado en beneficio del alma de los ciudadanos. Es por ello que se puede sostener que la reflexión filosófico-política de Platón plantea una psicopolítica.

Los pasajes que estructurarán mi lectura de *República* serán: el pasaje del origen de la comunidad a partir de las necesidades materiales del ciudadano y su incapacidad para satisfacerlas, además de aquel en el que Sócrates señala que los bienes materiales son escasos, (Rep. 370e), así como aquel en el que señala también que los ciudadanos intercambian pensando siempre en su propio beneficio (Rep. 369c), y por último, el de la relación que este personaje establece entre el ciudadano y la comunidad, (Rep. 368e-369a).

Capítulo 2

República: la mejor forma de gobierno

2.1. Introducción del capítulo

Mediante su reflexión filosófico-política, Platón trata de dar respuesta a las siguientes preguntas: ¿Cómo debemos vivir? (Rep.344e) ¿Cuál sería la mejor forma de gobierno? (Rep.369a) ¿Cuál debería ser el fundamento de las leyes justas? (Rep. 434a) ¿Quién debería legislar? (Rep. 484b) ¿Cuál sería la mejor manera de lograr el consenso y la obediencia a dichas leyes? (Rep.425a) (Josiah Ober, 2005, p. 398)³⁴.

Es importante para los fines de esta investigación señalar al lector que Platón mantiene en todo momento una postura crítica hacia el régimen democrático ateniense de su época (Arruzza, 2019, p.7)³⁵, principalmente porque lo considera responsable de engendrar a la tiranía (Rep.568e); en su lugar él opta por el gobierno aristocrático de los filósofos. Sin embargo, ambas formas de gobierno buscan proporcionar bienestar a los ciudadanos y prevenir la tiranía, que es considerada la peor de todas las formas de gobierno (Arruzza, 2019, pp. 23–24)³⁶.

³⁴Según Josiah Ober estos eran los principales temas de debate de la época, y en los pasajes referidos para cada uno de ellos me parece que están planteadas, a veces de manera directa, esas preguntas.

³⁵Arruzza incluso sostiene que, de hecho, las críticas que el ateniense hace a la tiranía no se dirigen a régimen tiránico alguno, sino más bien, a los liderazgos demagógicos típicos de la democracia ateniense, que para Platón de acuerdo con el libro octavo de *República* se presentaban al pueblo como amigos y terminaban convirtiéndose en tiranos violentos (Rep. 566d-569c). Y en la página 10 de su libro la autora sostiene que dos de las cualidades que comparten el pueblo y el tirano es que ambos comparten el repudio hacia cualquier forma de autoridad, porque esto significa una disminución su libertad, y que ambos están sujetos a los apetitos.

³⁶Sobre el temor ateniense a la tiranía, Arruzza, cita un decreto especial de la asamblea, con un juramento que cada ciudadano debía hacer: “si está en mi poder, aniquilaré, mediante mis palabras o acciones (...) a cualquiera que quiera abolir la democracia en Atenas, que quiera convertirse en un tirano, o ayude a un tirano. La traducción de la cita es mía; a continuación cito el pasaje original “If it is in my power, I will slay by word and by deed, by casting my vote and by my hand whomever will abolish democracy in Athens, whomever will hold a public office after the suppression of democracy, and whomever will aim at becoming a tyrant or will join in setting up a tyrant” p. 24.

Aunque las diferencias no son formales si son de fondo, ya que mientras para la democracia el buen vivir consiste en brindar a los ciudadanos la libertad de vivir de la manera que consideraran más conveniente, Platón prioriza la vida en comunidad y sostiene que los ciudadanos deberían poner sus capacidades al servicio de esta a fin de que todos en ella vivieran bien (Rep. 370a, 420c-421a).

Por otro lado, mientras que el fundamento de las leyes justas, de acuerdo con la democracia ateniense, es la opinión, para Platón es el conocimiento. En el antiguo régimen democrático se argumenta que entre más ciudadanos contribuyan a promulgar las leyes más probabilidades tendrían estas de ser justas. Platón, por el contrario, sostiene que solamente unos cuantos, los filósofos, deberían dedicarse a tan delicada tarea, a fin de que las leyes fueran realmente justas (Rep.484b-d)³⁷. Tanto Platón como la antigua democracia ateniense tienen sus propios argumentos, y a lo largo del presente capítulo expondré al lector la reflexión filosófico-política de dicho filósofo contrastándola siempre con los principios de esta democracia antigua.

A continuación, presento la tesis que pretendo desarrollar en este capítulo: Sócrates funda la *kalípolis* teniendo siempre en cuenta la Idea del Bien; esto significa que el objetivo de esta comunidad ideal es el buen vivir de los ciudadanos, y ese buen vivir se mide en términos de un mínimo bienestar material (Rep.369c), que debe estar garantizado a pesar de que los bienes materiales sean escasos (Rep.370e). Así que la única manera de garantizar ese bienestar es mediante leyes justas que exijan a los ciudadanos adquirir lo estrictamente necesario, ya que si alguien excede ese límite otros se verían privados de la oportunidad de satisfacer sus necesidades de comida, vestido y resguardo. Por ello, la definición esencial de la justicia necesariamente es el “hacer y tener cada quien lo suyo” (Rep.434a). Este principio esencial es el que Sócrates pretende inculcar en los ciudadanos mediante la educación, (que

³⁷Según Rosalind Thomas, (2006), pp. 41-60, las leyes de las comunidades griegas eran principalmente necesarias en tiempos de crisis y cambios políticos; las comunidades que se encontraban en un escenario de inestabilidad política, recurrían a los legisladores para que estos promulgaran leyes escritas con la esperanza de que estas trajeran estabilidad a la comunidad, ya que cuando las leyes no se promulgaban de forma escrita podían ser fácilmente manipulables al antojo de élites, pero una vez escritas podían ser conocidas claramente por todos los ciudadanos, lo cual evitaba esa manipulación y hacía posible garantizar justicia para todos. Por esto puede decirse que desobedecer o manipular las leyes era lo mismo que destruir a la comunidad, mientras que promulgar leyes escritas para que fueran obedecidas era igual a fundarla; de hecho, para los griegos, lo que definía a una *polis* como tal eran sus leyes. Por lo tanto, los legisladores eran prácticamente los gobernantes, pues las leyes que promulgaban regulaban la vida en comunidad. En la democracia ateniense, la asamblea conformada por todo tipo de ciudadanos era la que tenía esa función legislativa. Platón por su parte, le da esa facultad al filósofo.

es una educación en el respeto a la ley), y como para Platón la política es la promulgación de leyes (dado que desde el principio de la fundación de la comunidad ideal se asume como legislador (Rep.369a)), sostengo que para él la política es un asunto educativo³⁸

2.2. Diferencias fundamentales entre Sócrates y Platón

Antes de desarrollar el argumento recién expuesto, que pretende mostrar al lector que para Platón la política es educación, conviene distinguir, el pensamiento platónico del socrático, ya que Platón habla en República a través de su mentor, sin intervenir directamente; más adelante expondré al lector que este uso de Sócrates como personaje de este diálogo tiene fines pedagógicos. Sócrates profesaba la docta ignorancia, es decir, admitía ser consciente de las limitaciones de sus capacidades intelectuales³⁹ (Apología 23 a-b) y sostenía que, por ello, le resultaba imposible estudiar las cosas del cielo y de la tierra. Además, prefería mantenerse alejado de la actividad política de Atenas (Apología 31c); más que el bien de la comunidad profesaba un cuidado del alma como lo más importante (Apología 29d-e).

Sus intereses filosóficos estaban puestos en el conocimiento moral del bienestar del alma, según él, el único conocimiento que podía adquirir el ser humano. Sin embargo, su adquisición debía darse de manera autónoma, es decir, cada quien debía examinar sus propias creencias morales, y, de hecho, sostenía que una vida sin este examen constante no merecía ser vivida (Apología. 38a). La filosofía moral socrática era racionalista, pues Sócrates sostenía que bastaba con conocer las virtudes como la justicia, el valor, la piedad o cualquier otra, para obrar en consecuencia con ellas, porque para él; el alma era de naturaleza puramente racional.

³⁸Usaré el concepto de educación en el sentido de *la formación de la conducta del ciudadano* que se tenía en la antigua Grecia. En el siguiente pasaje, Platón describe, en boca de Sócrates, lo que entiende por educación: “La educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil en el que puede ser devuelto, más no como si se le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino en el caso de que se lo haya girado incorrectamente y no mire donde debe, posibilitando la corrección. Las denominadas excelencias del alma, si no se hayan presentes pueden ser implantadas mediante el hábito” (Rep. 518d-c). Este será el sentido con el que me referiré a la educación siempre que se lea en el presente trabajo.

³⁹En el capítulo tercero de esta investigación expondré al lector cómo el ingeniero social fragmentario, que Popper opone al que llama ingeniero social utópico, para referirse al filósofo rey de Platón, tiene un espíritu socrático.

Debido a que los diálogos socráticos son de carácter definicional, en ellos Sócrates se dedica a buscar una definición perfecta de las virtudes, y como estos dan cuenta de las convicciones filosóficas del mentor de Platón, puede concluirse que para Sócrates conocer era igual a poder definir el objeto de conocimiento en cuestión. De hecho, la pregunta general de dichos diálogos tiene la fórmula ¿Qué es 'x'? donde 'x' es la variable que siempre representa la virtud a definir, y estos diálogos siempre se agotan en encontrar la definición perfecta (Dancy, 2004, pp. 14-19).

Por último⁴⁰, cabe mencionar que, si bien Sócrates admitía que lo mejor para él era mantenerse alejado de la actividad política, el ateniense tenía una postura favorable hacia la democracia, forma de gobierno de la comunidad en la que vivía. Al menos eso es lo que demuestra, cuando días antes de su muerte, se niega a escaparse de la prisión, y le responde a Critón lo siguiente:

Si cuando nosotros estuviéramos a punto de escapar de aquí o como allá que llamará esto vinieran las leyes y el común de la ciudad (οἱ νομοὶ καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως) y colocándose delante nos dijeran: “dime Sócrates ¿qué intención tienes de hacer? ¿No es cierto que por medio de esta acción qué intentas tienes el propósito de destruirnos a nosotros y a toda la comunidad?” (...) ¿Acaso les diremos “la ciudad ha obrado injustamente con nosotros y no ha llevado el juicio rectamente?” (...) ¿Es esto Sócrates lo que hemos convenido tú y nosotras o bien que hay que permanecer fiel a las sentencias que dicte la ciudad? (...) ¿No te hemos dado nosotras la vida y por medio de nosotras esposó tu padre a tu madre y te engendró? Dinos entonces ¿A las leyes referentes al matrimonio en las censuras en algo que no esté bien? “No las censuró” diría yo entonces. ¿A las que se refieren a la crianza y a la educación en la que te has instruido, no dispusimos bien ordenando a tu padre que te educara en la música en la gimnasia? (...) Nosotras te hemos engendrado, moldeado y educado, y te hemos hecho partícipe de todos los bienes de los que éramos capaces. A pesar de esto, proclamamos la libertad, para el ateniense que lo quiera, una vez que haya hecho la prueba legal de adquirir los derechos ciudadanos y ha conocido los asuntos públicos, y a nosotras las leyes, de que si no le parecemos bien, tomé lo suyo y se vaya donde quiera (...) El que de nosotros se quede aquí viendo de qué modo realizamos los juicios y administramos la ciudad y los demás aspectos, afirmamos que este, de hecho, ya está de acuerdo con nosotras (...) Nosotras proponemos hacer lo que ordenamos y no lo imponemos lentamente, sino que permitimos una opción entre dos: persuadirnos u obedecernos, y el que no obedece, no cumple ninguna de las dos (...) Precisamente yo he aceptado este compromiso como muy pocos atenienses; dirían “tenemos grandes

⁴⁰Esta distinción entre el pensamiento de ambos filósofos no será exhaustiva, ya que el tema de interés en el presente texto no es la vida intelectual de Sócrates, sino el pensamiento filosófico político de Platón en *República*. Y sobre todo, de las posturas tan distintas que ambos tenían respecto a la antigua democracia ateniense.

pruebas Sócrates de que nosotros y la ciudad de parecemos bien. En efecto de ningún modo hubieras permanecido en esta ciudad más que ningún otro ateniense si ésta no te hubiera agradado especialmente” (...) Nosotras y la ciudad éramos satisfactorias para ti; tan plenamente nos elegiste y acordaste vivir como ciudadano según nuestras normas, que incluso tuviste hijos en nuestra ciudad, sin duda porque te encontrabas bien en ella (Critón 50a-52c)⁴¹.

Esto muestra que uno de los distanciamientos intelectuales más notorios de Platón respecto de su mentor se dio en torno al régimen democrático ateniense, ya que el alumno tuvo una opinión desfavorable. Sin embargo, el distanciamiento más significativo se dio al respecto de sus teorías sobre la naturaleza del alma. Como recién señalé, para Sócrates esta era de naturaleza racional, pero Platón, en la escena del Pireo (Rep. 327a-e), en la que el personaje Sócrates se encuentra con Polemarco, y éste lo obliga a acompañarlos a casa de Céfalo⁴² bajo amenaza de usar la fuerza si se rehúsa, ofrece contundentemente la suya, de acuerdo con la cual, además de la facultad racional, el alma tiene también dos facultades irracionales, que en la mayoría de la gente dominan sobre la primera⁴³. Sócrates le ofrece como alternativa argumentar al respecto de si le era posible acompañarlos, y ellos se rehúsan.

La razón de que los otros no hayan querido ser persuadidos mediante los argumentos de Sócrates es que los ciudadanos del régimen democrático son prisioneros de sus apetitos irracionales, y esto impide que puedan ser convencidos mediante argumentos. Por lo tanto, no basta con la argumentación filosófica para que decidan actuar de una mejor manera, sino que, además, es necesario que el filósofo asuma el poder político y se convierta en gobernante (Klosko, 2006, pp. 59–60). Platón, de hecho, consideraba esta exacerbación de los apetitos

⁴¹De hecho, al momento de su juicio, Sócrates arguye en su defensa que cumplió con deberes militares cuando le fue requerido. Apología 28d-e.

⁴²Dicha escena del inicio de *República* no es gratuita, de acuerdo con Cinzia Aruzza, (2019), pp. 70-71, el Pireo era un puerto muy importante y representativo de la antigua democracia ateniense, mandado a construir por el mismo Pericles. Además, Céfalo y Pericles fueron entrañables amigos, al grado de que Pericles invitó a ese rico comerciante a residir en Atenas. Él y sus hijos, Polemarco y Lisias, apoyaron con cuantiosos recursos económicos la contra revolución democrática para derrocar a los treinta tiranos y restablecer el gobierno del pueblo. Polemarco incluso fue arrestado y asesinado por los treinta, cuando se enteraron de sus apoyos a la conspiración democrática en su contra. Entonces pareciera que, al iniciar la discusión en el Pireo, y luego trasladarla a la casa de Céfalo, Platón está indicando a sus lectores contra qué tipo de régimen y de ciudadanos pretende debatir.

⁴³De hecho, la teoría del alma que Platón, en boca de Sócrates, desarrolla en *República* tiene por objetivo demostrar que los ciudadanos pueden actuar contra lo que es benéfico para ellos, no debido a ignorarlo, sino a estar bajo el influjo de los apetitos de los cuales el alma misma es la fuente. Esta es una concepción radicalmente opuesta a la *Fedón*, en donde la fuente de conflictos humanos no es el alma, sino el cuerpo, pero como expondré al lector más adelante, en *República* el alma misma es fuente de estos, así como es principio de acción, vida y fuente explicativa de la conducta de los ciudadanos.

en el alma como una enfermedad. Las comparaciones entre la medicina con la justicia y el medico con el filósofo son constantes en *República*; algunos de los pasajes son Rep. 322c-d, y Rep. 341e-342e, donde Sócrates sostiene que las artes son las que gobiernan sobre lo deficiente buscando mejorar ese estado e igualmente la política es un arte, por lo que debe procurar el bienestar del alma de los ciudadanos.

Además, en Rep.480a se refiere a los ciudadanos (obviamente sus compatriotas demócratas) como los amantes de lo múltiple y corporal, y les llama los no filósofos, en tanto que se quedan presa de lo múltiple y no pueden percibir lo uno, es decir, las Ideas, y, sobre todo, la Idea del Bien, pues para ello requieren contar con ciertas capacidades morales e intelectuales (Bustos, 2018, p. 50). Moralmente, el ciudadano debe vivir con virtud o moderación ante los apetitos mientras que intelectualmente debe poder distinguir entre lo múltiple y lo uno. (Rep.475e-479e). En el capítulo tercero de este trabajo de investigación expondré al lector la teoría platónica del conocimiento, mediante la cual se justifica el gobierno del filósofo⁴⁴.

Por ahora, resulta claro que Platón consideraba a los ciudadanos del régimen democrático como enfermos por su apego a los apetitos, y solo el filósofo era el único que podía curarlos; para ello debía convertirse en gobernante y promulgar leyes justas. De esto también puede concluirse que para él, la política es una terapia para el alma (Irani, 2017, p. 47). Incluso, Sócrates sostiene que no habrá justicia en la comunidad hasta que los filósofos no se conviertan en gobernantes (Rep. 499b-d-500e). Platón consideraba a Sócrates como el ciudadano más virtuoso de todos, y la razón de que sea el personaje central de *República* es completamente pedagógica, ya que Platón lo propone como el modelo de vida buena a seguir; por esta razón, este diálogo es un discurso protréptico. A continuación, expondré al lector qué es, y en que consiste este tipo de discurso.

⁴⁴En (*Fedón 61a*) Sócrates se refiere a la filosofía como una purificación del alma respecto a los placeres y sostiene que el filósofo es aquel que vive desapegado de los apetitos y los reduce sólo al mínimo necesario para vivir, mientras que el no filósofo es el amante de lo corporal.

2.3. Diálogo platónico como discurso protréptico (προτρεπτικός λόγος).

República es un gran discurso protréptico y este último puede definirse como un discurso persuasivo en favor de una forma de vida considerada como buena, en este caso, de la vida filosófica, la cual Platón considera que es la vida virtuosa (Collins, 2015, p.1). Su mensaje era esencialmente que los lectores debían practicar aquella forma de vida ofrecida por el autor del discurso. Para demostrar que era la más conveniente, dicho autor exponía las diferentes formas de vida que consideraba dañinas (Collins, 2015, p. 39). En este sentido el discurso protréptico era un discurso de combate⁴⁵.

Consecuentemente no bastaba con que tuviera buenos argumentos sino que además debía estar estructurado de modo que la forma de vida ofrecida resultara atractiva para el lector, por lo cual, también era un discurso situado contextualmente, es decir, hablaba sobre los problemas políticos más apremiantes del momento y sobre la mejor manera de resolverlos (Collins, 2015, pp.17-18)⁴⁶. El autor de un discurso protréptico pretendía que su mensaje influyera en la conducta de los ciudadanos y que durara por largo tiempo. Quizás por esa razón Platón utilizó un gran número de figuras retóricas y mitos populares; todas tenían una función pedagógica y de impacto emocional hacia el lector. Por ejemplo, cuando Trasímaco entra en escena, Sócrates lo describe como un lobo de ojos brillantes dispuesto a atacar a su presa (Rep. 336b)⁴⁷.

Como expondré más adelante al lector, el discurso protréptico de Sócrates en favor de la vida justa y virtuosa pretende contra argumentar a dos tesis de la protréptica de Trasímaco; la primera, la afirmación de que el justo vive mejor que el injusto o tirano (Rep.343d) razón por

⁴⁵ Según Wedgwood, (2018), p. 33, a través del personaje de Trasímaco, Platón pretende advertir a sus lectores, principalmente a la juventud ateniense sobre el mayor peligro que puede enfrentar el alma humana: la tiranía, caracterizada por la total inmoderación del alma frente a los apetitos y el consecuente quebranto de las leyes de la comunidad. En línea con la lectura de Wedgwood sostengo que Platón quiere alertar sobre la peor enfermedad que puede padecer el alma. Igualmente, como explicaré más adelante al lector, Platón percibía a los ciudadanos demócratas de su natal Atenas, como ciudadanos enfermos y violentos que sólo sabían imponer sus puntos de vista mediante la intimidación y el uso de la fuerza, y de esta percepción platónica sobre los ciudadanos es una gran muestra el pasaje del Pireo, al mero inicio del diálogo.

⁴⁶ Platón, por ejemplo, vivía en medio de una relación de relativismo moral, político y epistémico, que buscaba combatir mediante su diálogo *República*. Según Henderson Collins II, otros filósofos que hacían uso del discurso protréptico eran Isócrates y Aristóteles.

⁴⁷ Dicha batalla de discursos y la intención de proponer a Sócrates como el modelo a seguir se aprecian claramente en el diálogo *Gorgias* en el que Sócrates le dice a Calicles lo siguiente: “El mejor género de vida consiste en vivir y morir practicando la justicia y todas las demás virtudes. Sigámoslo pues nosotros e invitemos a los demás a seguirlo también abandonando ese otro en el que tú confías y al que me exhortas porque en verdad no vale nada Calicles”(*Gorgias* 527e).

la cual, según él, la tiranía es el modelo de vida idóneo, y la segunda, la máxima de que el poder político sirve al interés de los gobernantes (Rep.338d). En la comunidad ideal de Platón, contrariamente, el objetivo principal de la política, o más bien, de la psicopolítica que propone Platón es el bienestar del alma (Arruzza, 2019, pp. 209-210)⁴⁸.

La única manera que Platón tiene de combatir la visión extremadamente egoísta y antagónica respecto a las relaciones entre los ciudadanos, que sostienen Trasímaco y Glaucón, es en el ámbito del intercambio de bienes materiales y la división del trabajo que se lleva a cabo, según él, con el objetivo de vivir bien. Trasímaco puede tener razón en que superficialmente los intereses son antagónicos, pero Sócrates sostiene que en el fondo todos tienen un interés en común qué es vivir bien. De hecho, la Idea del Bien es la ciencia del buen vivir, es decir, la ciencia de lo benéfico y perjudicial para el alma humana entre lo cual hay que saber distinguir (Bustos, 2018, p. 63). Platón parece llevar las cosas al extremo opuesto del tirano y sostener que cuando se trata de conservar la vida los ciudadanos son capaces de moderar sus intereses individuales.

La base del argumento platónico, que desarrollaré en este capítulo es que todo ciudadano busca vivir bien y no puede rehusarse a ello, como sí puede hacerlo con otro tipo de bienes relativos, puesto que este buen vivir es contrariamente un bien absoluto (Jula Annas, 2008, p. 268)⁴⁹, es decir, un bien que es básico para poder disfrutar de todos los demás. Para Platón el problema está en que la mayoría de los ciudadanos tiene un entendimiento muy pobre de lo que significa vivir bien, y por ello, gran parte del esfuerzo de este filósofo en *República* consiste en proporcionar a sus lectores un mayor entendimiento al respecto⁵⁰. Para Platón la única manera en la que un ciudadano puede vivir bien es que actúe siempre de manera justa.

⁴⁸Precisamente el ser una terapia para el alma la hace una psicopolítica.

⁴⁹La autora sostiene que de hecho esta es la premisa central del pensamiento ético de Platón, si además se toma en cuenta que este buen vivir es la idea del bien, y que esta idea del bien es a su vez el objeto de conocimiento de los filósofos, y también que ese conocimiento de lo benéfico y perjudicial es lo que justifica el gobierno exclusivo de los filósofos, se puede sostener que en la forma del bien se conjuntan la ética y la epistemología platónicas, las cuales desembocan en su teoría política.

⁵⁰Según Annas, en la antigua Grecia la eudaimonía no se agotaba sólo a un instante o actividad en específico, sino que era un asunto que debía tener que ver con el modelo de vida que los ciudadanos practicaban. Esta búsqueda de la felicidad y el buen vivir configuraba la vida entera de los ciudadanos a tal grado que se convertía en su prioridad. Sin embargo, cada quien consideraba, de acuerdo con su propio criterio, el contenido de una vida buena y feliz, así que, de cierta manera, el bien era algo sujeto al relativismo. Julia Annas, (2008) p. 269. Como mencioné en la introducción general de este trabajo de investigación, Platón buscó combatir dicho relativismo debido a las consecuencias negativas que, de acuerdo con él, implicaba para la vida pública de Atenas. Tomando esto en cuenta el lector puede darse una idea de porqué Platón hace del bien la principal de sus ideas inteligibles y no sujetas a relativismos.

En *República* Platón pretende cuestionar los distintos modelos de vida considerados como buenos, sobre todo el de la tiranía. Frente a la idea muy extendida en la democracia ateniense de que el bien consistía en la satisfacción del placer, este filósofo sostiene que todo tipo de bienes y placeres que puedan derivar de la riqueza o cualquier situación personal deben ser usados con prudencia para ser propiamente bienes, es decir, cosas que benefician al alma. Esto a su vez implica que una vida buena y feliz debe ser una vida racional y virtuosa. Para Platón la virtud consiste precisamente en esta prudencia o moderación de las pasiones y los placeres. Por lo tanto, la justicia, y el buen vivir, no dependen de qué tan rico o poderoso sea el ciudadano, sino de qué tan virtuoso sea (Annas, 2008, p. 270)⁵¹.

Entonces, vivir virtuosamente es el resultado de vivir racionalmente, es decir, con un objetivo que estructure por completo la vida tanto del ciudadano como de la comunidad. Se debe tener la habilidad de distinguir lo conveniente de lo perjudicial y conforme a esta distinción saber cómo actuar en cada situación (Annas, 2008, p. 274-276)⁵², sin dejarse llevar por lo que parecería ser bueno. Para vivir bien, por lo tanto, los ciudadanos deberían dejar de estar a expensas del placer y el dolor, sólo intercambiando uno por otro de vez en vez. Esto se logra mediante el predominio de la razón en el alma; es pertinente señalar por ahora, que la acción racional es, para Platón, un indicador del buen estado de dicha alma. Más adelante expondré al lector la teoría platónica al respecto. Por ahora dedicaré las siguientes líneas a exponer las concepciones de Trasímaco, Glaucón y Adimanto al respecto de la vida buena, que pueden resumirse en la vida tiránica.

⁵¹Sócrates le objeta a Céfalo, el rico comerciante extranjero residente en Atenas, que su concepción de la justicia que define como decir la verdad y pagar las deudas, está influenciada por la riqueza que posee, y no es una concepción objetiva, independiente de la situación personal. De hecho, ninguno de los participantes en el libro primero de *República*, es capaz de dar una definición objetiva de la justicia. sobre la tesis de que cada una de las definiciones dadas por los personajes del libro primero son subjetivas, y de que el libro uno se concentra en las acciones justas más que en la justicia véase Wedgwood, R., (2018). pp.34-35.

⁵²Annas señala a esta prudencia como el aspecto cognitivo de la virtud. Respetando su tesis sostengo que ese conocimiento es sólo alcanzable por los filósofos que pueden captar intelectualmente la idea del bien, y él trata de inculcarla en los ciudadanos mediante las leyes que promulga, sobre todo las educativas, las cuales tienen por objetivo instalar la moderación en el alma, pero no a partir del conocimiento, sino del hábito, es decir, de la repetición de acciones que en este caso se consideran moderadas. Como expondré más adelante al lector, toda la censura educativa que Sócrates realiza a la poesía de Homero y Hesíodo aplica a los pasajes que muestran a los dioses o a los héroes cometiendo todo tipo de excesos. De la misma manera cada una de las leyes de la *Kallipolis* se basan en el mismo principio de moderación. Con lo cual se puede concluir que, para Platón, la mejor forma de gobierno es aquella en la cual sus ciudadanos practican la moderación como forma de vida, y en ella sólo el filósofo puede ser gobernante porque es el más moderado o virtuoso de los ciudadanos.

Trasímaco era el defensor de este modelo de vida, y mediante su discurso protréptico en el libro primero de *República* logra persuadir parcialmente a los hermanos de Platón sobre las ventajas de la vida tiránica. Como expondré unas páginas más adelante, en este diálogo su autor pretendió combatir la fascinación que la tiranía estaba causando en la juventud ateniense; mediante su propuesta de un orden político ideal Platón trató de ofrecer una forma de vida opuesta y superior, y tal fue su grado de preocupación que cada ley de la *Kallípolis* está pensada para prevenir la tiranía. Por lo tanto, la exposición que sigue tiene el propósito de abonar a la comprensión de los argumentos platónicos en favor de la vida justa.

2.4. Trasímaco

Hubiera preferido atenienses haber participado en la vida pública en aquella época en la que los ciudadanos eran silenciosos y no estaban obligados a hablar unos con otros, sino que los ancianos dirigían correctamente la ciudad pero debido a que los dioses han determinado que vivimos en una época en la que hay que vencer a otros en la ciudad y sufrir sus injusticias y debido a que las más grandes injusticias no provienen de los dioses o de la fortuna sino de aquellos que detentan el poder (...) en lugar de tener paz, enfrentamos guerras y estamos en peligro (...) en lugar de Concordia padecemos hostilidad entre nosotros (...) porqué entonces alguien podría dudar en decir lo que piensa aun cuando tenga una vaga idea sobre cómo prevenir las injusticias futuras en las presentes circunstancias (...) los dioses no se preocupan por los asuntos humanos, de otra manera no hubieran ocultado el mayor bien, que es la justicia. que esto es así se observa en el hecho de que nadie hace uso de ella. (Gagarin Michael, 2007, p. 254)⁵³.

Trasímaco sostiene que la justicia es la ley del más fuerte (Rep.338c). Su argumento en favor de esta tesis contrasta con el de Sócrates, puesto que él (Trasímaco) habla de las formas de gobierno reales y Sócrates más adelante en el diálogo elabora una comunidad ideal libre del

⁵³La traducción es mía, a continuación cito el pasaje “I would have preferred, Athenians, to have taken part in the public life of the old days when young men could remain silent, since affairs did not compel them to speak in public and their elders were running the city correctly. But since the gods have assigned us to live in a time when we obey the rule of others in the city but endure its misfortunes ourselves, and since the greatest of these misfortunes have been brought not by the gods or fortune but by those in charge, I am compelled to speak. For a man is either senseless or excessively patient if he lets himself continually be abused by whoever wishes and takes the blame himself for the treachery and wickedness of others. Enough time has passed: instead of peace we face war and danger. Even now we welcome yesterday and fear tomorrow; and instead of concord we have hostility and confusion among ourselves (..) Why then should anyone hesitate to say what he knows, when he has no choice but to suffer under the present conditions, although he thinks he has an idea for preventing them in the future (...) The gods have no regard for human affairs, or they would not have overlooked the greatest of human goods, justice. For we can see that people make no use of this”.

conflicto del que habla Trasímaco en el pasaje citado; este contraste muestra que la reflexión platónica es de carácter normativo.

El argumento de Trasímaco se puede resumir en tres puntos principales. El primero de ellos es que el más fuerte es siempre aquel que detenta el poder en cualquier forma de gobierno, ya sea la aristocracia, la oligarquía o la democracia. Después se basa en un dato empírico para afirmar que este gobernante, al ser el más fuerte, promulga leyes que promueven siempre sus propios intereses. El argumento alega que las leyes son una convención y están sujetas a cada tipo de régimen; sin embargo, todas ellas comparten la característica común de ser facciosas, es decir, de promover intereses particulares de quienes gobiernan en detrimento de un bien común.

El método que Trasímaco sugiere para encontrar lo que es la justicia es completamente empírico (Rep.343a-d), es decir, está basado en la observación de los hechos; por el contrario, el modelo de Sócrates es normativo y basado en un argumento (Santas, 2010, p. 18). Trasímaco sostiene que, mediante esas leyes, aquel que detenta el poder determina qué es la justicia y la injusticia, las cuales, de nuevo, varían de acuerdo a la forma de gobierno de la comunidad. Por lo tanto, Trasímaco sostiene que la justicia es producto de una convención entre los miembros de la facción más fuerte de la comunidad y que no tiene ninguna esencia en sí misma (Santas, 2010, p.17).

Sócrates contra argumenta a la tesis de que las leyes por sí mismas sean el referente último de la justicia (Rep. 339a). El sostiene que los legisladores no son infalibles y pueden promulgar leyes injustas, creyendo que son justas y convenientes para sí mismos, de esta manera, al obedecer sus leyes habría inconvenientes para quienes detentan el poder. Por lo tanto, la esencia de la justicia no está en las leyes puesto que los gobernantes pueden promulgar leyes injustas. El punto importante del argumento socrático es que existe una diferencia entre las leyes y la justicia; y los legisladores pueden perfectamente promulgar leyes sin saber lo que está es en esencia.

Trasímaco responde a esto que aquellos que se equivocan al determinar lo que les conviene no son los más fuertes, así que refuerza su argumento mediante la figura del gobernante en estricto sentido, es decir, el gobernante que posee el poder y además el conocimiento de lo que es bueno para sí mismo. Poder y conocimiento constituyen al verdadero gobernante que

ejerce el verdadero arte de gobernar, de promulgar las leyes, que según Trasímaco promueven inequívocamente el bienestar del gobernante (Rep. 340c-341a).

Sócrates retoma el estricto sentido de Trasímaco en torno al arte, las leyes y el gobernante, y construye su argumento sobre esa base. Sostiene que el arte estrictamente hablando es perfecto, nada le falta y por lo tanto carece de sentido que se procure a sí mismo; más bien procuraría aquello que es deficiente y buscaría su perfeccionamiento. Por ejemplo, la medicina existe en estricto sentido, para curar el cuerpo pues esta es perfecta y completa y aquel, contrariamente, es deficiente y enfermo; igualmente el arte de la navegación se preocupa del bienestar de los pasajeros. Dado que la política es también un arte, debe preocuparse por el bienestar de quienes son más deficientes: los ciudadanos (Rep.342e-343a)⁵⁴.

En esta conversación entre ambos personajes ocurre todo el tiempo un contraste entre lo que es, en los hechos, y el deber ser en un sentido normativo. Para Trasímaco la justicia es una convención social, carente de esencia alguna. Sin embargo, Sócrates distingue entre las leyes en cuanto tales y la justicia como su fundamento, la cual, contrariamente a las leyes, debe tener su propia naturaleza. Frente a la concepción de Trasímaco, Sócrates defenderá el resto del diálogo que la justicia tiene su propia naturaleza y que dicha naturaleza es benéfica para quien la practica (Santas, 2010, p. 23).

Sócrates sostiene, entonces, que las leyes y la justicia son de naturaleza distinta porque las primeras son efectivamente promulgadas por el legislador, pero si este ignora la naturaleza propia de la justicia entonces sus leyes serán injustas. Este filósofo sostiene que la justicia promueve la concordia, y contrariamente, la injusticia promueve la discordia. Precisamente este es el bien de la justicia puesto que hace posible actuar hacia un fin en común.

Hay que decir que Trasímaco no es un genuino defensor de la tiranía, sino que simplemente está sosteniendo que debido al contexto conflictivo de la época lo más prudente es ser un tirano ya que afuera él es feliz mientras que el justo es infeliz. Al final del debate Sócrates no logra convencer a Trasímaco con su protréptica. Sin embargo, Trasímaco no ignora que

⁵⁴Con su argumento Trasímaco ha lanzado su discurso protréptico respecto de la que considera la vida buena, a saber, la tiranía. Para él, la tiranía es el modelo de vida a seguir, sobre todo en tiempos de guerras y desconfianza, en los que nadie debe permitir ser abusado por otro, sino que se debe ser lo bastante astuto para evitar ser víctima de injusticias.

existe la justicia; el fragmento recién citado lo muestra, pero lo que observa es que los ciudadanos no la usan, así que es en vano ser justo (Guthrie, 1969, pp. 98-99)⁵⁵.

Para Trasímaco la justicia es resultado de las leyes, y estas a su vez son el resultado de un acuerdo entre la facción de los más fuertes quienes, por lo tanto, legislan siempre a su favor sin importar de qué forma de gobierno se trate, tanto la democracia, la aristocracia o la tiranía, siempre legislan pensando en cómo defender sus intereses. Por lo tanto, la justicia es el bien de alguien más y ese alguien es quien legisla (Guthrie, 1969, p. 97).

La justicia no tiene una ventaja en sí misma, sino que sus beneficios sólo se ven de manera externa. Por esta razón es mejor practicar la injusticia, y el mayor ejemplo de ello es el tirano pues roba, mata, engaña y al final es idolatrado por los ciudadanos, para quienes es virtuoso porque tiene la fuerza para hacer lo que desea. Trasímaco desea que su protréptica en favor de la tiranía sea escuchada (Weiss, 2007, p. 92), puesto que él no tiene ninguna razón para elogiar a la justicia.

La implicación de la concepción trasimaquia de la justicia como la ventaja del más fuerte tiene sustento en que las relaciones de los ciudadanos son relaciones de poder en las que siempre existe una simetría entre el bando de los fuertes y el de los débiles. Por esta situación, los actos justos benefician a los más fuertes; aquel que actúa de forma justa nunca suele beneficiarse de ello (Wedgwood, 2018, p. 39). De acuerdo con Trasímaco, los intereses humanos son antagónicos y conflictivos entre sí. Los ciudadanos siempre están en una dinámica de ganar o perder, así que la única manera de obtener beneficios para uno mismo es a costa del sufrimiento de otros. No es posible el mutuo beneficio, sino que más bien sucede que cuando uno gana otro debe necesariamente perder. Para Trasímaco lo más prudente es que el ciudadano actúe promoviendo sus propios intereses, lo cual implica hacer daño a otros.

⁵⁵Le recuerdo al lector que esto se comprueba en el pasaje citado con el que inicie la exposición del argumento de Trasímaco en el que sostiene que todo lo que percibe en los tiempos bélicos en los que vive Atenas es que los ciudadanos son injustos. Esto prueba que el claramente distinguía entre la justicia y la injusticia, y aunado al tono melancólico con el que habla de añorar los tiempos previos a la democracia ateniense, como tiempos mejores en los que no se cometían abusos y los ancianos gobernaban, se puede probar que efectivamente Trasímaco no es un defensor a ultranza de la tiranía, sino sólo alguien pragmático que se adapta a las circunstancias.

En estas circunstancias, el mayor bien al que se debe aspirar es el dominio sobre los demás, de tal manera que se conviertan en súbditos. Este dominio debe mantenerse de manera continua, y para ello, el tirano debe jugar un papel activo a fin de conservar su poder. Este dominio sobre los demás es un arte; el arte de mantener dominados y atados a voluntad a los súbditos el mayor tiempo posible; para Trasímaco, el ciudadano virtuoso es el tirano, que actúa siempre promoviendo sus propios intereses y ejerce el arte del dominio continuo sobre otros. Este supuesto bien supremo es percibido por Sócrates como un deseo ilegal, el cual, cómo expondré al lector hacia el final de este capítulo, lo obliga a convertirse en el enemigo de todos los ciudadanos y a vivir en una absoluta paranoia.

Dicha concepción de la tiranía es completamente opuesta a la concepción idealizada que tenían los ciudadanos democráticos (particularmente los jóvenes) de esta forma de vida. De hecho, la intención de Platón al hacer que Sócrates responda a la pregunta sobre cuál de estas dos alternativas de forma de vida es lo mejor es combatir esa idealización mostrando la verdadera naturaleza del alma del ciudadano tiránico⁵⁶.

La concepción de los intereses antagónicos de los ciudadanos que defiende Trasímaco es distinta a la de Sócrates en *República*. Para él estos pueden coincidir hacia un mismo fin que es el buen vivir y la felicidad; mientras Trasímaco sostiene que en las relaciones entre los ciudadanos se gana o se pierde, Sócrates trata de mostrar que puede existir un escenario ideal en el cual todos se benefician mutuamente. Las formas de vida que ambos defienden son opuestas; la del primero se basa en el más extremo individualismo mientras que la del segundo se basa en el más extremo colectivismo. Dicha tensión entre el colectivismo y el individualismo que se encontraba ya en ciernes en la democracia ateniense está presente en el debate que Platón sostiene con esta forma de gobierno en *República*.

⁵⁶La teoría platónica del alma que más adelante se expondrá al lector juega un papel muy importante en esa desidealización del tirano como modelo de vida. Contrariamente al ideal que la juventud ateniense tenía del tirano como aquel que goza de la máxima libertad, Platón lo evidencia como un ciudadano esclavizado por sus apetencias más inmediatas.

2.5. Glaucón, Adimanto y el reto a Sócrates

La relación de los atenienses con la tiranía era ambivalente, ya que, por un lado, para ellos el poder absoluto e incuestionable corrompía a los gobernantes, incluso si se trataba de uno virtuoso, una vez corrompido utilizaba dicho poder de manera arbitraria (Arruzza, 2019, p.20). Por otro lado, pese a este rechazo, esa cualidad tiránica de hacer lo que se desee reflejaba para los atenienses el ideal democrático de la libertad de la que el ciudadano debía gozar en la comunidad. Esta libertad democrática debía permitirle hacer lo que mejor le pareciera y el tirano era precisamente idolatrado como el modelo de libertad absoluta. Debido a que él no estaba atado a la voluntad de nadie los ciudadanos de la Atenas democrática, sobre todo los jóvenes, lo percibían como alguien realmente feliz (Arruzza, 2019, p. 28-48).

No obstante, Platón en *República* busca convencer a la juventud ateniense de no idealizar al tirano y practicar en su lugar la vida filosófica (Wedgwood, 2018, pp. 54-55). Lo que desencadena la argumentación platónica en *República* es el problema de que la tiranía está ganando adeptos como forma de vida ideal entre los jóvenes y, por lo tanto, este filósofo considera importante mostrar, mediante el personaje de Sócrates, que la vida filosófica es mejor alternativa o de lo contrario Trasímaco ganaría el debate. El argumento que Sócrates desarrolla, cada ley que promulga y la educación ideal que bosqueja del libro segundo al cuarto tienen ese objetivo (Arruzza, 2019, p. 176).

A pesar de la argumentación de Sócrates, Trasímaco no queda convencido de que la justicia es más provechosa que la injusticia, y por si fuera poco, si logra convencer mediante su discurso protréptico, a Glaucón y Adimanto quienes de hecho sostienen que Trasímaco parece tener razón (Rep. 365a-367a). Glaucón traza una tipología de bienes, que ayuda a determinar claramente en qué términos ha de defender Platón a la justicia. Existen tres clases: aquellos que se desean en sí mismos más que por sus consecuencias, los que se desean, tanto por sí mismos como por sus consecuencias, y, los que se desean sólo por las consecuencias que procuran. Para Glaucón, como para la mayoría, la justicia es un bien del tercer tipo (Rep.357b-d).

Para él, la justicia es un incómodo punto medio entre dos extremos: el cometer injusticias impunemente y el sufrirlas sin poder vengarse; su argumento es que la tiranía es una tendencia natural en el ciudadano. Sin embargo, debido a que no todos pueden ser lo bastante fuertes, la justicia se instala como un acuerdo de los más débiles para limitar la violencia de los más fuertes y protegerse de sus abusos. Se trata de un bien que se practica solamente en apariencia porque, con el empujón adecuado, cualquiera puede convertirse en el peor de los tiranos.

Una vez que la justicia como artificio de una mayoría débil es implantada, existe sólo una manera de sacar ventaja en sociedad, a saber, cometer injusticias sin que alguien más se dé cuenta, mientras a los ojos de todos se aparenta ser justo. Dada la situación, el injusto que aparenta ser justo consigue vivir bien. Nadie que sea realmente fuerte y pueda actuar de manera injusta aceptaría tal acuerdo, porque ello significaría ver limitada la libertad de hacer lo que venga en gana. Si todos los miembros de la comunidad tuvieran la misma oportunidad de cometer actos injustos y salir impunes, las leyes no tendrían sentido alguno, porque nadie requeriría de su protección, en tanto que no existirían débiles.

Para reforzar sus argumentos, Glaucón utiliza la historia de Gíges (Rep. 359d-360b), quien encuentra un anillo que lo hace invisible ante los demás y, con él en su poder, es capaz de entrar al dormitorio de la reina, seducirla y convencerla de matar a su esposo, con lo cual, ambos toman el poder que el rey tenía. Considero que la historia se vuelve interesante si se considera que, a través de ella, Glaucón ofrece diversos ejemplos de cómo la gente, muy dentro de sí misma es injusta, y solo basta un soplo para que revele sus verdaderas intenciones. Desde luego, la invisibilidad al usar el anillo es la metáfora de la impunidad ante la ley; en la medida en que se encuentren los medios para evadir los castigos de la justicia, incluso quien le tenga la estima más alta, comenzará a actuar de manera contraria a ella⁵⁷.

De hecho, como segundo refuerzo a su argumento en favor de la tiranía como tendencia natural sostiene que, si se dejara actuar libremente al justo y al injusto tal como son reputados en la comunidad, se vería cómo aquel realmente feliz sería el injusto. Por otro lado, debido a

⁵⁷Sócrates, al reflexionar sobre la oligarquía, mostrará que esa tendencia a actuar injusta o tiránicamente no es natural en el alma humana, sino más bien, producto de las malas condiciones materiales en las que se encuentra la mayoría de los ciudadanos, en una forma degenerada de gobierno como esa. De hecho, Sócrates sostiene que la pobreza y la riqueza son ambas fuentes de injusticia y en consecuencia promulga una ley contra ellas en la *Kallipolis*. más adelante lo expondré al lector.

las calamidades constantes que sufriría, el justo terminaría cometiendo los mayores crímenes contra la comunidad, a causa de su decepción (Rep.359b-360d). Glaucón remata el argumento sosteniendo que esta tendencia natural sólo se frena de manera externa, mediante la aplicación punitiva de la ley, y que no existe posibilidad alguna de contención interna que pueda provenir del ciudadano.

La postura de Glaucón arroja dos posibles maneras de vivir:

- a) Se puede aparentar ser justo sin serlo, pero con la suficiente astucia para evadir el castigo, y en consecuencia vivir bien.
- b) Se puede ser realmente justo, pero ante los demás, tener fama de injusto, e incluso ser calumniado y acusado de los peores crímenes. En una palabra, vivir mal.

El hermano de Platón sostiene que todos los miembros de una comunidad elegirían la apariencia sobre la realidad respecto a la justicia (Christopher Shields, 2006, pp. 63-83). A pesar de que Glaucón admite que su argumento es una reformulación de la postura de Trasímaco, (Rep. 358c) existen diferencias entre ambos, que a continuación expondré. Para Trasímaco la justicia es un perjuicio para los justos, pero para Glaucón, a pesar de ser un bien incomodo, esta trae ventajas a quienes la practican. Para Trasímaco la justicia se origina debido a las leyes que promulgan los fuertes, mientras que para Glaucón esta surge de los débiles quienes la imponen a los fuertes.

Mientras que el tirano de Trasímaco no necesita aparentar absolutamente nada, porque el impone, mediante la violencia, la justicia, en la concepción de Glaucón, los más fuertes resultan enormemente afectados, puesto que se ven obligados a mermar su fuerza y a aprender el arte de aparentar en público para evitar el castigo por sus injusticias, es decir, necesitan aprender lo que los débiles les permitirían o no hacer, y conscientes de ello deben hacerse de una buena reputación para ser influyentes en las leyes que promulguen⁵⁸.

⁵⁸En el capítulo tercero de este trabajo de investigación expondré las críticas de Platón a la retórica sofística, pero esencialmente se deben a que esta retórica es utilizada por demagogos para aparentar que saben lo que conviene al pueblo y que sólo velan por su interés, cuando en realidad lo ignoran y lo único que les interesa es adquirir poder político para convertir las leyes a su favor influenciando a la asamblea.

En resumen, ambos, Trasímaco y Glaucón proporcionan distintas características del tirano que Sócrates critica en los últimos libros de *República*. Sin embargo, quiero reiterar al lector que ni Trasímaco, ni Glaucón, ni Adimanto son defensores a ultranza de la tiranía, sino que más bien sostienen que debido a que a los tiranos les va bien en sociedad y a los justos mal es más prudente ser un tirano o en todo caso aparentar ser justo, puesto que nadie practica por convicción propia la justicia en su relación con los demás.

No obstante que Glaucón y Adimanto se muestran casi persuadidos por el discurso protréptico de Trasímaco, ambos le piden a Sócrates qué les muestre el valor de la justicia y se muestran entusiasmados por la idea de ser instruidos por él (Rep. 367b-e). El pasaje es importante porque en ese momento comienza el discurso protréptico de Sócrates (Platón) en favor de la justicia. En el libro primero la estrategia de Sócrates es refutar a Trasímaco, sin embargo, en el libro segundo busca convencer a Glaucón y Adimanto del valor intrínseco de la justicia y la vida filosófica (Weiss, 2007, p. 93).

A partir de este momento y hasta el final *República* Glaucón y Adimanto se convierten en los aprendices de Sócrates y este se convierte en su maestro. Esta relación entre alumno y maestro tenía una importancia política enorme, ya que el maestro era generalmente un miembro de alguna facción política, cuyas intenciones eran educar al ciudadano joven persuadiéndolo de practicar un modelo de vida buena, el cual lo haría pertenecer a dicha facción política.

Los jóvenes eran muy codiciados por las distintas facciones políticas de la Atenas democrática, puesto que su conducta era maleable a voluntad del educador⁵⁹. Esta educación se daba a través de los discursos protrépticos y mediante ellos, cada facción buscaba ganar adeptos. En *República*, Platón muestra este mismo interés a tal grado que puede decirse que el diálogo en su totalidad está dirigido a la juventud ateniense. De hecho, mostraré al lector

⁵⁹Según Arruzza, esta relación con los jóvenes y la codicia de la que eran objeto por los miembros de las facciones políticas debe entenderse en un sentido erótico y sexual. Los educadores no solo deseaban educar al ciudadano joven, sino también deseaban poseerlos sexualmente. Esta relación educativa era la de un amante que cortejaba al amado. Sin embargo, cualquier conducta de entreguismo a este deseo sexual era considerado como un acto de inmoderación, sobre todo por parte del joven, y ello era causa de una muy mala reputación social; de acuerdo con la autora, la democracia ateniense restringía bastante el contacto entre jóvenes y adultos. Por otra parte, recuerde el lector que Sócrates promulga una ley para regular la sexualidad de los ciudadanos de la *Kallipolis*, que establece que la relación entre los jóvenes y los adultos deben ser como las de los padres con los hijos, sin ceder ante el deseo sexual. El tirano se relacionaba con la juventud con la intención de corromperla; igualmente pretendía dominar a los jóvenes, y utilizarlos para satisfacerse sexualmente. Estos dos deseos de dominación y satisfacción sexual desenfrenada son los que Platón cataloga como los deseos ilegales del alma del tirano, consecuencia de estar completamente dominado por sus apetitos.

que la educación de los primeros libros de *República* se concentra en hacer de ellos ciudadanos virtuosos y proteger sus almas del peligro de la tiranía (Arruzza, 2019, P. 6).

Como mencioné en párrafos anteriores⁶⁰, es la tiranía y la fascinación por ella como modelo de vida buena, lo que hace tan importante responder a la pregunta planteada por Sócrates sobre cómo se debe vivir. De los modelos de vida que se presentan en *Republica* existen dos grandes opciones, a saber, la vida justa y virtuosa⁶¹ del filósofo o la vida corrupta del tirano. La primera se basa en la moderación proveniente de la facultad racional del alma y la segunda se basa en el exceso, cuya fuente son los apetitos (Zhen Hitz, 2010, pp. 105-106)⁶². Para Platón la tiranía y cualquier otra forma de gobierno constituye también un estado del alma, el cual se refleja en una conducta específica del ciudadano, y esta se corresponde a su vez con un determinado tipo de régimen (Arruzza, 2019, pp.110-111). Por eso Sócrates sostiene que hay varios tipos de régimen como los hay de ciudadanos (Rep.544d-e).

Reitero al lector que el discurso protréptico de Sócrates pretende contra argumentar a dos tesis de la protréptica de Trasímaco: que el tirano vive peor que el justo, razón por la cual, según él, la tiranía es el modelo de vida idóneo, y que el poder político sirve al interés de los gobernantes. Sócrates funda la *kallípolis*⁶³ teniendo siempre en cuenta la idea del bien⁶⁴. Esta comunidad platónica es ideal precisamente porque tiene dicho fundamento, lo cual significa que en ella se procura el buen vivir de los ciudadanos. Por ello Platón parece estar convencido de que ellos no estarían inconformes con el gobierno del filósofo, debido a que todos en su sano juicio desean el bienestar y la felicidad (εὐδαιμονία). Y sabrían que sólo es posible

⁶⁰Véanse las páginas 44 y 45.

⁶¹A lo largo del diálogo hablaré de la virtud en general y me referiré a ella como moderación, siguiendo la lectura que le han dado gran parte de los platonistas, ruego al lector ver el apartado correspondiente del capítulo anterior para mayores referencias al respecto.

⁶²De hecho, la autora sostiene que la razón y el apetito son los dos grandes estándares mediante los cuales los gobernantes establecen los objetivos y las leyes de las formas de gobierno que Sócrates analiza en el libro octavo de *República*. La Aristocracia, al tener a un gobernante moderado y racional es consecuentemente una forma de gobierno virtuosa y justa cuyo objetivo es el buen vivir, mientras que en las formas degeneradas de gobierno los gobernantes se conducen mediante el apetito y por esta misma razón hacen de la mera satisfacción de los apetitos más inmediatos el objetivo principal de estas. Según ella, es por esa razón por la que para Platón es tan importante la pregunta de quién debe gobernar. Con esto es claro que la tesis de la reciprocidad entre el entorno comunitario y el alma del ciudadano se afectan mutuamente.

⁶³De esta manera me referiré a la comunidad ideal que construye Sócrates en *República* y me referiré como *comunidad ateniense* a la comunidad democrática de Atenas. Dicho contraste terminológico tiene el objetivo de enfatizar el carácter ideal de la comunidad platónica. El término *Kallipolis* se refiere a una comunidad buena y justa, es usado por la mayoría de los platonistas anglosajones.

⁶⁴En el siguiente capítulo de este trabajo de esta investigación se expondrá al lector el tema de la teoría de las ideas como una teoría del conocimiento que le ayuda a Platón a justificar el gobierno del filósofo como un requisito necesario para que los ciudadanos puedan vivir bien en comunidad.

obtenerlo cuando la ciudad es gobernada por alguien que conoce en qué consiste la idea de lo benéfico y lo perjudicial para el alma.

La *kallípolis* es una comunidad ideal diseñada para que los ciudadanos virtuosos vivan bien, a diferencia de lo que les sucede en las comunidades degeneradas en las que sufren todo tipo de atropellos. Con la construcción de esta comunidad ideal, Platón admite que existe una relación recíproca entre la conducta del ciudadano y el entorno comunitario en el que se desenvuelve, de tal manera que ambos se constituyen mutuamente y por esta razón no basta con ser virtuoso por sí mismo para ser feliz, sino que se requiere de condiciones externas idóneas para que todo su esfuerzo en la práctica sea fructífero y continúen siendo ciudadanos virtuosos por convicción propia.

El buen vivir es ese bien absoluto en nombre del cual, de acuerdo con Platón, se aceptaría casi cualquier cosa pues está por encima de cualquier otro bien relativo. Con esta ideología política, Sócrates construye en teoría una ciudad ideal (Rep. 369a), en la cual, sea posible que los ciudadanos virtuosos puedan vivir bien y ser felices. La argumentación de Platón en boca de Sócrates oscila en todo momento en el terreno del deber ser al respecto de la forma de vida buena y virtuosa, tanto en lo individual como en lo colectivo; a cuáles deberían ser las leyes óptimas de la comunidad, de tal manera que permitan a los ciudadanos gozar de dicha forma de vida; quién debe legislar y cuál es la mejor manera de conseguir el consenso y la obediencia en el respeto a las leyes óptimas y al gobierno del filósofo.

2.6. Promulgación de las leyes justas, la fundación de la Kallipolis

El objetivo de la comunidad es la satisfacción de las necesidades materiales de los ciudadanos que por sí mismos son incapaces de satisfacer, porque cada quien tiene capacidades distintas, y por ello, se congregan en comunidad (Rep.371b), así que el buen vivir se mide en términos de un bienestar material. Estas necesidades son específicamente: el alimento, la vestimenta, el resguardo en una vivienda y otros bienes (Rep.369d). Dadas las capacidades diferentes de los ciudadanos deberían ponerlas al servicio y bienestar de los demás en lugar de que cada quien se procure a sí mismo (Rep.370a-b). Otro pasaje que será sumamente importante para

mí argumento es aquel en el que Sócrates afirma que los bienes materiales son escasos, y por lo tanto habrá que comerciar con otras comunidades, para obtener lo faltante (Rep.370e).

Los pasajes anteriores son de suma importancia porque representan las premisas del argumento platónico en favor de la vida justa. Es importante aclarar al lector que con la fundación de la *kallipolis* Platón no pretende dar cuenta del origen histórico de la comunidad, sino que es una gran herramienta filosófica en la cual se apoya para su argumentación⁶⁵. Además, también pone de manifiesto su postura crítica respecto a la democracia ateniense.

En primer lugar, va en contra de los principios igualitarios de esta forma de gobierno, y del respeto a la vida privada que la caracterizaba⁶⁶; Sócrates opta por un colectivismo de acuerdo con el cual, cada ciudadano debería idealmente realizar aquella función social para la cual este mejor capacitado por naturaleza. Esto llevaría a que en la comunidad haya tantos ciudadanos cuantas necesidades fuese necesario cubrir (Rep.370d). También es importante notar que asigna a la comunidad un fundamento biológico-natural; específicamente el de la limitada naturaleza biológica del ciudadano.

Dicho fundamento es contrario al convencionalismo que Glaucón le había dado en su intervención. De acuerdo con el hermano de Platón, la comunidad surge del acuerdo entre los ciudadanos, particularmente los débiles, y son ellos quienes establecen lo que es la justicia⁶⁷. sin embargo, a fin de combatir el relativismo de dicho fundamento, Platón no tiene más opción que optar por un fundamento natural, a partir del cual Sócrates posteriormente derivará las leyes justas de convivencia en la comunidad ideal⁶⁸.

⁶⁵La observación no es ociosa porque, como expondré en el capítulo tercero, Popper argumenta que Platón está describiendo una sociedad dorada del remoto pasado en *República*.

⁶⁶Específicamente Platón estaba en contra de la *isonomía* o igualdad ante la ley, y la *isegoría* o libertad de todos para hablar en la asamblea. En el capítulo tercero de esta investigación expondré a profundidad estos conceptos, ya que eran centrales para la democracia ateniense. A propósito del respeto a la vida privada que había en la democracia, se puede apreciar en el discurso fúnebre de Pericles que citaré en el capítulo tercero de esta investigación.

⁶⁷Según M. Finley (1985), pp. 28-29, la democracia ateniense fundamentaba el origen de la sociedad en el acuerdo ciudadano, porque había la creencia de que los ciudadanos compartían una noción de lo que era la justicia, tenían sabiduría política. De acuerdo con el autor, la mejor expresión de dicha creencia está en el mito de Prometeo, pronunciado por Protágoras, en el diálogo homónimo escrito por Platón (*Protágoras* 320c-321d).

⁶⁸Hacia el final del capítulo tercero, expondré el contra argumento de Popper a esta falacia naturalista, la cual consiste en concluir que las normas se desprenden de los hechos. Este filósofo sostiene que la única fuente posible de las leyes de una sociedad, son las decisiones que los ciudadanos toman en conjunto, y por propia voluntad deciden respetar.

Por lo pronto, estas necesidades humanas fundamentales llevan a Sócrates a concluir que el primer grupo de ciudadanos que se requieren en la *Kallipolis* es el de los comerciantes y productores, constituido por agricultores, carpinteros y sastres entre otros; este grupo debería encargarse de proporcionar a los ciudadanos de la comunidad ideal los bienes necesarios para garantizarles un nivel mínimo de bienestar material (Rep.371d). Ahora bien, respecto al debate sobre si estos productores son considerados por Platón como ciudadanos o esclavos, sostengo sin duda alguna que son ciudadanos, ya que, según M. Finley, la *polis* ateniense estaba constituida también por agricultores, y gente de diversos oficios los cuales eran considerados como ciudadanos, y se les permitía participar en la asamblea legislativa (Finley, 1985, p. 16); aunque Platón esté debatiendo con la democracia ateniense de su tiempo, no podía mantenerse tan alejado de su realidad política.

Además, Sócrates jamás excluye a estos productores de la posibilidad de disfrutar del bienestar material destinado para los ciudadanos, ellos también deberían poder satisfacer plenamente sus necesidades, con lo cual puede concluirse que son ciudadanos. Aunado a esto, Sócrates habla de esclavitud, a lo largo de *República* no en un sentido de dominación física, sino en el de la falta de moderación; el esclavo platónico no es esclavo de alguien más sino de sus propias pasiones⁶⁹.

Las necesidades materiales de casa, vestido y resguardo son las que ayudarían al ciudadano a mantenerse vivo y funcional a la comunidad, lo cual es importante porque Platón asume que la única manera de vivir bien es a través de la vida en comunidad⁷⁰, y esta depende del trabajo de los ciudadanos para su buen funcionamiento, ya que es una extensión de ellos (Weinstein, 2018, p. 115). Por estas razones el parámetro de lo benéfico para el alma humana, de acuerdo con Platón, es todo aquello que ayude a conservar y mantener útil la vida del ciudadano, es por ello que Sócrates distingue al bien del placer siguiendo dicho parámetro (Rep. 558e-559a); por implicación lo perjudicial para el alma sería aquello que amenazara la vida del ciudadano o la volviese inútil para la comunidad. De hecho, esta distinción es el

⁶⁹En Rep. 563b habla sólo de los esclavos que poseen los ciudadanos del régimen democrático. Pero en los cuatro primeros libros de ese diálogo, que es en donde reflexiona sobre la forma de gobierno ideal, siempre se refiere a la esclavitud en el sentido de la falta de autarquía.

⁷⁰Como expondré al lector en el capítulo tercero de esta investigación, esta es la razón por la cual Popper le atribuye un organismo a la sociedad platónica, según el cual, los ciudadanos no pueden existir fuera de la comunidad en la cual, además, tienen un lugar y una función inamovibles.

conocimiento que otorga la Idea del Bien al filósofo. y que los demás son incapaces de obtener⁷¹.

Una gran muestra que da Platón de la incapacidad de los atenienses para distinguir entre el bien y el placer, o entre lo benéfico y lo perjudicial para el alma es el famoso pasaje de la comunidad de los cerdos en el que Glaucón reclama a Sócrates por la comunidad tan austera que construye, con la esperanza de encontrar en ella la esencia de la justicia. En el pasaje conocido como “la comunidad de los cerdos”⁷², el hermano de Platón objeta a Sócrates que los ciudadanos de la *Kallipolis* tendrían, como es común a los ciudadanos de cualquier otra comunidad, más necesidades que las consideradas en primera instancia. Entre estas se encuentran los festines, los manjares, y todo tipo de entretenimientos (Rep. 372d-373e)⁷³.

No obstante que Sócrates decide admitirlos en la comunidad ideal, lo hace bajo la advertencia de que esos son más bien lujos, de los cuales se derivan las guerras y todo tipo de calamidades humanas (Rep. 372e). El que Sócrates mencione las posibilidades de una guerra resulta significativo, porque precisamente, otra de las pretensiones de Platón era pensar en una comunidad libre de conflicto (στάσεις), y al parecer admite que la única manera de prevenirlo es saber qué lo detona y cómo contrarrestar tales detonantes. Puntualmente, a partir de la educación en la moderación o virtud que deben recibir los ciudadanos; más adelante profundizaré al respecto.

La razón por la cual esos lujos serían las fuentes de la injusticia es que su implementación requeriría de un mayor número de ciudadanos ocupados en las funciones sociales destinadas a satisfacerlos. Estos ciudadanos, a su vez, tendrían sus propias necesidades de comida, vestido y refugio, y para cubrirlas se necesitaría extender el territorio y tomar recursos de otras comunidades, puesto que los ciudadanos de la *Kallipolis* son muchos y el espacio y los recursos limitados.

⁷¹Incluso, para los ciudadanos democráticos el bien es igual al placer, algo que Sócrates niega rotundamente, cuando trata de determinar la naturaleza de la Idea del Bien en el libro sexto de *República* (Rep. 505b-506b).

⁷²La etiqueta es común entre los comentaristas de *República* consultados en esta investigación.

⁷³Como expondré en el próximo capítulo, estos festines y lujos eran típicos de la democracia ateniense, y de ello da cuenta el discurso fúnebre de Pericles, que igualmente cito. Además, recuérdese que al inicio de *Republica* Sócrates menciona que era testigo de un festival religioso.

Sócrates sostiene que esto provocaría que la comunidad ideal entrara en guerra con otras comunidades⁷⁴, y que, en aras de defenderla de los ejércitos enemigos, se necesitaría contar con un ejército de vigilantes (φύλακες)⁷⁵; sin embargo, para evitar tales confrontaciones estos vigilantes deberían también cuidar que los ciudadanos no se excedan en su adquisición de bienes materiales porque, como expondré más adelante al lector, Sócrates afirma que tanto la riqueza como la pobreza son fuentes de injusticia y conflicto en la *Kallipolis*, y debido a que las leyes que Sócrates promulga exigen esta moderación a los ciudadanos, esta función de los vigilantes se traduce en que deben ser ellos quienes aseguren que dichas leyes sean respetadas.

Ahora bien, cuando Sócrates habla de cómo el tirano se mantiene en el poder una vez que lo adquiere hace hincapié en que provoca guerras constantes con otras comunidades, para que el pueblo siga sintiendo la necesidad de tener un dirigente (Rep. 566e). De esto es posible sostener que las guerras serían, para Platón, señales de una comunidad tiránica, y que, a su vez, a tribuiría a los excesos en los que los ciudadanos son capaces de caer, la causa principal de las guerras.

Por lo tanto, no debe sorprender al lector que el principio de justicia al que Sócrates se refiere en el libro cuarto de *República* sea que cada quien haga y tenga lo necesario (Rep.436b). Este puede interpretarse como un principio que en esencia exige la moderación a los ciudadanos de la *Kallipolis*. Contraria a la máxima tiránica expresada por Trasímaco, de adquirir más que los demás, y defendida por Glaucón, a causa de haber sido parcialmente seducido por

⁷⁴Según Weinstein, (2019), p. 16, el grupo de los comerciantes son los responsables de la vida económica de la *Kallipolis*, y esta economía tiene la peligrosidad de caer en el exceso, y precisamente el ejército de vigilantes tiene la función de impedir que esto suceda, pero este grupo tiene, a su vez, la disfunción de sus integrantes pueden volverse violentos con los peligro para la estabilidad de la vida en comunidad que deben proteger, debido a la fuerza y otras capacidades físicas que poseen, con lo cual se llega a otro contradicción, que Sócrates resuelve mediante la educación del segundo al cuarto libro de *República*. Según el autor, en el diálogo está siempre presente esta tensión entre el exceso y la moderación, entre el apetito y la razón, y cada función social implica su propia contradicción que puede destruir a la *Kallipolis*. tomando en cuenta esta lectura, es posible sostener que es tal la preocupación de Platón por evitar el conflicto, que todo el tiempo está pensando en la manera de prevenirlo, y por ello Sócrates se la pasa pensando en la mejor manera de resolver las disfunciones que pueden provocar que la comunidad caiga en una tiranía.

⁷⁵*Vigilantes* es una traducción más apegada al griego. En español e inglés se les traduce como *los auxiliares*. Otra traducción es la de *guardadores*, en este caso podría llamárseles los guardadores de la ley, y esto sirve para entender la función de este grupo: los filósofos promulgan las leyes, y los vigilantes son sus guardadores. Por otra parte, la traducción de *vigilantes* se ha elegido, porque remite a su función de vigilar que se mantenga el delicado orden al interior de la comunidad, y al vigilar que se mantenga ese orden dado por las leyes, se convierten en sus guardadores o protectores.

ese discurso, Sócrates opone este principio de moderación, que exige a los ciudadanos no exceder los límites de lo estrictamente adecuado para vivir.

Tampoco debería sorprender al lector que lo que se ha descrito en estos párrafos sea la esencia de la justicia, ya que, antes de definirla Sócrates puso énfasis en que los bienes materiales eran escasos. A pesar de ello el objetivo que debería cumplir una *Kallipolis* es el buen vivir de los ciudadanos, el cual se mide a partir de la suficiencia material. La única manera de lograr esto último es precisamente exigiéndoles que sean moderados respecto a la adquisición de bienes materiales. Por el contrario, si se sigue la máxima de Trasímaco, los bienes materiales de por sí escasos no bastarían para abastecer a todos. A causa de esta carencia, como expondré al lector más adelante, los ciudadanos de la *Kallipolis* cometerían injusticias unos a otros, con lo cual llevarían a la comunidad a una tiranía⁷⁶.

Las características específicas que deben tener estos vigilantes son la rapidez, la agilidad y la fuerza, así como el valor. Sin embargo, con dicha naturaleza los vigilantes correrían el riesgo, según Sócrates, de volverse violentos y acabar con aquellos que deberían proteger. Para prevenir esa indeseable situación, habría que educarlos de tal manera que sean agresivos sólo con ejércitos enemigos, pero amigables con los ciudadanos (Rep.375a-e)⁷⁷.

Esa mansedumbre sólo puede provenir de la filosofía, por lo tanto, los guardianes deben poseer una naturaleza filosófica (Rep. 376a-c). Resulta interesante que Sócrates sostenga que esta moderación vendría de la filosofía porque esto indica que la educación ideal para los ciudadanos de la *Kallipolis* debería ser una educación de tipo filosófica. Ruego al lector que recuerde que *República* debe leerse como un gran discurso protréptico en favor de la vida filosófica, como modelo ideal de vida. Este discurso está enfocado a la juventud ateniense, y, de hecho, Sócrates en todo momento en los libros segundo al cuarto se refiere a que la

⁷⁶La democracia ateniense como forma de gobierno permitía todo eso que Platón consideraba excesos. De hecho, en el discurso fúnebre de Pericles, que citaré en el próximo capítulo, puede leerse que los ciudadanos atenienses tenían la posibilidad de disfrutar de los más variados festivales, banquetes e incluso de casas muy bien decoradas con oro, o cualquier otro metal precioso. Platón parece estar sosteniendo, en boca de Sócrates, que la democracia, lejos de producir el buen vivir para los ciudadanos produce la guerra y por lo tanto es una mala forma de gobierno.

⁷⁷Si bien Sócrates sostiene que es complicado lograr que exista un alma tal que pueda ser a la vez agresiva y gentil, no debería ser imposible, porque, de hecho, los perros son gentiles con quienes conocen, pero agresivos con quienes no conocen, por lo tanto, habrá que conseguir, mediante la educación, que los vigilantes se parezcan a los perros. Esta es otra muestra de que Platón fundamenta su *Kallipolis* en la naturaleza, en aras, insisto, de no caer en el relativismo de lo convencional. Sin embargo, este argumento le vale la acusación muy pertinente de Popper, de derivar las normas de los hechos, y justificar de esta manera una sociedad de castas, que Platón veía como natural. Al respecto profundizaré en la conclusión del trabajo.

educación estaría destinada a formar a jóvenes virtuosos. De esto es posible concluir que la parte más fuerte de la protréptica de Platón está en esa educación ideal que Sócrates aborda en los primeros libros de *República*.

Al momento de abordar ese tema también comienza a promulgar las leyes justas de la comunidad ideal. A continuación, mostraré al lector que dichas leyes tienen un gran peso en la *Kallipolis* porque mediante ellas se garantizaría que nadie adquiriese más de lo necesario, y que con ello pueda cumplirse el objetivo con el que fue fundada la comunidad. De hecho, es en virtud del imperio de estas leyes (ἐὐνομία), cuyo fundamento es la esencia de la justicia, que la comunidad ideal puede mantenerse como una *Kallipolis* (Julia Annas, 2017, p. 14) ⁷⁸. Si bien lo es debido a que está fundada en la Idea del Bien, requiere mantenerse tal cual mediante el imperio de la ley justa. De esta función deberían encargarse los vigilantes; también mostraré que se trata de una educación en el respeto a la ley. De hecho, Sócrates sostiene que la valentía es la virtud que corresponde a los vigilantes y la define como:

“la conservación en toda circunstancia de la opinión acerca de las cosas que han de ser temidas (es decir, los excesos), y que el legislador ha dispuesto en su programa educativo (...) es la conservación engendrada por la ley por medio de la educación acerca de cuáles y cómo han de ser las cosas temibles” (Rep. 429a-d).

Ahora bien, esa educación ideal debería ser atlética (γυμναστική) y cultural (μουσική) ⁷⁹; esta última ocupa gran espacio en los tres siguientes libros de *República*, lo cual no es ninguna

⁷⁸En este peso que le doy a la ley sigo a Julia Annas quien incluso sostiene que la fundación de la *Kallipolis* es una metáfora que usa Platón en boca de Sócrates para señalar la necesidad de promulgar nuevas y mejores leyes; Annas sostiene que mediante la promulgación de las leyes de los cuatro primeros libros es como se va construyendo la *Kallipolis*. Siguiendo esta línea de lectura se puede sostener que Sócrates, más que fundar una comunidad, está promulgando una nueva constitución. De hecho, es importante mencionar al lector que el título *República*, en griego Πολιτεία se traduce más fielmente como *Constitución* así que el rol de las leyes promulgadas por Sócrates es fundamental; tanto que se puede decir que las funciones del filósofo rey son las de un legislador, y que la pregunta ¿Quién debe gobernar? Puede plantearse también como ¿Quién debe legislar? Como expondré en el siguiente capítulo, para la democracia debía ser la asamblea.

⁷⁹Μουσική abarca cualquier tipo de actividad artística pero sobre todo la poesía. En tanto que los poetas y otros artistas eran considerados fundadores de la cultura griega, se ha elegido la traducción de *educación cultural*. Tanto en español como en inglés se le traduce sólo como música, lo que limita el alcance real de su significado, y puede hacer pensar erróneamente que Platón habla de tres tipos de educación: una en la poesía, otra en la música, y otra en la gimnasia. Γυμναστική representa la educación atlética, que incluye el régimen de ejercicios y la alimentación para la salud del cuerpo. Más adelante se verá que, por lo tanto, esta educación no sólo aplica a los vigilantes, sino también a los productores y comerciantes, lo cual tiene mucho sentido, porque ellos proveen de lo necesario para el bienestar material, y deben evitar excederse: la única manera de que aprendan esa medida es adquiriendo hábitos alimenticios saludables, que los ayuden a distinguir entre aquellos alimentos que dañan al cuerpo, de los que no.

casualidad, puesto que antes de abordar el tema Glaucón y Adimanto argumentan que culturalmente, la injusticia cuenta con mayor aprobación, aunque los ciudadanos (atenienses por supuesto) aconsejen a los jóvenes actuar de manera contraria. Además, los poetas como Homero y Hesíodo, dan pruebas en sus obras de que el injusto goza de una mejor reputación que el justo, e incluso los dioses lo auxilian si sabe sobornarlos con las ofrendas adecuadas, por tal motivo, no parece que alguien elija ser justo por convicción propia, sino que más bien, todos los ciudadanos optarían por ser unos tiranos, pues este es el mayor grado de injusticia que existe, y por ello proporcionaría el mayor grado de felicidad (Rep. 364b-368a).

Mediante estas intervenciones de sus hermanos, Platón parece enfatizar que la cultura democrática ateniense, basada en los excesos, corrompe a los jóvenes (Rachana Kamtekar, 2008, p. 346), y por lo tanto, hay que reemplazarla por una cultura de la moderación. Debido a que los poemas de Homero y Hesíodo son portavoces de dicha cultura degenerada, sería necesario modificar su contenido, de manera que se eliminen todos los pasajes en los que se muestre cualquier tipo de excesos.

El tema de la educación ideal es en el que Sócrates enfatiza la tesis de que existe una relación tan profunda entre el alma del ciudadano y la comunidad, que ambos se afectan mutuamente⁸⁰. Dicha afectación ocurre de dos maneras: mediante la internalización y la externalización. La primera se refiere a que la cultura influye de manera inconsciente en el alma del ciudadano, de manera que este la adopta sin darse cuenta, a través de la imitación de aquello que percibe.

Esta internalización sería la justificación que tendría Platón para hacer que Sócrates censure, a partir del segundo al cuarto libro de *República* a la poesía, la música y modificar todo el entorno comunitario. Lo que trataría de conseguir con esta medida sería ofrecer a los ciudadanos un ambiente comunitario basado en la moderación o virtud, el cual, al ser internalizado, realmente genere en ellos el estado armónico en su alma, que se refleje en una conducta benéfica para la vida en comunidad. La externalización, por su parte, ocurre cuando mediante sus acciones influenciadas por la buena o mala educación cultural que reciben, los

⁸⁰En adelante la llamaré *la tesis de la reciprocidad*. Es un término propio construido a partir de la lectura del “paralelismo” entre el alma y la comunidad, como una relación dinámica en la que ambas se constituyen mutuamente, y que expuse en el primer capítulo de esta investigación.

ciudadanos configuran el modo de vida de la comunidad; entre más negativas sean dichas influencias, más les afectarían (Strabbing, 2017, pp. 10-15).

Para generar ese ambiente armónico en la comunidad, que sea benéfico para el alma de los ciudadanos, sería necesario que los filósofos gobernaran porque son los únicos ciudadanos que practican la moderación o virtud, y por ello, al asumir el gobierno de la comunidad promoverían una cultura de la moderación, que impactaría positivamente en los ciudadanos volviéndolos igualmente moderados.

De hecho, Sócrates sostiene firmemente que el gobierno de los filósofos es la única posibilidad con las que cuentan las *polis* de convertirse en *Kallipolis* (Rep. 499b-d, 500e). Por su parte, los filósofos estarían dispuestos a gobernar porque ellos también desean vivir bien, y se darían cuenta que de no gobernar ellos, gobernaría un tirano (y este es el peor castigo para los filósofos, al cual sin duda alguna se refiere Sócrates en el libro primero de *República* (Rep. 346e-347d), pues se verían sujetos a todo tipo de injusticias). Es por miedo a este castigo de un mal gobierno, por lo que ellos estarían dispuestos a asumir tal responsabilidad (Strabbing, 2017, pp. 15-18).

Así mismo sostiene que la *Kallipolis* es sabia por su prudencia que es el conocimiento de la vigilancia de todas las actividades de la comunidad. Dichas actividades, según Sócrates son la carpintería, la metalurgia, y la agricultura, es decir, todos los conocimientos que tienen por objetivo el bienestar material de los ciudadanos. Esta sabiduría corresponde a los filósofos (Rep. 428b-c); deberían ser ellos quienes a través de las leyes lleven esta vigilancia. De hecho, Sócrates mismo se asume como legislador (Rep.379a).

A continuación, expondré las leyes que Sócrates promulga. Con respecto al caso de los dioses deben representarse como realmente son, y el argumento es el siguiente: según Sócrates un dios es bueno y nada que sea bueno puede ser causa de algo perjudicial; por el contrario, lo que es bueno causa siempre un bien. En consecuencia, lo bueno es causa de las cosas buenas, y debido a que un dios es bueno no puede ser causa de las cosas malas. Así que la causa de las injusticias debe encontrarse en otra fuente (Rep. 379 a-d) que no sean los dioses.

Más adelante expondré cómo mediante su teoría del alma, Platón explica por qué esta se corrompe o se hace justa, pero aquí adelanto que la causa de la corrupción del alma está en sus apetencias, que son las que pueden influir las acciones del ciudadano, obligándolo a actuar de manera injusta o tiránica en su relación con los demás. Por lo tanto, la fuente de las injusticias y las guerras no es de origen divino sino enteramente humano. Platón considera al estado degenerado del alma una enfermedad, cuyo peor grado es la tiranía.

Por otro lado, resulta interesante que Sócrates diga que los poetas se equivocan al atribuir maldad a los dioses porque efectivamente en *La Iliada* y *La Odisea*, escritas por Homero, pueden leerse varios pasajes en los cuales los dioses son impartidores de justicia e injusticia (*Iliada*, I.35-55)⁸¹. Platón, en boca de Sócrates, da un giro al tema pues afirma que este es un asunto enteramente humano (Rep. 353c-354a)⁸², y por ello, los ciudadanos deberían responsabilizarse de sí mismos, y resolver sus conflictos mediante la aplicación de leyes justas.

En consecuencia con el argumento anterior, la primera de las leyes reguladoras de la vida en comunidad debería establecer que un dios no es causa de todas las cosas que acontecen a los hombres sino sólo de las buenas (Rep.380d). por consiguiente, con esta ley los ciudadanos deben responsabilizarse de sus actos en relación con otros y en caso de cometer injusticias asumir el castigo correspondiente. Al ser sólo causa de lo bueno, la segunda ley es que un dios es ajeno a la mentira y no engaña a los ciudadanos ni los induce a error (Rep. 383a).

En este punto Sócrates distingue dos tipos de mentira: la verdadera, que consiste en ser engañados realmente sin saberlo (Rep.383b); y la mentira útil que es la que se expresa en los discursos y los mitos, y contribuye a mantener el estado armónico del alma y en consecuencia, la buena conducta de los ciudadanos. Este tipo de mentira es útil porque, ayuda a prevenir

⁸¹A continuación cito el pasaje “escucha de mí, el del arco de plata (...) si alguna vez te erigí un templo agraciado, o si alguna vez he quemado para ti mulos de toros o de cabras, cúpleme este deseo: puedan los dáneos por mis lágrimas pagar con tus dardos” después de esa súplica del padre de Helena al dios Apolo, este responde mandando la peste y otras calamidades a los hombres del ejército de Agamenón, para hacerlo pagar por su maltrato al anciano, y por su negativa a entregarle a Helena. Efectivamente a lo largo de todo el poema los dioses toman partido en los conflictos humanos, favoreciendo a quienes les suplican y ofrecen tributos. Como sostiene Glaucón, las obras de Homero muestran a los dioses como volubles y fáciles de sobornar.

⁸²De hecho, según R.G. Bustos, (2018), p. 50, Platón pretende fundar una nueva teología, cuya principal diferencia de la tradicional es ser de un carácter liberador, y no punitivo. Cuando exponga el mito de Er, hacia el final del capítulo, profundizare sobre esta nueva teología.

conflictos entre los ciudadanos (Rep. 382a-e). Por lo tanto, los poetas, encargados de la educación, deberían respetar estas dos primeras leyes respecto a los dioses.

El siguiente requisito para los jóvenes vigilantes es que sean valientes (Rep. 386b) y no temer a la muerte. Por lo tanto, debe eliminarse de los poemas toda clase de lamentos (Rep. 387d), porque para los hombres moderados o virtuosos que Sócrates está tratando de educar, la muerte no sería una calamidad y por lo tanto no deberían lamentarse si su propia vida o la de los seres estuviera en peligro⁸³. Tampoco les provocaría pena alguna no disponer de grandes lujos, pues estarían acostumbrados a vivir sólo con lo necesario (Rep.387e).

Para Sócrates los ciudadanos deberían también ser moderados. La moderación puede definirse como el autocontrol o autogobierno ante los placeres corporales tales como el sexo la comida o la bebida; el ciudadano debe sólo satisfacerlos respetando la medida de lo estrictamente necesario (Rep.389d-e). Por ello, sólo los versos que promovieran la moderación así entendida serían permitidos. Por el contrario, los que promovieran las conductas opuestas deberían ser censurados. Lo mismo ocurriría con versos que describieran a los héroes siendo sobornados o en los que se mostraran avaros con las riquezas (Rep.390d-391d).

Tras debatir los discursos sobre los dioses y los héroes, Sócrates discute aquellos sobre los hombres y afirma que los poetas también se equivocan al respecto de que los injustos son más felices que los justos y que es más provechosa la injusticia que la justicia. Como lo expondré más adelante al lector, Sócrates muestra que el tirano es desdichado y el peor de los esclavos, por estar a merced de los apetitos de su alma. Debido a esto, está convencido de que debería exigirse a los poetas que suprimieran los pasajes que muestren al tirano viviendo feliz e impunemente, y al justo sufriendo toda clase de atropellos (Rep. 392c).

Una vez establecido cómo debería censurarse el contenido de los poemas, Sócrates comienza a reflexionar sobre la manera en la que deberían ser narrados, y distingue dos tipos de narraciones: la narración directa o simple y la narración por imitación. En la primera el poeta

⁸³R. G. Bustos *Ibidem* sostiene que Céfalo, quien en el libro primero se muestra temeroso ante la muerte por la posibilidad de terminar penando en el inframundo, tal como cuentan los mitos de los poetas, es el claro ejemplo del perjuicio que esa tradición mítica genera en el alma de los ciudadanos. Reitero que en cambio los mitos platónicos son liberadores y esa característica explica la insistencia de Sócrates en que el ciudadano no debe temer a la muerte. El mito de Er es una muestra clara de que su nueva mitología Platón pretende mandar el mensaje de que la muerte no es algo a lo que deba temerse si el ciudadano ha vivido de forma moderada o virtuosa; en pocas palabras, si se ha dedicado a la vida filosófica.

habla mediante su propia voz, narrando en tercera persona los sucesos; mientras que, en la segunda, imita la voz y estados de ánimo de los personajes, es decir, los personifica (Rep.393d-394b).

Atendiendo a estos estilos, existen la tragedia, la comedia, los ditirambos y la épica, que participa tanto de la narración como de la imitación. Sócrates decide permitir la imitación de la épica, pero sólo en lo apropiado para que los jóvenes guardianes realicen de la mejor manera la función social de proteger al resto de miembros de la *Kallipolis*. El argumento debido al cual se promulga esta nueva ley es el mismo que Sócrates dio al comenzar a fundar la comunidad ideal, es decir, que el ciudadano sólo debe realizar una función social en vez de varias porque su naturaleza humana es tal que sólo permite eso (Rep. 395b).

Sócrates sostiene que cuanto más tiempo y con más frecuencia los jóvenes ciudadanos realicen determinadas acciones, más fácilmente estas se convertirían en hábitos, es decir, en acciones repetitivas a lo largo del tiempo, que surtirían un efecto directo en su alma. Si tales acciones fuesen contrarias a la virtud o moderación, generarían una conducta tiránica en ellos, mientras que en el caso contrario de que fueran acordes a la virtud, generarían la recíproca conducta de justicia y moderación.

Claramente en todo momento que promulga las leyes que considera justas, Sócrates está consciente de la reciprocidad que existe entre el entorno comunitario y el alma del ciudadano, la cual es moldeada por las influencias de dicho entorno. El vocero de Platón quiere asegurarse de que los ciudadanos de la *Kallipolis* sólo reciban influencias benéficas⁸⁴. Reitero al lector que lo que justificaría la censura de Sócrates en *República* es la tesis de que el alma de los jóvenes y el entorno comunitario son mutuamente moldeables, mediante un proceso de internalización cultural, que se manifiesta en las acciones de los ciudadanos. Todo este proceso dual está mediado por el hábito, que juega un papel central en la educación, tal como Sócrates la proyecta en la *Kallipolis* (Vasiliou, 2012, pp. 28-32)⁸⁵.

⁸⁴Debido a esa misma tesis, no sólo los poemas, sino también las melodías afectan al alma, y por ello deben modificarse, bajo el mismo principio de moderación (Rep.398d-499b).

⁸⁵Como lo mencione en el capítulo primero de esta investigación, el autor, basándose en una comparación en el tema de la virtud en *Fedón* y *República*, sostiene que Platón se muestra más optimista respecto a la posibilidad de que los no filósofos, sean virtuosos a través de la práctica de los buenos hábitos.

Inmediatamente después de promulgar estas leyes Sócrates se sorprende de que mediante ellas se ha purificado a la ciudad que en un principio era lujosa (Rep. 399e)⁸⁶. Sin embargo, está convencido de que esa moderación no solo debe aplicarse a la educación atlética y cultural, sino también a las pinturas, los bordados, los utensilios e incluso a las construcciones de casas y otros asentamientos en la *Kallípolis*. Para ello se requiere promulgar otra ley que establezca evitar la ostentación en la decoración de las casas (Rep.401b-c). Más adelante, en el cuarto libro de *República*, Sócrates argumenta que la pobreza y la riqueza son fuentes de injusticias, pues ambas podrían corromper a los ciudadanos (Rep. 421d). Al tener cubiertas en exceso sus necesidades, se volverían perezosos y negligentes; es fácil intuir que se comportarían así con respecto al cumplimiento de las leyes recién promulgadas por Sócrates.

De hecho, cuando este vocero de Platón reflexiona sobre los problemas de la oligarquía, concluye que el principal son las leyes sobre las cuales se fundamenta dicha forma de gobierno. El fundamento de toda ley es la máxima de acumular tanto dinero como sea posible (Rep. 550d, 555c); Sócrates sostiene que en la oligarquía son exclusivamente los ricos quienes promulgan las leyes, y por eso mismo, estas son injustas y asignan las funciones sociales de acuerdo a la riqueza, y están hechas para enriquecer a unos y empobrecer a otros (Rep.554b). Los mendigos se convierten en criminales (ciudadanos injustos, que quebrantan las leyes) por carecer de un trabajo (no ejercen ninguna función social porque estas las ejercen los ricos), y a la vez, de los bienes materiales necesarios para vivir bien; se convierten en criminales buscando satisfacer sus necesidades de comida, vestido y resguardo.

Considero que se puede encontrar el mejor ejemplo de que la pobreza y la riqueza corrompen a los ciudadanos en el mito del anillo de Gíges ya mencionado. Reitero que, según el mito, él era un campesino pobre y el hecho de que no haya dudado ni un sólo segundo en llevar a cabo las acciones que narra Glaucón, y además las haya realizado de una manera tan cuidadosa, significa que, debido a su pobreza, desde hace mucho deseaba el poder y riqueza del rey⁸⁷. Sócrates señala que mientras que la riqueza es motivo de libertinaje, la pobreza es motivo de revoluciones, y para evitar que ambas cosas sucedan, sería necesario promulgar una ley más que prohíba tanto la riqueza como la pobreza y en consecuencia, exija a los

⁸⁶Esto muestra que la forma de gobierno de la *Kallípolis* se basa en la moderación, al contrario de la *polis* democrática basada en la opulencia.

⁸⁷Véase la página 51 de este texto.

ciudadanos contar sólo con los bienes materiales estrictamente necesarios para satisfacer sus necesidades. Además, precisamente porque los bienes materiales son escasos y aún así deben bastar para todos, añade una ley a la constitución de la *Kallípolis* para controlar el crecimiento de la población y así no haya problemas de escasez, que puedan llevar a la comunidad al conflicto (Rep. 423b).

Lo anterior muestra que la constitución y educación ideales para Sócrates hasta el momento en *República* están basadas en la moderación, de forma contraria a aquellas que ofrecía el régimen democrático a los ciudadanos atenienses. En el siguiente pasaje, lanza una crítica a esa cultura democrática que, de acuerdo con los hermanos de Platón, convierte a los jóvenes en tiranos: “Llaman eufemísticamente ‘cultura’ a la desmesura, ‘liberalidad’ a la anarquía, ‘grandeza de espíritu’ a la prodigalidad y ‘virilidad’ a la impudicia” (Rep. 560e)⁸⁸.

Las leyes propuestas por Sócrates deben evitar los excesos de todo tipo y dado que él sostiene que no hay un placer más fuerte y excesivo que el placer sexual sería necesario promulgar otra ley respecto a la sexualidad en la *kalípolis*. La ley dictaría que los amantes deberían relacionarse con los amados en una dinámica similar a la de un padre con un hijo y procurar el bienestar de este último sin pretensiones sexuales sobre él (Rep. 403b-c)⁸⁹.

Ahora bien, todas las leyes propuestas hasta ahora se basan en la concepción platónica de la naturaleza humana; según la cual, el individuo, debido a sus limitaciones, sólo puede realizar una actividad a la vez (Rep. 395b). por este hecho de que Sócrates recalca que la comunidad bien gobernada sería aquella en la que un carpintero fuera un carpintero y no además un herrero; en la que un agricultor fuera sólo eso y no además un sastre; y en la que un vigilante se dedique exclusivamente a garantizar el cumplimiento de las leyes y no al comercio y al dinero.

⁸⁸Como expondré al lector en el capítulo tercero, la crítica platónica a la democracia se debe a lo que Popper llama “la paradoja de la libertad”, de acuerdo con la cual, en el ejercicio de su libertad, el ciudadano puede terminar yendo en contra de ella.

⁸⁹Quiero recordarle al lector que las relaciones educativas entre los ciudadanos jóvenes y los adultos de élite en la democracia ateniense eran también relaciones con tintes sexuales, las cuales podrían degenerar en dominación y maltratos hacia el joven, actitudes típicas del tirano. Para evitar esta situación peligrosa para la juventud, Platón, en boca de Sócrates, propone como medida ideal la abstención sexual.

La comunidad bien gobernada sería aquella cuyas leyes reflejaran esta medida, y la exijan a los ciudadanos de manera que ninguno exceda jamás los límites de lo estrictamente necesario. Reitero al lector que debido a que según Sócrates los bienes materiales son escasos, y a que, a pesar de ese hecho, la comunidad debe garantizar el bienestar material de los ciudadanos, esa medida de adquirir lo estrictamente necesario, sería la única manera de vivir bien en la *Kallipolis*. La medida entonces es la esencia propia de la justicia que Trasímaco, Glaucón y Adimanto no pudieron reconocer; y que debe servir, según Sócrates, como el fundamento de las leyes de esta comunidad ideal. Por ello, no debe sorprender al lector que el vocero de Platón sostenga sobre ella que:

Es exactamente lo que acordamos establecer cuando comenzamos a fundar la ciudad, una y otra vez repetimos, si lo recuerdas, que cada uno debía realizar sólo una función, aquella para la cual estuviera mejor capacitado por naturaleza (...) y en ese sentido habría que convenir que la justicia consiste en tener cada uno lo propio, como en tener cada uno lo suyo (...) la dispersión de las tres clases existentes en múltiples tareas u el intercambio de una por la otra es la mayor injuria contra la comunidad y lo más correcto sería considerarlo injusticia (Rep.433a-434a)⁹⁰.

Este principio de moderación es lo que Sócrates ha tratado de inculcar a los ciudadanos mediante la educación, y debido a que también es el fundamento de las leyes de la *Kallipolis*, resulta que, como lo sostuve en la introducción de este capítulo, la educación ideal sobre la que este vocero de Platón reflexiona es una educación en el respeto a la ley, y como la política significa la promulgación de leyes, resulta que para Platón la política es un asunto de educación. Considero que esta tesis tiene sustento en los siguientes pasajes:

Desde el principio debemos proveer a nuestros niños de juegos sujetos a normas; puesto que si el juego se desenvuelve sin normas y los niños también, sería imposible que de estos crecieran hombres esforzados y con afecto por el orden (...) por consiguiente, cuando los niños comienzan debidamente

⁹⁰La moderación, por su parte se define como el acuerdo entre quien debe gobernar, y según Sócrates corresponde a los tres grupos de la *Kallipolis* (Rep. 432a).

gracias a la música (μουσικής) introducen en sus juegos un afecto por el orden (εὐνομίαν) y (...) este afecto por el orden los acompañará a todas partes y ayudará a crecer y restablecer lo que quedaba de la comunidad anterior⁹¹ (Rep. 424e-425a)

El peso político que Platón le asigna a la educación se aprecia en el siguiente pasaje en el que Sócrates sostiene que:

Una vez que la organización de la ciudad se pone en movimiento adecuadamente, avanza creciendo como un círculo. En efecto, la crianza y la educación debidamente garantizadas, forman buenas naturalezas, y a su vez, las buenas naturalezas se tornan mejor que las precedentes (...) no sería digno aplicar tales prescripciones a gente honesta, pues esta descubriría fácilmente por sí misma la mayoría de cosas sobre las que conviene legislar (...) a no ser que se pasen la vida instituyendo y enmendando sobre esto, convencidos de que así alcanzarán la perfección (...) los que obran así viven como enfermos que por su intemperancia no quieren abandonar un régimen perjudicial (...) aunque se someten a tratamiento médico no logran ningún resultado, como no sea el de que sus enfermedades tomen mayores proporciones y complicaciones, siempre con la esperanza de que si se les receta un remedio, gracias a este sanarán. (Rep.423e-426a).

Reitero al lector que mi tesis es que Sócrates funda la *kalípolis* teniendo siempre en cuenta la Idea del Bien; esto significa que el objetivo de esta comunidad ideal es el buen vivir de los ciudadanos, y ese buen vivir se mide en términos de un mínimo bienestar material que debe estar garantizado a pesar de que los bienes materiales sean escasos. Así que la única manera de garantizar ese bienestar es mediante leyes justas que exijan a los ciudadanos adquirir lo estrictamente necesario, ya que si alguien excede ese límite otros se verían privados de la oportunidad de satisfacer sus necesidades de comida, vestido y resguardo. Por ello, la definición esencial de la justicia necesariamente es el “hacer y tener cada quien lo suyo”. Este principio esencial es lo que Sócrates pretende inculcar en los ciudadanos mediante la educación, (que es una educación en el respeto a la ley), y como para Platón

⁹¹Con “reestablecer lo que quedaba de la comunidad anterior” Sócrates se refiere a la comunidad ateniense, pues en la crítica a la democracia, sostiene que se en esta forma de gobierno se pisotean cualquier tipo de principios, y se pierden las adecuadas maneras de vestir y comportarse frente a los mayores. Ampliaré el punto de la crítica a la democracia en el capítulo tercero de esta investigación.

la política es la promulgación de leyes (dado que desde el principio de la fundación de la comunidad ideal se asume como legislador), sostengo que para él la política es un asunto educativo⁹².

2.7. La educación en el respeto a las leyes de la kallipolis

Esta educación en el respeto a las leyes de la *Kallipolis*, que deben recibir los tres grupos de la comunidad ideal se llevaría a cabo, según Sócrates, mediante la narración del mito de las cuatro razas que tiene el objetivo de inculcar en los ciudadanos una ideología de la moderación y el amor a la comunidad⁹³. A continuación, cito dicho mito para posteriormente analizarlo.

Les diremos que lo que les hemos inculcado mediante la educación eran cosas que imaginaban y que les sucedían en sueños; pero en realidad habían estado en el seno de la tierra, que los había criado y moldeado, tanto a ellos mismos como a sus armas y a todos los demás seres fabricados; y una vez que estuvieron completamente formados, la tierra, por ser su madre, los dio a luz. Y por ello deben ahora preocuparse por el territorio y defenderlo si alguien lo ataca, y considerar a los demás ciudadanos como hermanos e hijos de la misma tierra (...) todos ustedes que habitan [la comunidad (πολις)] son hermanos. Pero el Dios que los moldeó puso oro en la mezcla con que se generaron los que de entre todos son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata en cambio en la de los [vigilantes], y hierro y bronce en la de los labradores y los demás artesanos. Puesto que todos son congéneres, la mayoría de las veces engendrarán hijos semejantes a ustedes mismos, pero puede darse el caso de que, de un hombre de oro sea engendrado un hijo de plata, o de uno de plata, uno de oro, y de modo análogo entre los hombres diversos. En primer lugar, y de manera principal, el Dios ordena a los gobernantes que de nada sean tan buenos guardianes, y de nada vigilen tan intensamente como aquel metal que se mezcla en la composición de las almas de sus hijos. E incluso si sus hijos nacen con alguna mezcla de bronce o hierro,

⁹²Sobre esta polémica respecto a cómo entender la educación platónica en *República* y sobre si los tres grupos que integran la comunidad ideal recibirían dicha educación o los comerciantes y productores quedarían excluidos, ruego al lector acudir a las páginas 15-20 de este texto.

⁹³Esta manera de lograr el consenso en la *Kallipolis* mediante la educación es radicalmente opuesta a la de la democracia, que utilizaba el mecanismo de inclusión de los ciudadanos de la comunidad sin distinción en la promulgación de las leyes, la tesis de la democracia ateniense es que los ciudadanos sólo respetan las leyes que ellos mismos hacen. En cambio, Platón le asigna la función legisladora exclusivamente a los filósofos, pero se sirve de la educación para lograr el consenso. En el capítulo tercero expondré al lector el debate.

de ningún modo tendrán compasión, sino que, estimando el valor adecuado de sus naturalezas, los arrojarán entre los artesanos o los labradores. Y si de estos a su vez, nace alguno con mezcla de oro o plata, tras trazar su valor, los ascenderán entre los guardianes o [vigilantes] respectivamente, con la idea de que existe un oráculo sagrado según el cual [la comunidad] sucumbirá cuando la custodie un guardián de hierro o bronce (Rep.414-415d).

Debido al dominio de sus apetencias, el ciudadano puede tender al egoísmo, valorando el bienestar propio y el de sus allegados, en perjuicio de la comunidad. Por eso la imagen de la Madre Patria y sus hijos es necesaria para promover el patriotismo y la solidaridad mutua, anteponiéndolos al interés egoísta: el amor de esa madre es de insistirse, se hace fehaciente en la garantía del bienestar material para todos. El llamado a cuidar de ella es para que los vigilantes expulsen con éxito a cualquier ejército enemigo, y depredador de sus recursos.

La parte sobre los distintos tipos de metales en las almas es obviamente una alusión a la antes mencionada hegemonía de las facultades del alma. Tiene la función de recordar el máximo peligro destructor de la comunidad, el fin del bienestar y el consecuente retroceso a ese estado meramente biológico y doloroso del ser humano. Por ello enfatiza el mandato de que cada quien debe cumplir solamente la función social que le corresponde; no exceder el límite haciendo además cualquier otra, porque cualquier exceso es puerta de entrada a la tiranía.

En resumidas cuentas, quiere recordársele a los ciudadanos que una comunidad bien gobernada será aquella en la que un carpintero sea un carpintero y no además un herrero; en la que un agricultor sea sólo eso y no un sastre; y en la que un vigilante se dedique exclusivamente a proteger la ciudad y no al comercio y el dinero. Por otra parte, una posible razón por la que se derrumbaría la *Kallipolis* si alguien de los otros grupos sociales asumiera el gobierno, sería su desconocimiento de la Idea del Bien, lo cual los llevaría a promulgar leyes injustas, y generar ciudadanos consecuentemente injustos, si se atiende la ya mencionada tesis de la reciprocidad entre el alma del ciudadano y el entorno comunitario.

El uso ideológico de este mito es claro. Quiero recordarle al lector que la convicción platónica de que para conocer la Idea del Bien, los ciudadanos requieren de ciertas condiciones intelectuales y morales, a saber, la moderación ante los apetitos y ser conscientes de la distinción entre lo uno y lo múltiple. Sin embargo, Platón no le niega a los ciudadanos que

no cumplen con estas condiciones la posibilidad de vivir bien: para lograr que todos aprendan lo que eso significa, Platón recurre a distintos recursos pedagógicos, no sólo a los argumentos filosóficos, sino también a mitos como el anteriormente citado (Bustos, 2018, p. 50). Reitero también que, después de todo, el buen vivir de todos los ciudadanos es el objetivo con el cual en un inicio se fundó la *Kallipolis*, y que esa fundación a su vez tiene el propósito de ser una protréptica en favor de la vida justa⁹⁴.

Sobre este mismo tema de la educación Sócrates expresa no saber cómo convencer a los ciudadanos sobre la veracidad del mito (Rep. 414d), lo cual, dio lugar a otra polémica entre los comentaristas al respecto de qué motivos tendrían dichos ciudadanos para creer en el mito de las cuatro razas; mi respuesta es que Sócrates está pensando en cómo educar a ciudadanos jóvenes para evitar que caigan en la tiranía, y está plenamente consciente de que se asocian entre ellos movidos por el interés en su propio bienestar (Rep. 369c); así que para conseguir dicho respeto a las leyes justas habrá que ofrecerles un beneficio aún mayor.

Ese beneficio es la garantía de un mínimo bienestar material necesario y es lo que ayudaría enormemente a que los ciudadanos sean persuadidos: ellos tendrían motivos para aceptar el gobierno de los filósofos, al ver resultados convenientes para todos. En cambio, si la *kallipolis* platónica fuera fallida, este intento de persuasión también fallaría⁹⁵. Sócrates está consciente de que debe establecerse una suerte de pacto entre el gobernante y los ciudadanos, de tal manera que, a cambio de la moderación de su conducta, los ciudadanos puedan disfrutar de un placer mucho mayor⁹⁶.

⁹⁴W.K.C. Guthrie, (1969), pp. 66-67 señala que el debate entre lo natural y lo convencional de la Atenas democrática también impactó a la religión griega, y en ese ámbito el tema era si los dioses existían realmente o si eran producto de una ideología política. Por lo expuesto hasta ahora sobre las funciones del mito de las razas, y tomando en cuenta las leyes promulgadas por Sócrates, respecto a cómo deberían los jóvenes concebir a los dioses, es claro que Platón utiliza al mito y a la religión con fines ideológico-políticos. De hecho, Popper sostiene que la educación platónica es ideológica, y que mediante esa ideología justifica una sociedad de castas. En el próximo capítulo de esta investigación expondré el argumento.

⁹⁵Wilberding J., (2012), pp. 130-131. Dice que el consenso ciudadano se logra debido al poder enormemente formativo y persuasivo de este mito. En cambio, Annas, J (2017), p. 19, en la nota a pie número 33, dice que lo creerían porque simplemente se darían cuenta de que sería en nombre de su propio bienestar, a pesar de ser una historia falsa. En cambio, la razón que ofrezco está basada en el pasaje sobre el interés y la garantía del bienestar material mínimo.

⁹⁶Aquí sigo a (Lerner, Melvin J., 2012, pp. 20-23), quienes defienden la tesis de que la justicia es como un contrato personal hacia un bien mayor. Con un estudio de caso, aplicado al desarrollo del interés en los niños, muestran que conforme crecen transitan de los intereses más inmediatos y cuya satisfacción dura poco, hacia otros que les exigen un mayor compromiso con una buena conducta, pero cuya satisfacción es mucho más duradera. De esta manera aprenden que los apetitos o deseos a largo plazo son mejores, y que por ello les conviene conservar esa buena conducta, situación que cambia en el momento en que no obtienen lo esperado. Hago uso de la tesis no porque considere que los ciudadanos de la *Kallipolis* son niños cuya racionalidad aún no está bien desarrollada, sino porque le doy un gran peso al pasaje a ese pasaje en el que Sócrates admite que los ciudadanos intercambian bienes en aras de su propio bienestar.

2.8. La naturaleza del alma

Sócrates aborda el tema de la naturaleza del alma en el cuarto libro de *República* mediante el principio de las acciones opuestas (Christopher Shields, 2010, pp.152-153), y se pregunta si cuando el ciudadano actúa lo hace por medio de un mismo impulso, o si por medio de tres impulsos distintos actúa unas veces de una forma y otras de otra (Rep.436b). Y establece la premisa mediante la cual determinará la naturaleza del alma “es evidente que una misma cosa (el alma) nunca producirá ni padecerá efectos contrarios, en el mismo sentido, con respecto a lo mismo (un objeto) y al mismo tiempo” (Rep. 436c). Según Sócrates, para lo que carece de partes no le es posible moverse y estar quieto a la vez. Así, por ejemplo, cuando una persona esta quieta y a la vez mueve las manos, significa que una parte de él se mueve mientras que otra esta quieta.

De esa manera la prueba de que el alma es compuesta es que genera acciones opuestas a la vez hacia un mismo objeto. Y acciones como el asentir, el disentir, el moverse hacia un objeto, el atraerlo o el repelerlo son acciones opuestas entre sí, producidas por la sed, el hambre, y los apetitos en general, mientras que el no querer, el no desear ni apetecer produce el rechazo de un objeto.

Según Sócrates, existe un elemento en el alma humana que es responsable de los apetitos como la sed y el hambre. Mediante la sed, el alma desea la bebida, y mediante el hambre desea la comida. Sócrates sostiene que el alma en sí misma tiene apetitos, pero estos pueden ser estimulados por el entorno, ya que, si el alma se expone al calor, desearía una bebida fría, mientras que si se expone al frío, desearía una bebida cálida, y si se expone a la abundancia de agua desearía mucha, pero si está en medio de la escasez desearía poca (Rep.437d-438a).

Ahora bien, cuando el alma está sedienta, no pretende otra cosa más que beber agua, de manera que si al momento en que va a beber algo la impulsa lejos del agua es porque existe en ella un elemento distinto al que la hace tener sed. Sócrates sostiene que de hecho existen personas que tienen sed y no quieren beber agua, lo cual muestra que en el alma existen distintos elementos, a saber, la razón y el apetito (Rep. 439b-e). En el segundo momento,

para determinar la naturaleza del tercer elemento, vuelve a aplicar el principio de las acciones opuestas al caso de Leoncio; a continuación, cito el pasaje:

Subía del Pireo, bajo la parte externa del muro boreal, cuando percibió unos cadáveres que yacían junto al público verdugo. Experimento el deseo de mirarlos, pero a la vez sintió una repugnancia que lo apartaba de ahí, y durante unos minutos se debatió interiormente y se cubrió el rostro. Finalmente, vencido por su deseo, con los ojos desmesuradamente abiertos, corrió hacia los cadáveres y gritó: mirad malditos, satisfaceos con tan bello espectáculo (Rep.440a).

Claramente Leoncio experimenta enojo consigo mismo, por haber cedido a su apetito, así que además de la razón y el apetito, Sócrates concluye que el alma también tiene un elemento fogoso. De esta manera queda demostrado que el alma del ciudadano tiene tres elementos o facultades, a saber, la racional (λογιστικόν), la apetitiva (επιθυμητικόν) y la temperamental (θύμος). Con la teoría del alma⁹⁷ es posible entender cómo es que el alma del ciudadano se ve afectada de manera directa por el entorno comunitario, llevándolo a comportarse y actuar de maneras que son contraproducentes para sí mismo y para la vida en comunidad.

Con su teoría del alma, Platón pretende mostrar a los lectores del diálogo (la juventud ateniense sobre todo), que el filósofo, representado en el personaje de Sócrates, sí tiene conocimiento de la naturaleza del alma humana y de aquello que la beneficia y la perjudica, así como de su motivación hacia el bien; en el próximo capítulo de este trabajo de investigación expondré como Platón critica a los sofistas por carecer de este valioso conocimiento, carencia que los convierte en corruptores de la juventud.

Platón presenta al alma como principio de vida, acciones, conducta y conflictos humanos, esto debido a su naturaleza compuesta y encarnada (Hendrik Lorenz, 2008, p. 243). Sócrates deriva esta naturaleza compuesta a partir de observaciones empíricas de la conducta de los

⁹⁷Ruego al lector que acuda 20-23 de este trabajo de investigación, en el apartado en el cual expongo las dos principales lecturas que ha tenido este tema tan controversial entre los comentaristas de Platón, y ante el cual preciso que seguiré la interpretación metafórica, ya que, a pesar de no tener tantos adeptos, la prefiero para no caer en el homuncularismo que se le critica a la lectura realista. De este tema tan complejo, sobre el cual se han producido libros enteros, y que, desde luego, ameritaría su propia investigación, sólo me interesa exponer las implicaciones que tiene para la teoría política de Platón, el cual es el tema de mi interés.

ciudadanos en distintas situaciones, Las cuales le permiten concluir que el alma del ciudadano goza de tres facultades: la racional, la fogosa, y la apetitiva.

La facultad racional del alma le permite al ciudadano distinguir entre lo que le beneficia y le perjudica. La facultad fogosa que es de naturaleza social⁹⁸, gracias a la cual el ciudadano se muestra sensible a los halagos, insultos, la buena reputación, y el honor por parte de los demás, y se enoja al no recibirlos o cuando él mismo actúa de una manera contraria a lo considerado como honroso por las leyes de la comunidad. Asimismo, es la facultad del alma responsable de la buena conducta social y de la disciplina, Por lo tanto, es también aquella gracias a la cual el ciudadano puede recibir la educación en el respeto a la ley

La facultad apetitiva es aquella que le ayuda al ciudadano a cubrir sus necesidades materiales más inmediatas para mantenerse vivo, tales como la comida, la vestimenta y el refugio. Según Sócrates estas necesidades son las que lo impulsan a formar comunidades, debido a su incapacidad para satisfacerlas por cuenta propia. Sin embargo, es a la vez la responsable de que el ciudadano caiga en todo tipo de excesos, que pueden poner en riesgo su propia vida. Para evitar que esta degeneración ocurra y que el ciudadano quede a merced de sus apetencias, Sócrates sostiene firmemente qué debe ser educado en la moderación ante los placeres de tal manera que sólo consuma aquello que le permita mantenerse con vida y ser funcional para la vida en comunidad (Hendrik Lorenz, 2008, pp. 257-259).

Uno de los objetivos de Platón con esta teoría del alma es mostrar que los ciudadanos pueden actuar en contra de su propio bienestar por estar bajo el influjo de los apetitos. Y de hecho es una convicción platónica que la mayoría se encuentran en este estado que Platón considera una enfermedad⁹⁹. Esto último tiene implicaciones políticas, ya que, si cualquiera de estos ciudadanos enfermos, y esclavizados por sus pasiones se convierte en gobernante de la comunidad, legislará de manera consecuente, con lo cual llevaría al alma del resto a caer en el mismo estado de esclavitud (Hendrik Lorenz, 2008, p. 264).

⁹⁸Dentro de la debatida teoría del alma existe otro debate sobre cómo explicar y encontrar una unidad coherente a las múltiples funciones de las que es responsable la facultad fogosa del alma. Los platonistas consultados sobre el tema, coinciden en que la mejor explicación es interpretarla como naturalmente social.

⁹⁹Ruego al lector ver las páginas 38-39 donde analizo el pasaje del Pireo y muestro esta concepción platónica hacia sus compatriotas atenienses.

Estos ciudadanos actuarían en la vida pública en tal estado, tratando de satisfacer sus apetencias, con lo cual se cometerían injusticias mutuamente, y llevarían a la comunidad a la tiranía. Otra implicación política importante es que lo que determina las funciones sociales que cada ciudadano debería cubrir por naturaleza, están determinadas de acuerdo a si en su alma domina la razón, la fogosidad o los apetitos: cuando Sócrates habla de la naturaleza humana se refiere específicamente a la naturaleza del alma.

2.7. La degeneración de las formas de gobierno

Una vez construida la *Kallipolis*, una comunidad ausente de conflicto, lo que Platón quiere poner de manifiesto en los libros octavo y noveno de *República* son las causas de la degeneración de las formas de gobierno. Es importante enfatizar al lector que Sócrates nunca realiza un análisis histórico al respecto, sino que se trata más bien de una reflexión filosófica de aquellos factores que causan el declive hasta la tiranía, tratando de argumentar cómo es la democracia la que necesariamente lleva a ella (Arruzza, 2019, pp.60-61)¹⁰⁰.

Todas las formas de gobierno degeneran debido a que los ciudadanos dejan de lado la práctica de la moderación o virtud y el respeto a las leyes de la *kallipolis* platónica, que Sócrates trata de inculcar mediante la educación. La aristocracia degenera debido al descuido de los gobernantes respecto de la adecuada procreación y crianza de los futuros miembros de su grupo, es decir, la forma de gobierno más justa degenera debido a la incapacidad del filósofo gobernante en turno para comprender el funcionamiento de la realidad en su totalidad, dicha comprensión errónea lo lleva a cometer ese error de cálculo¹⁰¹.

¹⁰⁰Popper sostiene que, si se trata de un análisis histórico, sin embargo, discutiré con esta lectura histórico-sociológica que tiene de *Republica* en el capítulo tercero de esta investigación.

¹⁰¹Precisamente Popper argumenta que no es posible para los seres humanos tener un conocimiento y un poder absolutos, razón por la cual, la teoría política de Platón es utópica, y Platón termina cayendo en el mismo error del que culpaba a la democracia ateniense, puesto que su filósofo rey terminaría convirtiéndose en un tirano. Platón, según este crítico, se basa en una equivocada concepción del poder político, desde la cual se presupone como irrestricto para quien lo ostenta. Ampliaré esta pertinente crítica en el próximo capítulo.

Lo que sucedería después de que el filósofo gobernante falla es que los grupos sociales comenzarían a mezclarse indebidamente y de esta manera surgiría el conflicto en la comunidad, entre más tiempo permanezcan mezclados la corrupción será más profunda; los vigilantes estarían interesados en gobernar a pesar de no estar preparados para ello, mientras que los gobernantes se interesarían por el honor y olvidarían la práctica de la moderación o virtud. Con el propósito de obtener lo que desean, tanto los gobernantes como los vigilantes llegarían a un acuerdo para esclavizar a los comerciantes y productores, apoderarse de la riqueza de la *Kallípolis* y desentenderse de las funciones que les correspondían por naturaleza.

Intercambiadas las funciones originalmente correspondientes a cada grupo, cuando los vigilantes amantes del honor asumieran el gobierno se instituiría la timocracia, un régimen de gobierno en el que estos nuevos gobernantes someterían a sus gobernados por medio de la fuerza bruta, mientras ellos comenzarían a apreciar y acumular desmedidamente el dinero, ocultándolo del resto de la población, y quebrantando las leyes que dictan que los vigilantes de la ciudad no tendrán más propiedad que la estrictamente necesaria para realizar sus funciones (Rep. 547c-548c).

La oligarquía es la forma de gobierno en la que legislan los ricos, y la timocracia degeneraría en ella cuando los timócratas comiencen a gastar su dinero, con lo cual que brandarían la ley que previene la riqueza y la pobreza en la comunidad (Rep. 550e) ¹⁰². Los timócratas comenzarían a hacerse amigos de los ricos en su afán de incrementar su fortuna, y entregarían el gobierno a cambio. Una vez que los ricos asuman el gobierno, promulgarían una ley para que sólo pudiera participar en el gobierno y legislar quien poseyera una gran fortuna. De esta manera impondrían la oligarquía como forma de gobierno (Rep. 551b).

Los ricos sin embargo legislarían siempre de acuerdo con sus intereses en acumular riquezas; por ello, todas las leyes que promulguen tendrían por objetivo empobrecer a los ciudadanos persuadiéndolos de gastar su propio sustento mientras la fortuna de aquellos incrementaría sin parar (Rep. 552a-b). De esta manera provocarían una sedición en la comunidad y, a su vez, una constante confrontación entre ricos y pobres (Rep. 551d). Según Sócrates, al carecer

¹⁰² Véase sobre esta ley Rep. 423e-422a).

de los medios necesarios para subsistir los pobres se verían obligados a convertirse en criminales, robando aquello de lo que carecen (Rep. 552d-e).

La indolencia de los gobernantes oligarcas al respecto de la pobreza de los ciudadanos sumiría a estos en el enojo hacia aquellos, debido a que estarían llenos de deudas a causa del mal gobierno. Esto llevaría a los pobres a conspirar para arrebatarse el gobierno a los ricos mediante una revolución política (Rep. 555a-c). Según Sócrates la democracia se instituiría al triunfar la revolución de los pobres, quienes una vez que hayan asumido el gobierno, promulgarían leyes a fin de tomar venganza. Movidos por ella, desterrarían o matarían a los ricos, arrebatándoles su fortuna (Rep. 557a).

Sócrates sostiene, la democracia es responsable de engendrar la tiranía (Rep. 562c) porque el pueblo alimenta y ayuda a crecer a este falso líder demagógico como un padre a un hijo (Rep. 598e-599b), creyendo que este sólo vela por su bienestar. Sin embargo, este supuesto amigo del pueblo únicamente lo utiliza para convertir las leyes a su favor y lograr que estas promuevan sus intereses egoístas. Una vez que logra su objetivo se vuelve en contra del pueblo que había jurado proteger en primera instancia¹⁰³.

La razón por la cual el pueblo no puede percatarse hasta muy tarde de las verdaderas intenciones tiránicas del demagogo, es debido al gran aprecio que le tiene a la libertad entendida como no dominación, o dicho de otra manera, como la capacidad de los ciudadanos de hacer lo que les plazca, sin que alguien pueda poner restricciones; no importa si incluso se trata del filósofo, que como el ciudadano más virtuoso de todos, conoce la ciencia de lo benéfico y lo perjudicial para el alma humana.

¹⁰³Para usar una metáfora platónica, muy recurrente en el diálogo, se convierte en un lobo que termina devorando a las ovejas.

2.9. La degeneración de la conducta del ciudadano

En cuanto al ciudadano timócrata, Sócrates sostiene que surgiría del hijo del aristócrata moderado y justo, quien al vivir en una comunidad injusta sería víctima de los peores atropellos, la peor reputación y de precarias condiciones económicas, esto último debido a su forma de vida no apegada a las riquezas. El joven, por lo tanto, se encontraría en medio de dos formas de vida, a saber, la moderada de su padre, y la que observaría en su entorno comunitario, en el cual se valora más el honor y la riqueza que la moderación. Lo que influiría decididamente en la degradación moral del joven sería esta influencia del entorno comunitario (Rep. 549b-550b).

Por su parte, el ciudadano oligárquico es hijo del timócrata, quién luego de haber gastado la fortuna que poseía viviría en la pobreza, razón por la cual el joven sería humillado y esto lo motivaría a trabajar muy duro y ser estrictamente ahorrativo, gastando sólo en lo imprescindible para subsistir. Con el paso del tiempo conseguiría acumular una gran fortuna y debido al esfuerzo que le costó, surgiría en él un apego hacia el dinero, hasta convertirse en el único interés en su vida; con lo cual se convertiría en oligarca (Rep. 553a-c).

Un ciudadano democrático, según Sócrates, es hijo del oligarca, y gracias a la fortuna del padre, tiene a su disposición gran variedad de placeres, pero, a diferencia de la vida ahorrativa de su progenitor, el joven se entrega a todo tipo de placeres por igual; al satisfacerse de unos y otros y este apego lo vuelve violento contra quien le diga que existen placeres que son dañinos a su propia salud, y en su lugar, atiende y alaba a quien, a través de discursos falsos, que confunden el bien con el placer, le diga que todos ellos valen por igual.

Estos discursos confunden las virtudes cívicas basadas en la moderación, tildando de idiotez a la vergüenza, y de debilidad a la moderación, a la vez que hacen ver a la satisfacción desenfadada de todo tipo de placeres como la nueva gran virtud cívica. De esta manera el joven comienza a valorar como benéfica a la desmesura y la anarquía. (Rep. 560e-561a). Influido por la cultura de la libertad anárquica, este ciudadano actúa en política legislando como le plazca, y siguiendo los consejos de quién logre persuadirlo en la asamblea o la corte (Rep. 561d-e).

Platón critica las máximas democráticas de *isonomía* e *isegoría*: darle al pueblo la facultad absoluta de promulgar las leyes tiene como consecuencia que los líderes políticos tengan que adular a los asambleístas en vez de que funjan como sus educadores respecto a lo benéfico y lo perjudicial para el alma humana. Por otra parte, la igualdad de los ciudadanos ante la ley, que impide a cualquiera imponer su autoridad, y alguna forma de vida, para Platón lleva al egoísmo, la anarquía y el libertinaje, lo cual finalmente convierte a los ciudadanos en tiranos, y por mera reciprocidad, lleva a la comunidad a la tiranía.

Para Platón el tirano es el corruptor de la juventud y esta corrupción tiene graves consecuencias, tanto para el alma de los jóvenes, como para la comunidad (Arruzza, 2019, p. 90). Precisamente los jóvenes de buena estirpe, es decir, aquellos dotados de inteligencia y valentía son carnada fácil para los demagogos, quienes los engañan con sus discursos favorables a la vida tiránica, con el objetivo de usar sus talentos en beneficio propio, e incluso son capaces de recurrir a la persuasión o a la violencia de ser necesario.

Una vez corrompidos por los falsos discursos, es decir, aquellos que no distinguen entre lo benéfico y lo perjudicial, estos jóvenes se vuelven ambiciosos, altaneros y vanidosos (Arruzza, 2019, p. 94). La democracia, al ser como un manto multicolor y como un mercado de constituciones (Rep. 557d-e), permite incluso la coexistencia de estos ciudadanos corruptores de la juventud.

Igualmente, Platón critica el argumento de que la sabiduría colectiva, a la cual se llega mediante el contraste de opiniones de los asambleístas, es superior a la sabiduría individual. De acuerdo con él, al dar a la opinión el estatus de conocimiento, la democracia ateniense borra la distinción entre ambas, la cual, estaba convencido de que existía, como expondré en el próximo capítulo¹⁰⁴.

¹⁰⁴Es importante que el lector tenga en cuenta a partir de aquí que, al referirme al conocimiento, lo hago en el sentido ya expuesto de la ciencia de la adecuada distinción entre lo benéfico y lo perjudicial para el alma humana, a la cual ya he hecho referencia en este capítulo, y que será fundamental en el debate entre la aristocracia platónica y la democracia ateniense. Este debate es básicamente entre dos argumentos epistémicos, y lo expondré en el tercer capítulo.

2.10. El mito de Er, la autarquía como libertad

En *República* Sócrates (Platón) utiliza de manera ideológica los mitos y específicamente se opone a la mitología tradicional de Homero y el resto de los poetas trágicos, que infundían miedo a la muerte y al castigo posterior. Desde el principio, Céfalo se muestra temeroso de un posible castigo en el inframundo a causa de haber sido injusto en vida, pero piensa que su fortuna le ha ayudado a ser justo, porque le ha permitido saldar sus deudas con todos (Rep. 330a-b) y hacerse de amigos en tiempos de necesidad, para que puedan auxiliarlo.

Para Céfalo, la fortuna es lo que permite a quien la posee vivir bien y ser justo, pero Sócrates le advierte que el buen vivir es independiente de la riqueza y los favores que uno haga a otros con ella (Rep. 330c-d). Sin embargo, al momento de que él, quien conoce la Idea del Bien, quiere mostrarle lo que significan el buen vivir y la justicia, el anciano adinerado se marcha a continuar con su ofrenda a los dioses, perdiéndose la oportunidad de ser instruido por el discurso protreptico del filósofo (Bustos, 2018, p. 50). Esto resulta interesante, si se toma en cuenta que recién Céfalo expresó su preocupación por lo que le aguardaba en la vida después de la muerte, por lo tanto, es posible asumir que mediante sus ofrendas intenta sobornar a los dioses para así evadir el posible castigo. Glaucón y Adimanto también sostenían que a los dioses se les puede sobornar con ofrendas, y de esta manera el tirano podía salir impune por sus injusticias.

Al rehusarse a escuchar el discurso socrático, Céfalo se queda atado a sus creencias tradicionales sobre los dioses y la justicia al igual que los prisioneros de la caverna quienes, según narra Sócrates en el Séptimo libro de *República*, están completamente atados sin poder moverse, y solamente perciben sombras de la realidad (Rep. 515a-c). Siguiendo esta lectura del mito de la caverna, sostengo que, no sólo Céfalo se encuentra en tal estado, completamente atado e inmóvil, sino que ese mito es un símil de la Atenas democrática y del estado carente de educación (Rep. 514a) en el que se encuentran los ciudadanos atenienses en general. A diferencia de ellos, el filósofo es capaz de romper con ese estado, y percibir la

Idea del Bien, después de lo cual, regresa a tratar de liberar a los prisioneros (Rep. 515c-517a)¹⁰⁵. Este mito es una muestra más de que Platón percibía a los ciudadanos de la Atenas democrática como enfermos, y de que, a la vez, percibía al filósofo como el único ciudadano sano, y capaz de curar a los no filósofos, mediante un orden político idealmente fundado en la Idea del Bien, y en una constitución justa.

No obstante, Sócrates intenta convencer a la juventud ateniense, representada en los personajes de Glaucón y Adimanto, de la valía de la vida filosófica como modelo de vida buena. Como mencioné, Sócrates (Platón) se sirve de distintos tipos de discursos, no sólo los filosóficos sino también los discursos míticos, los cuales tienen una función pedagógica e ideológica en *República*. Platón propone sus mitos filosóficos a la juventud los cuales, en lugar de un temor hacia la vida después de la muerte debido al castigo, pretenden infundir una esperanza de liberarse de él. Dichos castigos en los mitos platónicos siguen siendo una posibilidad a la que con seguridad se enfrentarían los tiranos. Sin embargo, es posible liberarse de ellos practicando la virtud o moderación que caracteriza a la vida filosófica (Bustos, 2018, p. 52). Esta es precisamente la función pedagógica que pretende desempeñar el mito de Er, que a continuación cito:

Había tres mujeres sentadas en círculo a intervalos iguales cada una en su trono; eran las Parcas, hijas de la Necesidad, vestidas de blanco y con guirnaldas en la cabeza, a saber, Laquesis, Cloto y Atropo, y cantaban en armonía con las sirenas: Láquesis las cosas pasadas, Cloto las presentes y Atropo las futuras (...) una vez que los hombres llegaban debían marchar inmediatamente hasta Láquesis. Un profeta primeramente los colocaba en fila y después tomaba los lotes y modelos de vida que había sobre las rodillas de Laquesis, y tras subir a una alta tribuna dijo “Palabras de la Virgen Láquesis hija de la Necesidad: almas efímeras este es el comienzo para su género mortal de otro ciclo anudado a la muerte; no los escogerá un demonio, sino que ustedes escogerán uno. Que el que resulte por sorteo el primero elija un modo de vida al cual quedará necesariamente asociado. En cuanto a la virtud, no tiene dueño, sino que cada uno tendrá mayor o menor parte de ella según la honré o la desprecié; la responsabilidad es de quien elige, la divinidad está exenta de culpa”. Tras decir esto arrojó los lotes entre todos, y cada uno escogió el que le había caído al lado con excepción de Er a quién no le fue permitido. A cada uno se le hizo entonces claro el orden en que debía escoger. Después de esto, el profeta colocó en tierra, delante de ellos, los modelos de vida en número mayor que el de los presentes y de gran variedad. Había toda clase de bebidas animales y humanas: tiranías de por vida o bien interrumpidas a la mitad y que terminaban en pobreza, exilio o mendicidad; había vidas de hombres célebres por la hermosura de sus cuerpos o por su fuerza en la lucha, o bien por su cuna y por las virtudes de sus antepasados; también las había de hombres oscuros, y análogamente, de mujeres. Pero no había en estas vidas ningún rasgo

¹⁰⁵ Ese filósofo que se libera y al que los prisioneros intentarían matar a su regreso, no puede ser otro que Sócrates, a quien los ciudadanos atenienses mataron democráticamente; es él quien ve la forma del bien y es, por lo tanto, el modelo de filósofo rey de la *Kallípolis*.

del alma porque esta se volvía inexorablemente distinta según el modo de vida que elegía; todo lo demás estaba mezclado entre sí y con la riqueza o con la pobreza, o con la enfermedad, o con la salud o con estados intermedios en estas. Según parece, allí estaba todo el riesgo para el hombre querido Glaucón. Por este motivo se deben desatender los otros estudios y preocuparse al máximo sólo de este, para investigar y conocer, si puede descubrir y aprender, quién lo hará capaz y entendido para distinguir el modo de vida valioso del perverso y elegir siempre y en todas partes lo mejor en tanto sea posible, teniendo en cuenta todas las cosas que hemos dicho en relación con la virtud (...) ha de saber cómo la hermosura mezclada con la pobreza, o la riqueza con algún estado del alma, produce el mal o el bien y qué efectos tendrá el nacimiento noble o plebeyo, la permanencia en lo privado o el ejercicio de los cargos públicos, la fuerza, la debilidad, la felicidad y la facultad de aprender todas las demás cosas que, combinándose entre sí, existen por naturaleza en el alma o esta las adquiere; de modo que entre todas ellas sea capaz de escoger, razonando, el modo de vida mejor o el peor mirando la naturaleza del alma, denominando ‘el peor’ al que la vuelva más injusta, y ‘el mejor’, al que la vuelva más justa, renunciando a todo lo demás, ya que hemos visto que es la elección que más importa, tanto en la vida, cómo después de haber muerto. Y hay que tener este conocimiento de modo firme (...) al marchar al inframundo, para ser imperturbable ante las riquezas y males semejantes, y para no caer tiranías y en otras acciones de esa índole con qué se producen muchos males (...) sino que hay que saber siempre elegir el modo de vida intermedio entre estos y evitar los excesos en uno u otro sentido, en lo posible, tanto en esta vida como en cualquier otra que venga después pues es de este modo como el hombre llega a ser más feliz. Y entonces el mensajero del más allá (Er) narró que el profeta habló de este modo: “incluso para el que llegue último, si elige con inteligencia y vive seriamente, hay una vida con la cual ha de estar contento porque no es mala, de modo que no se descuide quien elige primero ni se descorazone quien resulte último”. Y Contó que después de estas palabras, aquel al que le había tocado ser el primero fue derecho a escoger la más grande tiranía y por insensatez y codicia no examinó suficientemente la elección, por lo cual no advirtió que incluía el destino de devorarse a sus hijos y otras desgracias; pero cuando observo con más tiempo se golpeó el pecho lamentándose de su elección por haber dejado de lado las advertencias del profeta; pues no se culpó a sí mismo de las desgracias, sino al azar, y a cualquier otra cosa, menos a él mismo. Era uno de los que habían llegado desde el cielo y que en su vida anterior había vivido en un régimen político bien organizado, habiendo tomado parte de la virtud, pero por hábito y sin filosofía. (Rep. 617c-619d).

El mensaje principal del mito es que es el ciudadano quien elige su forma de vida y, por lo tanto, es su responsabilidad vivir bien. Sin embargo, el mito muestra que, a la vez, esa elección está condicionada por el azar y la forma de vida pasada. De esta manera, existe en el relato, una tensión entre la libertad y el determinismo al momento de la elección de la forma de vida (Bustos, 2018, 53-54).

La libertad y la responsabilidad de la que habla Sócrates en el mito, representan el distanciamiento de Platón respecto al discurso mítico tradicional de la vida trágica del héroe homérico, de acuerdo con el cual, el destino del héroe estaba enteramente sujeto a la voluntad de los dioses y era inevitable. Por el contrario, la nueva teología que ofrece Platón en

República, parte del argumento de que un dios sólo puede ser causa de las cosas buenas, pero no de las malas¹⁰⁶.

A pesar de las advertencias del profeta, el primero en elegir, como la gran mayoría, lo hace sin pensar en las consecuencias de dicha elección y estando condicionado por los hábitos de su vida pasada. El argumento de Sócrates es que justo por eso es importante, practicar la vida filosófica, porque al ser la forma de vida que se basa en la virtud o moderación, le permite al ciudadano, al no estar a merced de sus apetitos, realizar una buena elección; una elección racional de la mejor forma de vida, teniendo siempre en cuenta la distinción entre lo benéfico y lo perjudicial para el alma, así como la naturaleza propia de esta.

A lo largo de *República* Sócrates (Platón) intenta mostrar a los jóvenes atenienses que el filósofo es quien conoce la Idea del Bien y, debido a que la elección de vida es responsabilidad del ciudadano, y es la elección más importante de todas, le conviene más al ciudadano joven imitar el modo de vida filosófico en vez del tiránico. Además, siguiendo la tesis de la reciprocidad, del modo de vida individual que el ciudadano elija practicar, dependerá si su comunidad se convierte o no en una *Kallipolis*, puesto que ambas, el alma y la comunidad se constituyen mutuamente. Por ello, para vivir bien, vale más ser justo que un tirano.

¹⁰⁶Quiero recordarle al lector que, de hecho, esta fue una de las leyes de la santidad promulgadas por Sócrates.

Capítulo 3

¿El enemigo de la democracia y la sociedad abierta?

3.1. Introducción del capítulo

El debate de Platón con la democracia gira en torno a las preguntas sobre la naturaleza de las leyes justas; sobre quién debe gobernar (o legislar); cómo lograr el consenso y la obediencia a la ley entre los ciudadanos; por qué es más conveniente ser justo (es decir, obedecer las leyes cuyo fundamento es el hacer y tener cada quien lo suyo); y también el problema de la relación recíproca entre la conducta del ciudadano y el entorno comunitario. En el capítulo anterior de esta investigación presenté al lector las reflexiones del autor de *República* al respecto, e igualmente me esmeré en mostrar cómo responde ante determinados principios en los que se fundamentaba la democracia ateniense. En este capítulo me ocuparé de exponer los argumentos de la democracia, y cómo respondería esta forma de gobierno a las mismas preguntas, particularmente a la de quién debe legislar, cuya respuesta es que deben ser los ciudadanos en conjunto, porque sólo podrían obedecer y hacerse responsables por las leyes auto impuestas.

Curiosamente, lo que para Platón era motivo de desobediencia e impunidad hacia la ley, para los ciudadanos de la Atenas democrática era en realidad lo que garantizaba las conductas contrarias de consenso y obediencia. El filósofo ateniense da la responsabilidad de legislar a unos pocos ciudadanos, los filósofos moderados o virtuosos, quienes mediante el conocimiento de la Idea del Bien son capaces de promulgar las leyes justas y sostiene que la mejor manera de lograr el consenso no es mediante la inclusión en la promulgación de las leyes, sino mediante la educación de los ciudadanos.

Para Platón, el que ellos se autoimpusieran las leyes mediante un acuerdo mutuo y sin referencia a un fundamento esencial, podía llevar a un peligroso relativismo e impunidad; en pocas palabras, lo convencional implicaba la desobediencia. Después de haber expuesto los argumentos de la democracia ateniense, pondré a Platón en debate con uno de sus mayores

críticos en la modernidad, a saber, Karl Popper, quien sostiene exactamente la tesis contraria; para él lo convencional no implica el relativismo ni la desobediencia, sino la responsabilidad. En este sentido, él retoma la idea griega de que los ciudadanos sólo obedecen y se responsabilizan por las leyes autoimpuestas.

A pesar de que Popper revalora el antiguo argumento democrático en favor de lo convencional, su propio argumento no consiste en una mera repetición, sino que le sirve para hacer la más dura crítica moderna a Platón: la derivación de las leyes a partir de la naturaleza biológica del ser humano. Quiero recordarle al lector que Platón fundamenta efectivamente las leyes de su *Kallípolis* en la naturaleza humana¹⁰⁷ en aras de superar el relativismo sofístico, sin embargo, Popper argumenta que, dado que el ámbito de lo natural es muy distinto del convencional, la naturaleza no puede servir de modelo para estructurar a la sociedad sino que el único fundamento de esta está en las decisiones que los ciudadanos son capaces de tomar en total libertad; ampliaré este argumento en la conclusión del trabajo.

Los otros dos contraargumentos popperianos a Platón que desarrollaré son el de la Soberanía Irrestricta y el de la Educación Ideológica. Tratar estos argumentos en el presente trabajo, permitirá al lector tener una comprensión más amplia de lo que implica un orden político justo, y sobre todo, tener un juicio sobre si la educación del ciudadano es una necesidad para dicha sociedad o no.

Según el autor, si bien Platón trataba de evitar la tiranía y descubrió las paradojas de la libertad, cayó justo en el mismo error del que quería escapar. Popper sostiene que el gobierno del filósofo es igualmente tiránico que el gobierno del pueblo, y ello se debe a que en toda su reflexión da por sentado que el poder político es absoluto, y que el gobernante puede hacer lo que desee sin restricciones, por lo tanto, el problema político fundamental a resolver es quién debe gobernar, de tal manera que haga un buen uso de él. Sin embargo, Popper sostiene que tal pregunta es del todo ociosa, y que más bien, el problema político fundamental a resolver es cuál es la mejor manera de controlar el poder del gobernante, puesto que su poder jamás es absoluto, sino que necesariamente debe repartirlo, porque, debido a que es un ser

¹⁰⁷Véanse las páginas 55-71 de este texto.

humano, está limitado en su capacidad para ejercerlo y controlar a todos (Popper, 1994, pp. 137-138)¹⁰⁸.

El tercer contraargumento popperiano que consideraré será que, con la exigencia de una educación de la ciudadanía, Platón pervierte su principal objetivo en *República* de construir la comunidad ideal que se adapte a las necesidades de los ciudadanos, y busca más bien formar ciudadanos que se adapten a la comunidad, la cual se da por garantizada como perfecta. Popper sostiene que en una situación tal, ellos no tendrían derecho a expresar sus inconformidades, porque el gobernante les respondería que el problema no es de la comunidad, puesto que esta es absolutamente buena, que más bien el problema está en ellos, ya que no han recibido la suficiente educación, y por lo tanto, la solución sería que la recibieran de una manera más intensa, con lo cual, la que Platón veía como única vía posible para lograr el consenso y el respeto a las leyes, se convierte en el arma política más peligrosa del filósofo legislador, para dominar tiránicamente a los ciudadanos.

Además, según Popper, se perdería la oportunidad de verificar qué tan ideal es la comunidad platónica y terminaría siendo una comunidad totalitaria y cerrada, por no permitir la crítica ciudadana a los gobernantes. Este último contraargumento resulta particularmente sólido, porque como expuse en el segundo capítulo, Platón si presupone a la *kallipolis* como casi perfecta, dado que se fundamenta en la Idea del Bien, y como tal, esta no admite jamás sus cualidades contrarias.

En resumidas cuentas, el debate entre Popper y Platón gira en torno a las paradojas de la libertad y la democracia, a saber, que el ciudadano, al ejercer su libertad, puede ir primero contra las leyes de la comunidad y finalmente contra su propia libertad; y que el pueblo soberano, en vez de gobernarse a sí mismo, decide entregarle el poder a un tirano o mediante la decisión mayoritaria se hace tirano el pueblo mismo (Popper, 1994, p. 139). En efecto, para Popper el gobierno del pueblo, ejercido de manera directa, mediante la decisión irrestricta e inapelable de la mayoría, puede acabar en una tiranía. Sin embargo, las soluciones a esta paradoja son distintas. Es precisamente debido al contraste entre los argumentos

¹⁰⁸Popper tiene el espíritu socrático de reconocer las limitaciones humanas, más adelante expondré al lector su propuesta de mejora social llamada “ingeniería social fragmentaria” y de espíritu socrático que pugna por corregir los problemas sociales a partir de pequeñas y modestas reformas llevadas a cabo paulatinamente a las instituciones. Contraria a la solución de Platón para salir de la peor de las formas de gobierno, la de Popper pugna por una democracia institucional, que no entregue toda la autoridad a una o unas cuantas personas virtuosas, porque a fin de cuentas no existen.

platónicos y los popperianos, que en esta investigación se analizarán estos contraargumentos presentes en su texto *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, frente a aquellos que sustentan la comunidad ideal de Platón en *República*.

3.2. La lectura histórico-sociológica de Popper

Popper, lee *República*, como una reflexión de tipo histórico-sociológica, producto de las vivencias de Platón, inundadas de hechos políticos turbulentos, entre los cuales destacan la guerra del Peloponeso, el gobierno de los treinta tiranos y la muerte de su maestro Sócrates a manos de la democracia ateniense. Según él, esta inestabilidad política originó en él el prejuicio de que la realidad entera se encuentra en transformación constante; según Popper esto fue tomado por Platón como la ley cósmica de la decadencia material, con lo cual a su vez concluyó que, en la medida en que está inserta en el mundo material, la sociedad también degenera en sociedades peores; esta es la ley de la decadencia social según este crítico de Platón (Popper, 1994, pp. 33-35).

El autor de la *Sociedad Abierta...*, sostiene que debido a ese contexto histórico, Platón se convirtió en reaccionario frente al cambio por considerarlo como una fuente de conflictos sociales. Como consecuencia, produjo un programa político totalitario, que pugnaba por una sociedad estática, es decir, sin posibilidades de cambios sociales impulsados por un conflicto de clases, y por esto mismo, cerrada. De hecho, Popper sostiene que la *kallípolis* platónica es una sociedad de castas.

Esto significa que, de acuerdo con su concepto de justicia¹⁰⁹, ninguno de los grupos sociales que la componen tiene permitido realizar actividades ajenas a las que le corresponden por naturaleza, porque Platón le teme a la mezcla de funciones sociales. Por ejemplo, los vigilantes no pueden aspirar a gobernar la comunidad, o dedicarse al comercio en vez de a la protección de los ciudadanos, de la misma manera que los comerciantes y productores tienen impedido ser parte del ejército conformado por esos vigilantes, y absolutamente prohibido

¹⁰⁹Recuérdese que la definición de justicia que da Sócrates en Rep. 434b es que esta consiste en hacer y tener cada quien lo suyo.

formar parte del grupo de los gobernantes. Cada ciudadano debe encontrar la felicidad en lo que hace, y de hecho esta es la única manera de ser feliz.

Popper argumenta que estos conceptos de justicia y felicidad son totalitarios porque van en contra de las tendencias igualitarias e individualistas típicas de la democracia, por supuesto de la moderna liberal, pero también de la antigua democracia ateniense, la cual, según Popper, también valoraba la igualdad, la libertad y el respeto a la vida privada de los ciudadanos. Los conceptos platónicos de justicia y felicidad, en cambio, dan por sentada una división natural de la sociedad en castas y sirven para otorgar a las dos castas superiores, privilegios que en cualquier sociedad democrática quedarían cancelados.

De hecho, Popper interpreta el principio platónico de justicia como un principio de trato diferenciado (Popper, 1994, p.105). Esto hace de Platón un pensador retrógrado, a pesar de que exista una tendencia a idealizarlo, bajo la creencia de que su programa político tiene el propósito de construir una comunidad en la que los ciudadanos sean felices. En lugar de eso, este crítico aspira a mostrar que al Platón de *República* le interesaba descubrir los medios idóneos para detener el cambio hacia una sociedad abierta. En total contraste con la sociedad cerrada de Platón, la sociedad abierta y democrática defendida por Popper en su texto se fundamenta en el acuerdo de ciudadanos para determinar por sí mismos, en pleno uso de su pensamiento crítico, las leyes que rijan la vida colectiva.

Según Popper el modelo de sociedad cerrada en el que Platón se basa para construir su comunidad ideal tiene su referente histórico en una sociedad dorada de un lejano pasado, y de la cual, la sociedad espartana representa, a su vez, el referente más cercano a esta, mientras que las demás son degeneraciones; por esta razón, el autor de *República* tomó al reposo como divino, mientras que al cambio como malo (Popper, 1994, p. 52) . De acuerdo con su lectura, todo lo que Platón hace es pensar de qué manera poder regresar a esa sociedad cerrada y ausente de conflictos.

No obstante, antes de tratar los argumentos recién mencionados de Popper, es pertinente considerar el argumento en torno al gobierno del pueblo sobre el que se basaba la antigua democracia ateniense, ya que como se vio en el capítulo anterior, los argumentos de Platón se dirigen contra esta forma de gobierno. Sin embargo, el contraste con los argumentos propios de la democracia que se ofrece a continuación tiene el propósito de mostrar que,

aunque su crítica al potencial tiránico de la democracia de su época es sólida, e incluso Popper se lo reconoce, en otros aspectos Platón ofrece una imagen caricaturesca de la misma. A continuación, mostraré al lector cómo la democracia ateniense es mucho más compleja de lo que él, en boca de Sócrates, admite.

3.3. La democracia ateniense

Esta tolerancia que existe en la democracia, esta despreocupación por nuestras minucias y hacia las leyes que pronunciamos solemnemente cuando fundamos la comunidad, como la que dicta que, salvo que un hombre cuente con una naturaleza excepcional, jamás llegará a ser bueno, si desde la tierna infancia no ha jugado con cosas valiosas, y se ha ocupado con todo lo de esa índole: la soberbia con la que se pisotean todos esos principios, sin preocuparse por medio de cuáles estudios un hombre llega a la política, sino rindiendo honores a aquel que diga que es amigo del pueblo; estas y otras son las cualidades de la democracia, que parece ser una organización agradable, anárquica y colorida (Rep. 558b).

Este pasaje contiene la crítica más contundente de las tantas que Platón lanza contra la democracia en *República*. Como ha podido apreciar el lector, dicha crítica se dirige contra la preciada libertad, la igualdad y la tolerancia, que en conjunto generan una situación en la que el ciudadano democrático vive en total libertinaje. Según el argumento, en aras de estos tres pilares, la democracia ateniense le permite al ciudadano hacer lo que le venga en gana, sin que alguien pueda ejercer autoridad sobre él; esto llega incluso al extremo de que el demócrata pierde el respeto por las leyes.

En política, si un gobernante les restringe su libertad a estos ciudadanos, entonces lo destituyen y le entregan el poder a quien sea igual de libertino que ellos. Sócrates sostiene que este dirigente suele presentarse en un principio como el amigo del pueblo, para después volverse un tirano y esclavizar a los ciudadanos que confiaron en él. Por esta razón Platón concluye que la libertad democrática es el germen de la peor forma de gobierno: la tiranía.

Pero, al contrario de este argumento platónico y a su creencia de que la forma de gobierno ideal era la aristocracia del filósofo (el gobierno de la mejor facción de la comunidad); para la democracia ateniense, la tiranía puede provenir de cualquier gobierno faccioso, porque

cualquier facción siempre promueve su interés de grupo en lugar del bien colectivo. Los atenienses rendían el siguiente juramento en la asamblea: “si está en mi poder aniquilaré, mediante mis palabras o acciones, a cualquiera que tenga la intención de abolir la democracia en Atenas, a quien pretenda convertirse en un tirano o ayude a uno a hacerse del poder” (Arruzza, 2019, p. 24)¹¹⁰, y creían fervientemente que sólo mediante esta forma de gobierno, la cual era inclusiva de todas esas facciones de la comunidad, era posible evitar que la vida en comunidad fuera asechada por este peligro.

La democracia era concebida como la forma de gobierno opuesta a la tiranía. Esta significaba imperio de la ley, libertad y bien común, mientras que aquella era igual a la anarquía, la promoción del interés egoísta y la esclavitud. Todo intento de cuestionar o de derrocar al gobierno del pueblo era considerado como tiránico. Un buen resumen de los principios fundamentales de este régimen se encuentra en el discurso fúnebre de Pericles que a continuación cito¹¹¹:

Tenemos una constitución que no envidia las leyes de los vecinos, sino que más bien es ella modelo para algunas ciudades que imitadora de otras, y su nombre, por atenerse no a unos pocos sino a los más, es democracia. A todo el mundo asiste, de acuerdo con nuestras leyes, la igualdad de derechos (...) mientras que según la reputación que cada cual tiene en algo, no es estimado para las cosas en común más por turno que por su valía; tampoco a causa de su pobreza, al menos si tiene algo bueno que hacer en beneficio de la ciudad, se ve impedido. Gobernamos libremente lo relativo a la comunidad (...) y al tratar los asuntos privados sin molestarnos, tampoco transgredimos los asuntos públicos (...) también nos hemos procurado ciertos descansos para nuestro espíritu, sirviéndonos de certámenes y sacrificios celebrados a lo largo del año, y de decenas de casas particulares bellamente adornadas, cuyo disfrute diario aleja las penas. A causa de su grandeza, entran a nuestra ciudad toda clase de productos y nos acontece que disfrutamos los bienes que aquí se producen para el deleite propio no menos que los bienes de los demás hombres (...) el reconocer que se es pobre no es una vergüenza para nadie (...) arraigada está en esa gente la preocupación de los asuntos privados y también la de los públicos. Somos los únicos, en efecto, que consideramos al que no participa en estas cosas, no ya un tranquilo, sino un inútil; y nosotros mismos, o bien emitimos nuestro propio juicio, o bien deliberamos rectamente sobre los asuntos

¹¹⁰La traducción es mía, a continuación cito el pasaje original: “If it is in my power, I will slay by word and by deed, by casting my vote and by my hand whomever will abolish democracy in Athens, whomever will hold a public office after the suppression of democracy, and whomever will aim at becoming a tyrant or will join in setting up a tyrant”.

¹¹¹Popper sostiene que este discurso de Pericles puede pensarse como hecho precisamente contra Platón a pesar de ser más antiguo que él.

públicos sin considerar las palabras un peligro para la acción, sino él no aprender de antemano mediante ellas, antes de pasar de hecho a ejecutar lo que es preciso. Pues también poseemos ventajosamente esto: el ser atrevidos y de liberar especialmente sobre lo que vamos a emprender. (Tucídides, Historia de la guerra del Peloponeso, II, 37-41).

Como lo muestra el fragmento, en la democracia ateniense realmente se ejercía el gobierno del pueblo, este tenía el control de las instituciones pertinentes para gobernar, a saber, la asamblea, en la que se legislaba sobre la vida en comunidad, y la corte, donde se imponían castigos por la desobediencia hacia la ley. Además, la oportunidad de participar en la legislación no estaba condicionada por los privilegios de clase (Cynthia Farrar, 2007, p. 172), sino que la democracia se encargó de establecer los mecanismos de selección necesarios para que todo ciudadano pudiera participar en la toma de decisiones políticas.

De estos mecanismos, los destacables eran la elección mediante un sorteo de quienes debían ocupar los cargos públicos en la asamblea y la corte, así como la constante rotación de los ocupantes, con lo cual se garantizaba la igualdad de oportunidades. Por esta razón, la democracia ateniense se jactaba de ser la forma de gobierno que igualaba a personas desiguales (Cynthia Farrar, 2007, p. 175).

Ahora bien, es interesante que precisamente contra este principio de igualdad Sócrates sostenga, al inicio de la fundación de la *kallipolis*, el argumento de que los ciudadanos son diferentes por naturaleza y tienen diferentes capacidades (Rep.370b). Ya señalé en el capítulo dos que la naturaleza a la que se hace referencia es la forma de vida a la que los ciudadanos estuvieran acostumbrados. La conclusión es que, debido a ello, deberían realizar sólo aquellas funciones sociales para las cuales estuvieran mejor capacitados, según lo evidenciara su conducta.

Para Platón la democracia iba en contra de esta naturaleza con su mecanismo de elección por sorteo, y colocaba en las funciones equivocadas a los ciudadanos equivocados. Esto tenía como consecuencia que las leyes y los castigos impuestos en esta forma de gobierno fueran injustos, y perjudicaran a todos los ciudadanos enfermándolos, esto debido a la relación recíproca que existe, según Platón, entre el entorno comunitario y la conducta del ciudadano: a regímenes injustos les siguen ciudadanos injustos. El lector debe recordar que el

fundamento de la *kallipolis* platónica era precisamente la naturaleza, para contrarrestar el fundamento en lo convencional, de la comunidad democrática, y el consecuente relativismo moral y político que este provocaba.

Platón creyó haber encontrado en la naturaleza el mejor fundamento de la sociedad justa, mientras que con seguridad veía la democracia ateniense como una forma de gobierno antinatural. Esto, resulta perjudicial para la vida en comunidad, pues permite que ciudadanos enfermos por el apego a los placeres corporales y los excesos, promulguen las leyes reguladoras de la vida pública. Al promulgarlas, los responsables imprimen en ellas la máxima según la cual los más fuertes deben adquirir bienes materiales más allá de los estrictamente necesarios para vivir bien. La puesta en práctica de esta máxima es la razón por la cual el resto de los ciudadanos siempre se ven privados del bienestar material, y consecuentemente cometen injusticias tratando de conseguirlo por todos los medios posibles.¹¹²

No obstante que esta tesis platónica de la reciprocidad es digna de tenerse presente, puesto que responsabiliza a los ciudadanos de lo que ocurre en su comunidad, también lo es la razón por la cual en la democracia ateniense se hacía uso del sorteo para la elección de cargos: ello se hacía en aras de la imparcialidad y la justicia. No se trataba de un mecanismo cualquiera, sino de uno bien pensado para reducir al máximo la posibilidad de que alguno de los grupos sociales existentes en la comunidad pudiera influir en el resultado de la elección para sacar provecho.

Visto de esta manera, el sorteo era el remedio más inteligente contra la corrupción. A fin de cuentas, el gobierno platónico basado en la figura del filósofo es un gobierno faccioso, y Sócrates, en el diálogo, no proporciona mayor garantía de la integridad moral de este

¹¹²El mejor ejemplo de esto lo proporciona el mito del anillo de Gíges (Rep.359d-360b). El lector debe recordar que Gíges es un pastor pobre, por lo que tiene deseos de ser rico; por ello, tan pronto como se le presenta la oportunidad de adquirir esa riqueza, mediante la impunidad que le brindaba el anillo al hacerlo invisible, no duda en cometer las injusticias de seducir a la reina, y convencerla de que juntos conspiren contra el rey para matarlo, hecho lo cual, él toma el mando del reino y desposa a la reina. El lector debe poner atención en el hecho de que el detonante de esta larga cadena de acciones injustas fue la injusticia básica que sufría Gíges al carecer del bienestar material suficiente para vivir bien, debido a que el rey, siendo más fuerte que este pobre campesino, aplicó la máxima de tomar más bienes de los estrictamente necesarios, dejándolo sin la posibilidad de cubrir las suyas. Contrario a lo que sostuvo Glaucón en el libro segundo, esta no es prueba de la tendencia natural a la impunidad; lo que Platón sostendría es que, en cambio, leyes injustas que no benefician a todos los ciudadanos en general, terminan contagiando de esa misma injusticia a los ciudadanos. Esto demuestra que existe una relación recíproca entre estos y las leyes de la comunidad en la que viven, y por esta razón es necesario que las leyes sean justas, para lo cual, no la asamblea de ciudadanos comunes, sino sólo quien conozca en qué consisten el bien y la justicia, el filósofo, debería ser quien tenga a su cargo la importante función de legislar.

legislador ideal, que su ardua educación. Sin embargo, eso no es nada satisfactorio, ya que si la teoría del alma es tomada en serio, y en todos los ciudadanos existe una facultad apetitiva debido a la cual pueden corromperse, entonces el filósofo, que es también un ciudadano, no escapa a ello. Sería ilusorio pensar que la educación, por sí sola sea la solución.

Por lo tanto, parece que además de una educación especializada, se requiere que el gobernante rinda cuentas a los gobernados y esté siempre vigilado para detectar posibles indicios de actos injustos. Más adelante, en este mismo apartado se explicará al lector cómo, lejos de la caricatura platónica de la democracia, el participante en la asamblea no tenía permitido legislar a su antojo, sino que, en el instante en el que pedía la palabra, el discurso que profería estaba sujeto al más duro escrutinio.

Continuando con los argumentos propios del régimen democrático ateniense, esta forma de gobierno se sabía sensata entre dos alternativas extremas y peligrosas, a saber, el mencionado gobierno faccioso, y la anarquía, que significaba la constante lucha entre las distintas facciones por imponer políticamente sus intereses egoístas en detrimento del bien común. Ambos escenarios significaban la pérdida de la preciada libertad, entendida en el sentido de la no dominación (Cinthia Ferrar, 2007 p.180). A continuación se abordará cómo el ciudadano democrático ateniense aseguraba tal libertad mediante el ejercicio de sus deberes cívicos de participar en la promulgación de las leyes.

3.3.1. La promulgación de leyes en la asamblea

En la democracia ateniense el pueblo era el gobernante, y esto significaba que siempre tomaba la decisión final respecto a los asuntos de la vida pública. Los atenienses reunidos en la asamblea promulgaban las leyes por las cuales se regía la comunidad y la iniciativa ciudadana era el principal motor del régimen. Esto significa que cualquiera que creyera que podría hacer aportaciones importantes a la discusión sobre las leyes óptimas, podía pedir la palabra para expresarse o para denunciar a alguien que, a parecer de ese ciudadano, hubiera podido actuar contra los mandatos de alguna de las leyes (Cinthia Farrar, 2007, pp. 180-181).

No obstante, pese a la importancia que tenía la vida pública, la democracia ateniense también respetaba la vida privada. Todo ciudadano fuera de la vida pública de la comunidad podía comportarse como mejor le pareciera, e incluso rechazar los deberes cívicos. Sin embargo, se les exhortaba fervientemente a cumplirlos, pues eran la condición que hacía posible la libertad, la cual no se consideraba como una providencia divina, sino como un asunto completamente humano, cuya única garantía era el constante involucramiento en la legislación.

Por esa razón, el hecho de que algún ciudadano se rehusara a participar como le era exigido era igual a conceder que se promulgaran leyes sin tomar en cuenta su propio bienestar, que podía hacer valer mediante el intercambio de sus puntos de vista con sus compatriotas. La negativa a formar parte de la promulgación de las leyes significaba perder la oportunidad de protestar contra algún discurso posiblemente tiránico. En pocas palabras, el ciudadano que se negaba a cumplir los deberes cívicos aceptaba someterse como esclavo de la voluntad de otro. Por lo tanto, mediante el mismo acto de obedecer, por tratarse de leyes auto impuestas, la democracia brindaba la oportunidad de ser libre.

Esto demuestra, entonces, que la libertad democrática no era del todo el libertinaje de hacer lo que al ciudadano le viniera en gana. Las leyes eran siempre resultado de una intensa discusión entre iguales y al parecer esta discusión funcionaba como una regulación que impedía que las leyes fueran facciosas. Precisamente la autoridad de todos los participantes de la asamblea para hablar (ισηγορία), otorgada por el hecho de que los ciudadanos eran iguales ante la ley (ισονομία), anulaba cualquier posible pretensión de promover, mediante las leyes, los intereses egoístas.

Además, por un lado, entre más ciudadanos participaran era más seguro que estas leyes fueran justas, pues consideraban el bienestar de un mayor número de personas, y por el otro, ese mecanismo de inclusión mediante el sorteo garantizaba a la vez el consenso en la obediencia a las leyes, ya que era más fácil que los ciudadanos se sintieran identificados, internalizaran, y, por lo tanto, respetaran las leyes si ellos mismos se las imponían.

En cambio, Sócrates sostiene que esa libertad es en realidad libertinaje, bajo el argumento de que los ciudadanos no son efectivamente libres. Aquí es importante que el lector tenga en cuenta que el concepto platónico de libertad no tiene el sentido de la no dominación, sino el

sentido de autarquía, la cual debe recordarse que fue definida por el mentor de Platón como la moderación frente a las pasiones para evitar ser esclavos de ellas (Rep. 389e).

Ahora bien, la democracia no es precisamente el régimen de esta moderación que propone Platón, sino de la opulencia. Sócrates expresó esta creencia platónica respecto a que el régimen en el que vivía era opulento cuando respondió a Glaucón que, de aquella comunidad lujosa en favor de la cual protestaba, provenían las guerras y las injusticias (Rep. 372e-373e). Así que, continuando con el argumento, Platón parecería sostener que al ser el régimen de los lujos y la opulencia, la democracia sobre estimula y fortalece los apetitos de los ciudadanos, mientras que a la vez debilita a la facultad racional, que se convierte en sierva de estas. Por lo tanto, la democracia esclaviza a los ciudadanos en vez de hacerlos autárquicos.

Una vez esclavos, les otorga la supuesta libertad de decir y hacer lo que crean conveniente, sin que estos se percaten de que tal cosa es ilusoria puesto que más que en verdad actuar en bienestar propio, actúan en total dominación de sus pasiones. Tal parece que, para Platón, el ciudadano debe ser autárquico, es decir, autodeterminar sus acciones y objetivos, antes de poder hacer lo que desea. El argumento concluiría que nunca se debe otorgar la libertad como no dominación sin que antes exista seguridad de que el ciudadano es moderado y dueño de sí mismo y, por lo tanto, actúa movido por la razón.

La manera que tenía Platón de promover esa autarquía, como se argumentó con suficiente evidencia en el capítulo dos de esta investigación, era mediante la educación en el respeto a las leyes justas promulgadas por los filósofos, las cuales en resumen exigían la moderación o virtud. Al principio, al lector podría parecerle noble el objetivo platónico de empoderar a los ciudadanos; el ateniense parece no estar cancelando la libertad como no dominación que la democracia defendía, sino por el contrario, potenciándola, y se esperaría que después el ciudadano fuera realmente capaz de hacer lo que considerara conveniente.

Efectivamente Platón no cancela la libertad en la *kallípolis*, sino que simplemente aboga por un sentido distinto de esta. Sin embargo, el ideal platónico de la educación cancela el respeto a la vida privada que es muy importante en la democracia. Esto se puede concluir del hecho de que Sócrates iguala la justicia comunitaria y la individual (Rep.434a), porque esa igualdad podría significar que incluso en su vida privada, el ciudadano debería obedecer las leyes que regulan la vida pública.

En una situación que lo forzara a la obediencia, este podría protestar que no tendría para qué hacerlo mientras sus acciones y decisiones en la vida privada no afectaran la vida en comunidad. De hecho, el pasaje anteriormente citado del discurso fúnebre de Pericles demuestra que sería posible tal objeción. Sin embargo, Platón contestaría que en realidad las acciones y decisiones privadas del ciudadano sí afectan la vida en comunidad, porque la relación entre ambos es recíproca y esta relación es tan profunda que se constituyen uno al otro.

Para fortalecer aún más su argumento, Platón podría recurrir a la naturaleza enferma de los ciudadanos democráticos (Rep. 489c-d), la cual los hace actuar violenta e injustamente. Si se toma en cuenta, no habría razón para dudar que bajo el influjo de tal enfermedad el ciudadano actuaría de manera contraria a las leyes en su vida privada; después de todo, como se argumentó en el capítulo dos, esa enfermedad provocada por el apego a los placeres corporales, es la razón por la cual no se le permite mentir a los ciudadanos de la *kallipolis* (Rep. 389c-d); en resumen Platón respondería que los ciudadanos, precisamente por estar enfermos, no pueden distinguir entre lo que les beneficia y lo que les perjudica. Por eso se requiere que alguien experto en ello, a saber, el filósofo rey, que tiene contacto directo con la Idea del Bien, les inculque la buena forma de vida (Rep. 505a-509b).

Ahora bien, aunque esa distinción, como se argumentó en el capítulo dos, sea una distinción entre necesidades materiales imprescindibles y lujos, es necesario insistir en que el filósofo también puede corromperse, y con ello corromper a las leyes, por efecto inverso de la misma tesis de la reciprocidad, para promover sus propios intereses en vez de los de la comunidad. Por esta posibilidad resultaría peligroso que el filósofo tuviera todo el poder de manera irrestricta, pues, aunque en un principio efectivamente actúe con toda integridad y convierta en autárquicos a los ciudadanos, nada aseguraría que después no cometiera abusos contra ellos y los justificara argumentando que todo es por su bien.

Por lo que respecta al tema de cómo lograr que los ciudadanos obedezcan bajo consenso a la ley, la democracia sostiene que se debe hacer mediante la inclusión: si los ciudadanos hacen la ley la obedecerán, y, por el contrario, si no la hacen, no la obedecerán. Platón por su parte sostiene que el que todos los ciudadanos hagan la ley sólo garantizaría que esta fuera injusta, ya que los ciudadanos comunes no poseen el conocimiento de la Idea del Bien, el cual es

necesario para promulgar leyes que beneficien a todos. En su lugar, los demócratas ignorantes sólo utilizan la ley a su favor; no la obedecen, sino que la manipulan¹¹³. Por lo tanto, Platón contestaría que de nada sirve el mecanismo de inclusión por sorteo.

Su alternativa para evitar que la ley sea manipulada, y en vez de esto, sea obedecida, es la educación de los ciudadanos. Su argumento sería, de acuerdo con lo visto en el segundo capítulo de este trabajo que, aún cuando los ciudadanos de la *kallípolis* seguramente no aceptarían con tanta facilidad que el filósofo gobernante les impusiera cómo vivir y qué hacer, puesto que tendrían sus propios intereses, no se les estaría pidiendo obedecer sin más, y por ello Sócrates se ha dado a la tarea, de garantizar ese bienestar material mínimo que a todos les interesa. De igual manera, la comunidad ideal cuenta con los medios necesarios para proteger esos bienes materiales: las leyes justas y el imperio de la ley, para asegurar que nadie prive al otro de su bienestar. Por lo tanto, al tener tal garantía elegirían educarse en el respeto a la ley, pues serían conscientes de que de esa manera la comunidad continuaría velando por ellos.

La democracia, sin embargo, le permitía al ciudadano vivir alejado de la comunidad, por lo tanto, el ciudadano democrático podría argumentar que no necesita de la comunidad para vivir, sino que puede bastarse a sí mismo. Pero Platón respondería que cualquier ciudadano por naturaleza sólo puede dedicarse a una actividad (Rep. 395b); por ejemplo, el carpintero sólo puede construir una mesa, pero no podría tejer su propia ropa, sino que para ello requiere recurrir a un tejedor que le ayude. Por lo tanto, el ciudadano no está hecho para vivir aislado, por el contrario, sólo puede subsistir y vivir bien, formando parte de una comunidad¹¹⁴.

La discusión en este punto es en torno a la manera en la que se puede vivir mejor en comunidad, individualismo o colectivismo. Platón plantea esta pregunta cuando recién Sócrates comienza a fundar la *kallípolis* y opta por el colectivismo en detrimento del respeto a la vida privada (Rep. 369e-370b); la democracia valoraba la libertad y la vida privada del

¹¹³En el libro primero del diálogo hay suficiente prueba de esta manipulación, en los discursos que Céfalo, Polemarco, Trasímaco y Glaucón dan al respecto de la naturaleza de la justicia. El lector debe recordar que, en este libro, Platón pone la discusión sobre la mejor forma de gobierno en el contexto de la democracia ateniense en la que vivió, con el propósito de mostrar a sus lectores cómo se vivía en ese régimen, y cómo el filósofo era maltratado, cuando él debía ser el verdadero gobernante.

¹¹⁴Popper, como se verá más adelante se refiere a esta idea como “colectivismo u organicismo platónico” y critica que por esta idea los ciudadanos de la *kallípolis* no tendrían posibilidades de ascender en la escala social. Esto hace, según él, que la comunidad ideal platónica sea una sociedad de castas.

ciudadano, al punto de permitirle rechazar el cumplimiento de sus deberes cívicos, lo cual para Platón permitía que en la comunidad existieran criminales.

Quizá se pueda encontrar un punto medio entre ambas alternativas, y educar a los ciudadanos para que puedan elegir con libertad la vida privada que deseen vivir; hacia el final de la tesis argumentaré al respecto. Por lo pronto basta señalar que mientras la democracia le apostaba más al imperio de la ley; Platón apuesta por formar ciudadanos virtuosos, es decir respetuosos de las leyes, pues, como expuse en el capítulo anterior, Sócrates sostiene que es inútil legislar en exceso para ciudadanos idealmente educados.

No obstante, cabría preguntarle al filósofo ateniense ¿De qué sirve una comunidad ideal con leyes justas si al final de cuentas se supone que ciudadanos virtuosos vivan de forma justa sin necesidad de leyes que se los exijan? Al parecer, ciudadanos virtuosos no requerirían de leyes virtuosas, quizá ambas cosas sean mutuamente excluyentes, e incluso contraproducentes.¹¹⁵

Es importante que el lector tenga en cuenta el recién explicado valor que la democracia ateniense le daba a la libertad; también debe tener presente la tesis de que la única manera de conquistarla y conservarla es que cada ciudadano sea legislador de sus propias leyes, puesto que sólo así cada uno garantizaría que su propio bienestar sea tomado en cuenta. Esta tesis resulta interesante, si se recuerda que Sócrates (Platón mismo) admitió que en ese intercambio de bienes que es el propósito de la comunidad, un ciudadano intercambia con otro pensando siempre en su propio bienestar (Rep. 369d). Así que parece muy consecuente con ese hecho que cada ciudadano deba asumir la tarea legislativa en lugar de delegarla a otros, puesto que esos otros, sólo velarán por su propio bienestar antes que el ajeno; y reitero que esto es algo que el mismo Platón admitiría.

¹¹⁵Como se le explicará al lector uno de los argumentos de Popper contra Platón es que, al exigir una educación para los ciudadanos, pervierte su objetivo inicial de construir una comunidad ideal que se adapte a sus necesidades para construir eugenésicamente a ciudadanos que se adapten a la voluntad del gobernante de la comunidad. De acuerdo con este crítico de Platón, la formación cívica no permitiría detectar las posibles fallas que la comunidad tendría con toda seguridad, y en su lugar se argumentaría contra las quejas de los ciudadanos inconformes que el problema real de su inconformidad es que ellos no han sido suficientemente formados, y por lo tanto, la solución sería que recibieron una educación más ardua en el respeto a la ley. Ese movimiento del argumento de Platón da por sentado que la comunidad es perfecta, lo cual es muy poco probable que sea cierto.

De hecho, la justicia ateniense se entendía como justicia distributiva (Josiah Ober, 2005, p. 396)¹¹⁶. Tomando esto en cuenta, el argumento democrático es que resulta indispensable ejercer la tarea de ser legislador, porque en esa función social, el ciudadano pone en juego su propio bienestar material; además, para la democracia no había razón alguna para excluir a algún ciudadano. Como se explicará a continuación, este argumento es de carácter epistémico, y parte de la premisa de que cualquiera contaba con capacidades intelectuales pertinentes para asumir dicha tarea.

Todo ciudadano podía ser consciente de ser víctima de alguna injusticia y, movido por ella, podía reflexionar sobre las posibles soluciones a tal situación, y por lo tanto, aprovechar su función como legislador para plasmar dichas soluciones en las leyes (Vincent Farenga, 2014, p 185). En resumen, la democracia argumentaba que todos podían ser legisladores puesto que todos buscaban vivir bien y podían aportar algo a las leyes, pues no se necesitaba ser un genio, sino sólo vivir en comunidad.

Habiendo establecido las razones de por qué para el régimen democrático todos podían ser legisladores, hay que señalar que debido a que se legislaba sobre la distribución de bienes, eran conscientes de que debían hacerse responsables de las leyes que promulgaran puesto que iban a ser el fundamento de dicha distribución en la vida colectiva. Los ciudadanos se integraban como participantes en la asamblea, haciendo a un lado sus diferencias de clase y se preocupaban por contar con la mayor cantidad posible de aportaciones, puesto que de esta manera sería más probable que las leyes promulgadas fueran justas (Vincent Farenga, 2014, p. 89).

El hecho de que esta promulgación se hiciera sólo después de una colectiva y exhaustiva discusión garantizaba un alto grado de justicia (Rosalind Thomas, 2006, p.147). De acuerdo con lo cual, el argumento diría que la justicia se construye con las aportaciones de todos, aún cuando estén basadas en la opinión, puesto que no se necesita un conocimiento especializado,

¹¹⁶Josiah Ober sostiene en su texto que la justicia griega era de tipo distributiva, “a cada quien de acuerdo a sus necesidades”. No obstante, el debate estaba en torno a cómo establecer dichas necesidades, y cuáles de ellas realmente lo son, así como sobre la mejor manera de distribuir los bienes. Por lo que puede leerse en el pasaje de la ciudad de los cerdos, en el que Glaucón protesta por la austeridad de la ciudad sana que Sócrates construye, es claro que el hermano de Platón tenía una concepción muy distinta de lo que debían considerarse necesidades, mientras que Sócrates tenía otra, y por eso les llama lujos. En lo que respecta a las maneras de distribuir los bienes, el libro primero del diálogo presenta formas muy variadas de distribución en los conceptos de justicia de los personajes; la más extrema es la de Trasímaco, quien sostenía el mecanismo de distribución debía ser la fuerza física: el más fuerte debía recibir más bienes.

sino sólo participar de la vida en comunidad. Para la democracia ateniense ese trabajo colectivo era intelectualmente superior al trabajo intelectual de algún ciudadano supuestamente virtuoso que quisiera asumir por sí solo tal tarea, sencillamente porque la asamblea lo superaba en número. Entonces, el argumento epistémico de la democracia es esencialmente que la sumatoria continua de una gran cantidad de opiniones siempre enriquece y por lo mismo hace más certera la reflexión intelectual (Vincent Farenga, 2014, p.88).

A pesar de que los ciudadanos congregados en la asamblea partían de sus opiniones, el argumento sostiene que la constante sumatoria de puntos de vista subjetivos acerca cada vez más a un conocimiento certero sobre el buen vivir y la justicia. La expresión de diversas opiniones permite considerar una gran cantidad de aristas de un mismo problema. Por lo tanto, la única vía segura para promulgar leyes justas es la opinión (Vincent Farenga, 2014, pp. 97-98).

El argumento reiteraría que el conocimiento de estos temas sólo puede surgir mediante la reflexión colectiva, ya que la perspectiva individual esta siempre opacada y pervertida por las condiciones subjetivas de la vida privada de cada ciudadano. Por poner un ejemplo sobre esta tesis, alguien que gozara de mala reputación en la vida pública podría considerarse erróneamente a sí mismo como el mejor. Por lo tanto, el único conocimiento cierto que el ciudadano podía tener por cuenta propia era precisamente el de sus propias limitaciones intelectuales (Vincent Farenga, 2014, pp. 92-93)¹¹⁷.

Este debate ateniense sobre cuál debía ser el criterio de una justa distribución de los bienes materiales, es decir, determinar quién recibía qué, estaba siempre abierto e implicaba otro debate aún más importante sobre la propia naturaleza de la justicia, puesto que de la naturaleza de esta última dependía el criterio de dicha distribución. El libro primero de *República* le dará una buena idea al lector de lo debatido e importante que era determinar la naturaleza de la justicia; basta con que se remita a las definiciones de esta virtud que

¹¹⁷Tomando de nuevo a Sócrates como modelo del defensor de la democracia (tal como lo prueba el pasaje del Critón citado en el capítulo dos de este trabajo de investigación), el lector debe tomar en cuenta que este filósofo admitía que de aquello de lo cual era consciente únicamente era su propia ignorancia, es decir, Sócrates, como buen demócrata era consciente de sus propias limitaciones intelectuales. Más adelante veremos cómo Popper asumió este espíritu crítico del mentor de Platón, en su propia propuesta para mejorar a la sociedad, basada en el impulso de reformas parciales de esta.

proporciona cada uno de los personajes del diálogo a Sócrates como respuesta a su pregunta ¿Qué es la justicia? Para Céfalo, esta consiste en decir la verdad y pagar las deudas; mientras que, para Polemarco, en dar a cada quien lo que merece; y finalmente para Trasímaco es la ley del más fuerte, y de acuerdo con esto, el criterio de distribución es la fuerza física y la astucia del ciudadano, de manera que el más fuerte y astuto sea quien deba recibir más bienes materiales.

De fondo, entre Platón y la democracia ateniense estaban debatiéndose dos grandes concepciones de justicia: una, la democrática, según la cual esta debía ser un bien privado, mediante el cual el ciudadano individual tuviera la posibilidad de vivir el tipo de vida y procurarse el tipo de bienes que considerara pertinentes, sin que la comunidad tuviera permitido intervenir en su elección (Tucídides, Historia de la guerra del Peloponeso, II, 37-41). La otra en cambio, la de Platón, dictaba que la justicia debía ser un bien colectivo mediante el cual, la comunidad pudiera determinar cuáles eran los bienes materiales estricta y realmente necesarios para vivir bien a nivel individual (Josiah Ober, 2005, p. 396).

De hecho, en el mismo libro primero de *República* el lector debe recordar que Céfalo critica a esos amigos suyos que añoran los placeres materiales de la juventud y se lamentan de su vejez, como si realmente hubiesen vivido una buena vida al ser prisioneros de aquellos amos enloquecidos, sin darse cuenta de que realmente les causaban daño. También hay que reiterar al lector que, recién comenzada la fundación de la *kallipolis*, Glaucón interviene reclamando bienes más variados de los que Sócrates había determinado propios de una comunidad sana y que la respuesta del mentor de Platón a la objeción del hermano es que aquellos en realidad no son bienes, sino más bien, lujos.

Precisamente la crítica del autor de *República* al individualismo democrático es que los ciudadanos en dicho régimen opulento no se procuran bienes, sino placeres que los perjudican con enfermedades y achaques que se presentan en la etapa de la vejez, como afirma Céfalo; la prevención de los cuales, requiere, según él, una conducta moderada frente a esos tiranos enloquecidos (que son los placeres).

En la *kallipolis* platónica los ciudadanos virtuosos no son prisioneros de ellos, sino que, con plena fortaleza de la facultad racional de sus almas, ellos mismos determinan sus deseos entre bienes materiales propiamente hablando. Para Platón estos son los destinados a satisfacer las

necesidades básicas de comida, vestido y resguardo, cuyo consumo potencia la salud; se trata de bienes propiamente hablando, sobre todo porque permiten que los integrantes de la comunidad sean funcionales para esta. Lo más importante para este filósofo es la comunidad sobre el ciudadano individual porque, de acuerdo con su argumento, el buen vivir del segundo es posible sólo a partir de la buena funcionalidad de esta (Reeve, 2006, p. 231)¹¹⁸.

Para él, el buen vivir está en la satisfacción de las necesidades materiales, no en la satisfacción excesiva de los placeres inmediatos como supuestamente creía la democracia ateniense. Su argumento es que dichos excesos, al ser satisfechos sobre estimulan los apetitos del alma y los fortalecen, con lo cual, la razón se convierte en su esclava; la única capaz de determinar el bienestar del alma es su facultad racional. Por lo tanto, cuando esta está esclavizada por las pasiones es imposible que el ciudadano individual tienda hacia el bien, puesto que la precondition para ello es la racionalidad entendida como la capacidad de distinguir y deliberar entre lo benéfico y lo perjudicial, que ni Céfalo ni los demás personajes del diálogo, salvo Sócrates, pudieron distinguir en la conversación inicial. De fondo yace la reiteración de que el ciudadano democrático no es autárquico y por ello no tiene sentido otorgarle la libertad de hacer lo que desee.

Es necesario insistir que precisamente el propósito de la educación platónica es formar ciudadanos autárquicos, que muestren moderación ante los placeres corporales, y que sean capaces de elegir racionalmente. Esta autarquía justificaría la censura platónica a la poesía, las melodías y a todo aquello que pudiera representar opulencia; esto mediante las leyes promulgadas por el filósofo, capaz de distinguir entre el bien y el placer. Si la opulencia esclaviza la facultad racional del alma entonces habría que erradicarla, para tener ciudadanos libres en vez de esclavos.

El lector debe recordar que, para Platón, existe una relación de reciprocidad entre el entorno comunitario y la conducta del ciudadano, en la cual, este internaliza la cultura que impera en la comunidad y configura de una determinada manera el alma haciéndola justa o injusta según si esclaviza o empodera a la razón. Una vez que este condicionamiento cultural surte efecto, el ciudadano externaliza dicha influencia mediante sus acciones, las cuales afectan

¹¹⁸ Recuerde el lector que esta funcionalidad se traduce en la garantía del bienestar material mínimo, leyes justas promulgadas por un buen legislador, el imperio de la ley, y la formación cívica.

directamente la vida en comunidad. A través de la censura educativa, el filósofo ateniense intenta romper un círculo vicioso, y poner en marcha uno virtuoso (Strabbing, 2017, pp. 9-12). Uno en el que los ciudadanos sepan distinguir el bien del placer, sin necesidad de que ley alguna se los indique.

Para Platón, la cultura con la cual se educa a los ciudadanos atenienses está basada en los excesos. La Atenas democrática igualaba al bien con el placer, y los sofistas, se encargaban de difundir dicha concepción popular, así como el relativismo en torno a la justicia, mediante sus enseñanzas, sin reflexionar sobre las graves consecuencias que tal relativismo moral y político pudiera tener para el alma, cuya naturaleza los sofistas desconocían (Rachana Kamtekar, 2008, p.338)¹¹⁹.

Reitero al lector que Platón no elimina la libertad en la *kallipolis*; y la prueba más contundente de ello está en el mito de Er, que aparece en el final del diálogo. En él se da la libertad a las almas de elegir su propio modelo de vida, y se les exhorta a elegir con inteligencia, puesto que la responsabilidad por las consecuencias es completamente suya, sin que la divinidad tenga culpa alguna.

Para Platón esa elección libre es precisamente la elección racional que se hace en ese momento; como dicha elección está determinada por el tipo de vida pasada que el alma haya llevado, es necesario que esa vida haya estado basada en la moderación, de forma que la fogosidad y los apetitos del alma no esclavizaran jamás a la razón para que la elección pudiera ser efectivamente libre. Por ello, el orden de la comunidad debía ser el idóneo, y eso sólo se podría lograr si el legislador correcto asumía el gobierno. En las siguientes líneas se expone al lector el debate que Platón sostiene con la democracia ateniense entorno a la pregunta por el legislador idóneo.

¹¹⁹Recuérdese el pasaje 493a-c citado en el apartado sobre el alma, en el cual Sócrates critica a los sofistas como educadores increpándolos directamente.

3.3.2. ¿Quién debe legislar, la asamblea o el filósofo?

Como se argumentó en el capítulo dos de esta investigación, el hecho de que Sócrates, (practicante de la filosofía), pueda distinguir entre lo benéfico y lo perjudicial es lo que justifica que el legislador ideal deba ser un filósofo, para que mediante las leyes que promulgue pueda determinar lo que conviene y perjudica a las almas de los ciudadanos de la *kallipolis*. El lector debe tener presente que, después de todo, para Platón la política debía ser, idealmente, terapéutica para el alma, en el sentido de mantenerla siempre en buen estado. Por lo tanto, sólo quien conoce su verdadera naturaleza debía legislar. Este primer argumento sobre porque el filósofo debe gobernar es de naturaleza moral; a continuación, explicaré al lector el argumento de carácter epistémico. Para ello, es necesario explicar antes algunas cuestiones más respecto a cómo se desarrollaba el proceso legislativo en la asamblea.

En la democracia ateniense se argumentaba que todos los ciudadanos eran capaces de formarse un buen juicio sobre lo que era la justicia; por ello, cada quien tenía valioso conocimiento político que aportar, y también el derecho de opinar en la asamblea, así como tener igualdad política ante la ley. A diferencia de los animales irracionales, para esta forma de gobierno lo que definía al ser humano era precisamente el arte de la política, y por ello es que tiende naturalmente a la cooperación con los demás (Finley, 1985, pp. 28-29)¹²⁰.

El lector debe recordar, por lo expuesto líneas más arriba, que en el régimen democrático ateniense la asamblea estaba abierta a cualquier ciudadano y esta tenía la decisión final en temas como la guerra y la paz en relación con otras comunidades, la distribución de los bienes materiales y la promulgación de leyes reguladoras de la vida en comunidad, en resumen, tenía la última palabra al respecto de todo tema relacionado con la vida pública.

¹²⁰Según Finley, los griegos no elaboraron una teoría democrática propiamente dicha, sino que simplemente vivían la experiencia del gobierno del pueblo por el pueblo, aunque también sostiene que Protágoras, con ese discurso mítico, sería lo más parecido a un teórico de la democracia ateniense. Sin embargo, también Clístenes contaría como uno, sobre todo por su importante aporte de la isegoría, y de igual manera Solón, el legislador ateniense, quien con sus leyes para establecer la igualdad entre los ciudadanos y abolir la esclavitud por deudas económicas sentó las bases de la democracia ateniense antes que su compatriota. Por otra parte, ruego al lector notar que esta es una causa alternativa a la de Platón al respecto del fundamento de la comunidad. Sócrates en *República* apunala que la comunidad se forma a partir de las necesidades materiales del ciudadano, que por sí mismo no puede satisfacer. Por su parte, la democracia ateniense veía ese origen en el deseo humano de congregarse, más que en una necesidad; según la democracia, los ciudadanos son quienes eligen formar la comunidad, sin estar determinada esa elección por necesidades biológicas.

No obstante, a sabiendas de que su responsabilidad era enorme, y de que para la toma de una buena decisión en ciertos temas requerían de conocimiento técnico, los assembleístas trataban de buscar siempre la asesoría de quienes se preciaban de ser expertos, y por lo tanto, pudieran aconsejarlos sobre lo que convenía que se convirtiera en ley. Estos expertos adquirirían mucho prestigio para los assembleístas y eran continuamente consultados al punto de que se convertían en líderes políticos.

A pesar de ello, es importante señalar que dicho liderazgo no implicaba sumisión alguna. Aunque la influencia de un líder político sobre la asamblea podía ser fuerte, sólo esta última tomaba la decisión final; lo único que un líder político podía hacer era persuadir a los legisladores mediante la expresión de un buen discurso que tuviera efecto sobre ellos, para que así sus consejos tuvieran influencia en las leyes que se promulgaban. La asamblea, entonces, daba a cualquier ciudadano la posibilidad de convertirse en un líder dependiendo de lo buen orador que fuera.

Debido a lo anterior el arte retórica, que puede definirse de manera general como el arte de producir discursos persuasivos con el objetivo de convencer y conducir el alma de los ciudadanos hacia el fin que el orador desee (Irani, 2017, p. 5), se volvió tremendamente importante para la vida pública de la Atenas democrática, ya que esta retórica, que en el sentido de esta definición abarcaba discursos de todo tipo¹²¹, era el único medio de comunicación y propaganda política disponible; además la comunicación entre los oradores y la asamblea no ocurría de manera mediada (como en la actualidad los líderes políticos se comunican a través de los medios de información y propaganda televisiva), sino que era completamente directa; cara a cara. Los debates políticos, entonces, eran discursivos (Finley, 1985, pp. 25-26), y ganar poder político influyendo a la asamblea dependía de la calidad de estos discursos; razón por la cual, era necesario aprender este arte. Los sofistas eran los maestros de retórica que suplían esa necesidad, y Platón en *República* los critica duramente.

Aquellos [que llaman sofistas] no enseñan otra cosa que las convenciones que la multitud se forja cuando se congrega y a la cual los sofistas llaman sabiduría, es como si alguien, puesto a criar a una bestia grande

¹²¹Incluso el discurso filosófico era un tipo de retórica; a ojos de Platón en el diálogo *Gorgias* el discurso filosófico era el verdadero arte retórica, dado que este sí distinguía entre lo benéfico y lo perjudicial para el alma humana; entre el bien y el placer, mientras que la retórica sofística los igualaba; sostenía que lo benéfico era lo placentero.

y fuerte, conociera sus impulsos y deseos, cómo debería acercársele, cuándo se vuelve más feroz y cuándo más mansa, qué sonidos acostumbra a emitir en qué ocasiones, y cuáles sonidos emitidos por otro, a su vez, la tornan mansa o salvaje; y tras aprender todas esas cosas durante largo tiempo en su compañía diera a esto el nombre de sabiduría, lo sistematizara como arte y se abocara a su enseñanza, sin saber verdaderamente nada de lo que en estas convicciones y apetitos es bello o feo, o bueno o malo, o justo o injusto; y aplicara todos estos términos a las acciones y opiniones del gran animal, denominando buenas a las cosas que a este regocijan y malas a las que lo oprimen aunque no pueda dar cuenta de ellas, sino que llamara bellas y justas a las cosas necesarias, sin advertir en cuanto difiere la naturaleza de lo necesario de la de lo bueno, ni ser capaz de mostrarlo ¿No te parece por Zeus que tal educador es insólito? (Rep. 494b-c)¹²².

Estos maestros de retórica enseñaban, a cambio de un salario, los famosos *dobles discursos* a los ciudadanos atenienses que quisieran influir en la asamblea y las leyes de la comunidad; dichos discursos se basaban en la idea relativista de que se podía argumentar a favor o en contra de la misma tesis, respecto a lo benéfico y perjudicial, lo honroso y lo vergonzoso, lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto. Esta doctrina era expresión del relativismo que surgió con la democracia y que a su vez dio a los ciudadanos el derecho a hablar en la asamblea. Los sofistas argumentaban a favor de un relativismo moral, político y epistémico, tomando en consideración y comparando las creencias de los atenienses, y de otras sociedades distintas a la griega (Gagarin Michael, 2007, pp. 296-309).

De acuerdo con Platón, al enseñar esta doctrina relativista de que todos los discursos tenían el mismo valor, y por lo tanto, que los ciudadanos podían ser persuadidos a favor o en contra de cualquier cuestión, los sofistas como maestros de retórica, causaban que los ciudadanos perdieran la confianza en las creencias que antes sostenían firmemente y los hacían caer en la falsa idea de que era inútil argumentar en su defensa, porque todo era igualmente válido,

¹²²Reitero, como en el segundo capítulo, que Platón no concibe a los ciudadanos del régimen democráticos como privados de la facultad racional del alma, sino como ciudadanos enfermos cuya razón está esclavizada de las pasiones, situación que la formación cívica tiene el propósito de corregir. Por naturaleza a todo ciudadano le correspondería dirigir su vida de manera racional, como lo dice Sócrates en el mito de la caverna al hablar de aquel ciudadano que es desatado y enfatiza que eso es lo que debería corresponder por naturaleza. De igual manera que esa es una alegoría, le ruego al lector que tome esta imagen de la bestia y el educador sofístico como nada más que un símil, carente de sentido literal, recuérdese que *República* es un discurso protrético, es decir, un discurso en favor de la filosofía como modelo de vida buena, y Sócrates está tratando de explicar de manera sencilla argumentos complicados a gente inexperta en la filosofía. Tantas alegorías y mitos se explican en el hecho de que, si Platón desea convencer a los lectores del diálogo de practicar la filosofía, debe procurar, por todos los medios a su alcance, hacerse entender; y debido a que los griegos estaban tradicionalmente educados por los poetas creadores de mitos, estos últimos resultan ser sus mejores recursos.

y por lo tanto, no se podía convencer a otro mediante la argumentación racional, sino que la única vía era la intimidación y, de ser necesario, el uso de la fuerza física. En resumen, la doctrina sofista de los *dobles discursos* contribuía a enfermar a los ciudadanos atenienses volviéndolos apegados a los placeres.

De hecho, para el filósofo ateniense, la retórica era una práctica de la adulación que procuraba sólo dar placer a los ciudadanos, en detrimento de su bienestar. Como puede leerse en el pasaje citado, Platón sostenía que los sofistas carecían de la capacidad de distinguir entre lo benéfico y lo perjudicial para el alma humana, pues creían equivocadamente que el bien era el placer, sin percatarse de que existen placeres que pueden dañarla (Gorgias, 494c-495a). Igualmente, carecían de un adecuado entendimiento de la verdadera naturaleza del alma; sobre todo, de su tendencia hacia el bien (Irani, 2017, pp. 1-7). El de espalda ancha, por su parte, pugna por el discurso filosófico como el verdadero arte de la retórica, puesto que sí enseña a los ciudadanos a distinguir entre lo benéfico y perjudicial, ya que se trata de un discurso basado en la ciencia del bien y en un profundo entendimiento de la naturaleza del alma humana, y del hecho de que esta busca el bien mediante todas sus acciones (Irani, 2017, p. 36).

El relativismo sofístico vuelve violenta el alma de los ciudadanos atenienses, y tiene para Platón directas y graves repercusiones en la vida pública, puesto que causa que estos se relacionen de manera violenta entre sí, buscando dominarse unos a otros bajo la creencia de que sólo el más fuerte dominaría al más débil (Gorgias, 483d-484a). Ahora bien, para Platón estas actitudes y creencias eran típicas de un tirano, por lo tanto, responsabilizaba a la sofística de generar en los ciudadanos una fascinación por el tirano haciéndolo pasar por aquel ciudadano virtuoso que, debido a su gran fuerza, puede obtener y hacer lo que desee (Gorgias, 492a). De hecho, los sofistas veían a la retórica como un arte de la dominación cuyo éxito radicaba en lograr, mediante su uso, que el orador obtuviera poder político influyendo en la asamblea y las leyes a su favor. (Irani, 2017, p. 46). Gorgias, por ejemplo, presume de ese gran poder de la retórica en el siguiente pasaje.

Ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el consejo, y al pueblo en la asamblea, y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos (...) En virtud de

ese poder serán tus esclavos el médico y el maestro de gimnasia, y en cuanto a ese banquero, se verá que no ha adquirido la riqueza para sí mismo, sino para otro, para ti, que serás capaz de hablar y persuadir a la multitud (Gorgias, 452e).

Los sofistas, entonces, hicieron de la opinión popular el fundamento de sus enseñanzas. Esta adquirió, en la democracia ateniense, un valor epistémico que desde la perspectiva platónica no debía tener. Sin embargo, sus compatriotas encontraron en ella el fundamento de su reflexión sobre la justicia, puesto que creían que mediante la sumatoria de opiniones se podía tener un conocimiento certero al respecto. Para Platón, en cambio, la opinión y el conocimiento eran de naturaleza distinta y estaba convencido de que la única manera de obtener este último era mediante el contraste de argumentos; pero los ciudadanos, que valoraban como verdadero cualquier discurso estaban privados de esa oportunidad. En las siguientes líneas expondré al lector la teoría platónica del conocimiento, hasta donde me sea pertinente para mostrar que esta le sirve a Platón para justificar el gobierno del filósofo.

3.4. Platón, el conocimiento contra la opinión

Efectivamente, cada vez que alguien se atrevía a hablar iniciaba su discurso con la frase “en mi opinión” (μοι δοκει) (Vincent Farenga, 2014, p. 99). Sócrates, en el libro sexto de *República*, distingue dos tipos de capacidades cognitivas, a saber, el Conocimiento (ἐπιστήμη) y la Opinión (δόξα), de la misma manera que se refiere a la ignorancia (ἀγνοία) como la incapacidad para conocer (Rep. 477a-c). Gracias a la primera de las capacidades cognitivas el alma puede conocer la propiedad subyacente a los múltiples objetos, mientras que con la segunda sólo puede identificar dicha multiplicidad de objetos que la representan.

La razón de que estas dos capacidades sean distintas es que contemplan distintos objetos (Rep. 478 a). Por supuesto, para Platón, la primera de ellas es de suma importancia, porque antes de poder identificar, por ejemplo, que un objeto es bello, primero hay que identificar la belleza en sí. Para este filósofo ateniense el conocimiento es progresivo, lo cual significa que debe partir desde la opinión sobre los objetos particulares hasta la contemplación de las ideas inteligibles y universales; a pesar de que en primera instancia ambas capacidades

intelectuales hacen uso de los objetos sensibles sólo el conocimiento es capaz de descubrir la cualidad esencial de un objeto particular¹²³.

El objeto propio del conocimiento es lo que Platón llama “lo que es”, “lo uno e igual a sí mismo”, es decir, aquella cualidad esencial que no admite su contraria (y por ello es igual a sí misma), mientras que el objeto de la opinión siempre es lo múltiple, es decir, lo que admite cualidades contrarias, en la medida en que siempre está sujeto a distintas interpretaciones de las personas y a los distintos contextos; de manera que una estatua, por ejemplo, puede ser bella para una persona pero no para otra, igualmente que un mismo acto puede ser justo o injusto dependiendo de quién lo percibe, y del contexto en el que sucede (Rep. 479 e)¹²⁴.

Platón está firmemente convencido de que, pese a estar sujetas a muchas interpretaciones supuestamente válidas, incitadas por el relativismo imperante en la democracia ateniense y las enseñanzas sofísticas, sin duda se podrían conocer las cualidades esenciales de la justicia, o el bien (Sedley, 2016, p. 6), y para el alumno de Sócrates, la definición era la prueba irrefutable de ello. Dicho de otra manera, para conocer algo, había que poder definir su cualidad esencial; lo cual requería de ciertas condiciones intelectuales (Dancy, 2004, pp.18-23)¹²⁵.

¹²³Note el lector que Platón no se queda a nivel de la opinión, como la democracia, sino que, para él, la adquisición de conocimiento exigía avanzar más allá. Omito la ontología platónica, sólo me interesa la teoría del conocimiento en la medida en que ayuda a Platón a justificar el gobierno del filósofo.

¹²⁴Note el lector como aquí Platón hace referencia a los *dobles discursos* que enseñaban los sofistas. El ejemplo de la estatua es mío, pero a continuación cito un fragmento de los *Dissoi Logoi* para mostrarlo “Mi investigación versará sobre el ser humano y sus necesidades de comida, bebida y sexo, pues tales cosas son malas para el enfermo, pero buenas para el malo (...) la enfermedad es mala para el enfermo, pero buena para los doctores, y la muerte es mala para los que la sufren, pero buena para quienes los entierran. El cultivo, cuando da buenos frutos, es bueno para los granjeros, pero malo para los comerciantes” *Dossoi Logoi, sobre lo bueno y lo malo*, 2-4. La traducción es mía, y a continuación cito el texto citado “my investigation will begin with human life and its concern with food and drink and sex; for these things are bad for someone sick but good for someone healthy (...) Sickness, moreover, is bad for the sick but good for doctors. And even death is bad for those who die but good for undertakers and gravediggers. Farming, when it produces fine crops, is good for farmers but bad for merchants”.

¹²⁵Según el autor, los diálogos de corte socrático se caracterizan por la búsqueda de una definición perfecta de las virtudes morales, y la pregunta general de dichos diálogos es: ¿Qué es x? Donde la x representa la virtud cuyo significado debe ser investigado en la discusión. Esta importancia en la definición para el conocimiento de las esencias puede ser considerada una influencia qué Platón tuvo de su mentor.

Sin embargo, como lo muestra el contraste que Sócrates realiza entre el objeto del conocimiento, que es “lo uno igual a sí mismo”, y el de la opinión que es lo múltiple y relativo¹²⁶, con lo cual están contruidos los dobles discursos, tal conocimiento no puede tener su fuente en la multiplicidad de objetos, sino que debe ser ajeno y diferente a ellos; esto da lugar a una clara distinción entre ambos, que a continuación presento.

Por una parte existen las cualidades esenciales, que solamente pueden ser pensadas, pero no pueden verse ni tocarse y que además son únicas, en el sentido de que no admiten cualidades contrarias y por esto mismo son también iguales a sí mismas. Por otra, existe la multiplicidad de objetos que se pueden ver o tocar, y que admiten cualidades contrarias, puesto que están sujetos a las más diversas interpretaciones. Es una convicción platónica que una cualidad esencial jamás admitirá cualidades contrarias a esta, es decir, que lo esencialmente justo jamás podrá ser injusto, y también es convicción suya que los múltiples objetos siempre admitirán cualidades contrarias entre sí. De todo este razonamiento, él concluye que las esencias inteligibles y los objetos perceptibles son de naturaleza distinta; a esas esencias inteligibles les llama ideas (ιδέα) (Dancy, 2004, p. 18)¹²⁷. Y en el siguiente pasaje Platón, en boca de su maestro, da a conocer al resto de los personajes del diálogo su famosa teoría de las ideas.

Existen muchas cosas bellas (πολλα καλά) y buenas (πολλα αγαθά) y así con cada multiplicidad decimos que existe y la distinguimos con el lenguaje (τῷ λόγῳ) (...) también afirmamos que hay algo bello en sí (αὐτό καλόν) y bueno en sí (αὐτό αγαθόν) y análogamente respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples, a la inversa, a su vez, postulábamos cada multiplicidad como siendo una unidad de acuerdo con una idea única y denominábamos a cada una “lo que es” (ὁ ἐστίν) (...) y de aquellas cosas decimos que son vistas pero no pensadas mientras que por su parte las ideas son pensadas más no vistas (Rep. 507a-b)¹²⁸.

¹²⁶El primero es único e igual a sí mismo en la medida en que no admite sus cualidades contrarias mientras que el segundo es múltiple porque admite cualidades contrarias.

¹²⁷Esta es una simplificación de su argumento sobre el relativismo, que aparece en esa página.

¹²⁸El que las ideas se distingan con el lenguaje, de ninguna manera debe hacer pensar al lector que estas son conceptos. El lenguaje sólo constituye el medio para hablar de ellas, por ejemplo, mediante un discurso. Sócrates, en su crítica a la democracia en el libro octavo de *República* distingue entre los discursos verdaderos de los falsos, de acuerdo a si en ellos se distingue entre lo benéfico y perjudicial o se los confunde; más precisamente, la distinción entre ambos tipos de discurso es si en ellos se habla de la Idea del bien, o no.

Los ciudadanos democráticos dan por sentado que cualquiera conoce los significados de los términos "bien" o "justicia", y que, por tanto, no hay necesidad de dar una definición de ellos. Además, dan discursos al respecto, a partir de sus propias opiniones y circunstancias, en vez de referirse a las ideas inteligibles. De hecho, ignoran que existe un método riguroso para conocerlas, que rebasa el terreno de la mera opinión: el método dialéctico.

Para Platón el conocimiento genuino es el conocimiento de las ideas, puesto que estas no están sujetas a opiniones. El investigador dialéctico, busca responder a la pregunta ¿qué es I? Donde la letra "I" se refiere a las ideas mencionadas por Sócrates en el pasaje recién citado¹²⁹. Para tener conocimiento de una Idea "I" primero se debe descubrir aquella propiedad esencial, y una vez conocida, dicha propiedad debe poder usarse como principio explicativo de la naturaleza de la multiplicidad de objetos, es decir, la Idea del Bien debe, a la vez, proporcionar al dialéctico la razón por la cual la multiplicidad de actos u objetos son buenos (Franklin, 2011, p. 351). Reitero al lector que el requerimiento básico para que la investigación dialéctica sea exitosa es el reconocimiento de la existencia de las ideas inteligibles como distintas de los objetos sensibles¹³⁰. De lo contrario, la pregunta ¿Qué es I? sería incomprensible y no podría ser respondida por quien sea incapaz de establecer tal distinción epistémica.

Desde luego el filósofo, quien ha pasado gran parte de su vida desapegado de los placeres corporales, a causa de practicar la filosofía, es el único capaz de establecer tal distinción y emprender el método para adquirir el conocimiento genuino. Para Platón, en cambio, los ciudadanos del régimen democrático, que han vivido entregados a los placeres corporales y ajenos a la vida filosófica (atados desde niños viendo hacia las sombras como dice Sócrates en el mito de la caverna), nunca podrían ser conscientes de tal distinción. Esta requiere que el sujeto gire su mirada (o su alma) de los múltiples objetos hacia la visión de las ideas inteligibles.

¹²⁹A partir de aquí me referiré con una "I" a las ideas inteligibles y con una "i" a las instancias particulares u objetos que representan esa Idea.

¹³⁰Dejo de lado el tema de la participación platónica, lo que me interesa explicar es la teoría del conocimiento para responder a la pregunta de quiénes sí pueden conocer las ideas y por qué, y más importante aún, quiénes no pueden conocerlas y la razón de esa incapacidad, ya que la respuesta justifica el gobierno del filósofo. Esta respuesta tiene una implicación fundamental en su teoría política de la república.

La razón de que la mayoría responda a la pregunta dialéctica ¿qué es I?, señalando hacia alguno de los múltiples objetos “i”, como lo hicieron los interlocutores de Sócrates en el inicio de su larga conversación en el libro primero de *República*, al tratar de responder a la pregunta dialéctica sobre la esencia de la justicia, es que no se han percatado de la existencia de las ideas, pues el apego que sufren hacia lo corporal no se los permite. Por este mismo motivo, aquellos que se dedican opinar en la asamblea tampoco se encuentran en las mejores condiciones para utilizar al máximo la facultad racional que yace en sus almas y llegar a contemplar las ideas.

En síntesis, la distinción entre los filósofos y los no filósofos se extiende más allá de la integridad moral, ya que el apego a lo corporal es una enfermedad que también repercute negativamente en las capacidades intelectuales, al atar a los ciudadanos democráticos, cual prisioneros de la caverna, a la opinión; por su parte, los filósofos, debido a su predilección hacia el placer intelectual de la filosofía, son los únicos capaces de trascender este ámbito epistémico intermedio y contemplar las ideas (Rep. 484b).

Platón sostendría, con su argumento y frente al de la democracia ateniense, que los no filósofos no pueden tener conocimiento certero sobre el bien y la justicia puesto que su enfermedad les impide trascender el terreno de la opinión. Por lo tanto, no importa cuantos asambleístas se reunieran, jamás obtendrían el genuino conocimiento; no es cuestión de cantidad, sino de claridad, por ello, aunque sean contados en la sociedad, con los filósofos, moral e intelectualmente superiores, bastaría para garantizar que las leyes sean justas.

Esta superioridad intelectual y moral de los filósofos justificaría la estratificación social de la *kallipolis* platónica, la cual, debe recordar el lector, tiene el objetivo primordial de garantizar el buen vivir a los ciudadanos mediante la satisfacción plena de sus necesidades materiales. Para ello se requiere que el gobernante sepa distinguir entre lo benéfico y lo perjudicial y precisamente el filósofo es el único que puede hacerlo, mediante el uso de la facultad racional de su alma, y por ello, sólo él debería gobernar.

Además, esta visión de la Idea del Bien lo otorga el más alto grado de conocimiento, a saber, la ciencia de lo benéfico y lo perjudicial para el alma humana, de acuerdo con el cual promulga las leyes justas. El resto de los ciudadanos no tiene derecho a cuestionarlas, puesto que no tendrían nada que aportar con su crítica. Si esto sucediera, entonces, el filósofo no

tendría el más alto grado de conocimiento, sino meramente una opinión al respecto. Por lo que recién se explicó al respecto de su distinción entre la opinión y el conocimiento, puede concluirse que para Platón este último, en cuanto tal, no puede admitir revisión alguna (Annas, 2017, p. 10). Además, el filósofo ateniense quizá pensaría que no tendrían razón alguna para recriminar a los gobernantes de la *kallipolis*, precisamente porque esta es una comunidad cuyo fundamento es la idea suprema de bien.

3.5. De la sociedad cerrada a la sociedad abierta

La sociedad cerrada¹³¹, para Popper, es una sociedad cuyo fundamento es la naturaleza y que se rige por tabúes mágicos, los cuales son, incuestionables para los ciudadanos. Su principal tabú, bajo el cual se organiza la vida colectiva es la creencia en que cada ciudadano tiene una función social y lugar específicos. Dicha creencia convierte en organicista y de castas a la comunidad cerrada y debido a esto último no existe posibilidad de movilidad social. Esto, a su vez, suprime la posibilidad de la lucha de clases por la mejora de las condiciones de vida de los sectores socioeconómicamente más desaventajados, y consecuentemente también la posibilidad de que pueda estallar un conflicto interno.

El ciudadano de una comunidad cerrada, según Popper, no tiene iniciativa propia en sus acciones, sino que actúa de acuerdo por con lo establecido por los tabúes que rigen la vida colectiva. Por lo tanto, en una sociedad cerrada no hay libertad individual, y consecuentemente en ella los ciudadanos no se responsabilizan por sus acciones; peor aún la comunidad no les pertenece a ellos sino a los gobernantes, quienes son racialmente superiores y elitistas.

En resumen, en la sociedad o comunidad cerrada no existe la intención de los gobernantes de mejorar racionalmente las condiciones de vida de los ciudadanos; todo en ella está sujeto a los tabúes mágicos e incuestionables que benefician siempre al grupo social en el poder. Debido a que no se permite la discusión crítica hacia las leyes e instituciones establecidas

¹³¹A lo largo de su texto Popper proporciona diferentes características de las sociedades abiertas y cerradas, la descripción de ellas que a continuación presento al lector, son una síntesis de todas esas características.

esta es una sociedad antidemocrática en la que sólo unos pocos toman las decisiones políticas, pero paradójicamente estas buscan la felicidad de todos.

Para Popper, estas características de la sociedad cerrada se deben a un monismo ingenuo¹³², el cual tiene a su vez tres variantes de las cuales, todas o por lo menos algunas de ellas, están siempre presentes en la dinámica social, como doctrinas éticas cuyo propósito es justificar a la autoridad política en turno. Las tres reducen las normas de convivencia a hechos, ya sea biológicos, sociológicos o psicológicos.

La primera de esas doctrinas es el naturalismo biológico, que sostiene que existe una serie de hechos biológicos necesarios, como, por ejemplo, que el ser humano moriría si no ingiere la cantidad suficiente de alimentos, o en su defecto, una cantidad excesiva. Estos hechos biológicos, que constituyen las condiciones para el bienestar y la salud humana, pueden al mismo tiempo constituir el fundamento de las normas de la vida en sociedad¹³³ (Popper, 1994, p. 84).

La segunda doctrina es el positivismo ético, que reduce las normas al hecho sociológico de que el individuo está inserto en una comunidad, fuera de la cual no puede sobrevivir¹³⁴. Esta sociedad moldea su conducta, y, por lo tanto, es en ella donde se deben fundamentar las normas de convivencia (Popper, 1994, p. 86). El naturalismo psicológico, por su parte,

¹³²El monismo ingenuo es aquella tendencia a no distinguir entre leyes de la naturaleza, de carácter necesario, y normas contingentes hechas por los ciudadanos en mutuo acuerdo; el monismo ingenuo hace de la naturaleza el fundamento de las leyes reguladoras de la convivencia social. A él se opone, según Popper, el dualismo crítico, tendencia en la que sí se distingue entre lo natural y lo convencional; de acuerdo con ella, los ciudadanos comienzan a adquirir conciencia de ser ellos mismos quienes promulgan sus propias leyes de convivencia en la comunidad, y por ello, son los únicos capaces de cambiarlas cuando no les parezcan adecuadas. Para Popper, el hecho de que las leyes tengan un carácter convencional no significa que puedan ser promulgadas, respetadas o violadas leyes con absoluta arbitrariedad, sino que significa más bien, que los ciudadanos deben responsabilizarse por las leyes que ellos se autoimponen; si estas son óptimas o no, es responsabilidad absoluta de los ciudadanos de la comunidad. Este filósofo de la ciencia sostiene que la distinción entre lo convencional y lo natural fue posible gracias a la aparición del mercado y el comercio en las comunidades, porque a través del intercambio de mercancías también ocurrió el intercambio cultural gracias al cual los ciudadanos se comenzaron a percatar de que los conceptos de *bien* y *mal* eran distintos para cada cultura; esto último a su vez les permitió desarrollar un pensamiento crítico respecto de las leyes de sus propias comunidades. Por esto, Popper sostiene que la aparición del comercio y el mercado les brindó a los ciudadanos de una sociedad cerrada liberarse del yugo comunitario y pensar en términos individualistas, lo que hizo posible que comenzaran a transitar hacia una sociedad abierta. Según él, precisamente esta es la razón de que Platón, como defensor de la sociedad cerrada, tuviera grandes reservas con respecto al dinero, el comercio y el mercado, limitándolo sólo a lo estrictamente necesario, en su comunidad ideal; Popper parece sugerir que el filósofo ateniense tenía que los ciudadanos se liberaran del yugo de los gobernantes. Más adelante contraargumentaré a esta tesis popperiana.

¹³³Sin embargo, según Popper el naturalismo biológico no se percata de que algunas personas valoran más otras cosas que su propia vida y supone que los seres humanos sin excepción buscan el bienestar. De hecho, este es el supuesto sobre el cual Platón construye la *kallipolis*, reitero al lector que el objetivo de esta es la satisfacción de las necesidades materiales de los ciudadanos.

¹³⁴Esta es la conclusión a la que llega Sócrates después de argumentar que la comunidad se originaría de las necesidades humanas y por ello existirían en la *Kallipolis* tantos ciudadanos cuantas necesidades haya.

sostiene que el ser humano no sólo está determinado biológica y sociológicamente, sino también psicológicamente porque tiene estados mentales, como miedos o deseos, y esta psicología debe, por lo tanto, ser el fundamento de las normas de convivencia social¹³⁵ (Popper, 1994, p. 88).

Sirviéndose de estas corrientes éticas, o de alguna de ellas, los defensores de la sociedad cerrada postulan la existencia de una naturaleza humana, que para Popper es un arma de doble filo, porque, por un lado, mediante ella el teórico social puede concluir que los seres humanos deben ser tratados como iguales o bien, que sólo muy pocos cumplen con esta naturaleza, y por lo tanto la minoría superior, que sí encaja en tal concepto, debe dominar a la mayoría inferior, y convertirla en humana.

La sociedad abierta, en cambio, es una comunidad que se fundamenta en la convención, es decir, en el acuerdo entre los ciudadanos para establecer las leyes que los rigen. Este acuerdo implica que todos los ciudadanos en ella gozan de libertad individual y pueden tomar decisiones políticas, por las cuales, sin embargo, deben responsabilizarse. Esta comunidad ofrece posibilidades de movilidad social, y alienta la lucha de clases para mejorar las condiciones socioeconómicas de los más desaventajados. Sin embargo, como precio por tales oportunidades, existe un constante conflicto político, además de que el individualismo que la caracteriza la convierte en una comunidad abstracta, en la cual, según palabras del mismo Popper

Por regla general no establecemos la menor relación personal con los demás (...) pertenecer a un sindicato puede no significar más que la posesión de un carnet y el pago de una contribución determinada a un secretario desconocido. En la sociedad moderna existe mucha gente que tiene poco o ningún contacto personal e íntimo con otras personas, y cuya vida transcurre en el anonimato (Popper, 1994, pp.190-191).

¹³⁵Resulta claro que esto equivaldría a la teoría platónica del alma. Quiero recordarle al lector que, de hecho, Platón hace al alma humana el fundamento de su reflexión filosófico-política, puesto que para él, la política debía ser terapéutica para los ciudadanos.

La mayor consecuencia de una sociedad abierta es la disolución de los grupos, por lo tanto, los ciudadanos se constituyen por su propia cuenta como individuos quienes deben cuidar de sí mismos. Esto por supuesto los llena de incertidumbre respecto a cómo deben actuar, pues ya no hay tabúes que se los indiquen y no pueden satisfacer, debido a que es una sociedad abstracta, la necesidad de felicidad y pertenencia. Popper sostiene que todos estos inconvenientes son el precio que los ciudadanos deben pagar por la libertad que les ofrece este tipo de sociedad.

Según él, lo que posibilitó el tránsito hacia tal sociedad fue la existencia del mercado y el comercio, puesto que el intercambio de bienes materiales también posibilitó un intercambio cultural, gracias al cual, los miembros de las comunidades cerradas comenzaron a darse cuenta de que sus tabúes morales no eran un producto de la naturaleza sino más bien eran constructos enteramente humanos¹³⁶.

3.6. El esencialismo historicista

Este autor sostiene que los historicistas se equivocan al creer que pueden explicar y predecir el cambio que sufren las entidades sociales mediante la suposición de que en ellas existen esencias inalterables al cambio. Esta suposición es definitoria del método esencialista, utilizado por los historicistas; mediante este método frenan el cambio en lugar de adaptarse a él. En el siguiente fragmento, Popper describe la actitud del historicista al respecto de cómo estudiar a la sociedad¹³⁷.

¹³⁶Siguiendo su razonamiento, entonces debemos pensar que Platón estaba consciente de que el mercado representaba este efectivo peligro de derrumbar a la sociedad tribal por la que, según Popper, el ateniense pugna en su obra. Este miedo sería lo que lo impulsa a poner límites a la actividad económica de los productores. Sin embargo, mi interpretación es que esta limitación es más bien una consecuencia directa de la moderación que las leyes, cuyo fundamento es la justicia, entendida igualmente como moderación, exigen a los ciudadanos de la *kallipolis*. Para Platón, la injusticia se define como un exceso, el cual es el responsable de la degeneración de la forma ideal de gobierno en tiranía. La tiranía, por su parte, es el mayor peligro que el ateniense busca combatir, y la única manera de hacerlo es establecer en la comunidad ideal una cultura de la moderación. Ahora bien, exceso y moderación se dan respecto a los bienes materiales que cada grupo de ciudadanos posee, por eso no debe sorprender su limitación de la economía. Nada tiene que ver con la expresión de los miedos de un totalitario.

¹³⁷Popper les llama *nominalismo y esencialismo metodológicos*, y sostiene que derivan del clásico debate metafísico sobre la naturaleza de los universales, en el que se enfrentan estas dos grandes posturas. El nominalismo sostiene que los universales son nombres que se refieren a grupos de objetos comunes entre sí, a diferencia de los nombres propios, los cuales se refieren a objetos individuales. El esencialismo por su parte sostiene que los términos universales se refieren a propiedades esenciales realmente existentes, y que los objetos son llamados redondos o cuadrados en la medida en que

El físico se ocupa de objetos como la energía o los átomos, que pese a cambiar retienen un cierto grado de consistencia. Así que puede describir los cambios sufridos por estas entidades relativamente inalterables y no tiene la necesidad de postular formas o entidades invisibles a fin de obtener algo permanente sobre cuya base sea posible efectuar pronunciamientos definidos. El investigador social en cambio se haya en una posición muy diferente; todo su campo de interés se halla en continuo cambio, y lejos de existir en él entidades permanentes; todo oscila bajo el impulso del flujo histórico ¿Cómo podemos estudiar, por ejemplo, a un gobierno? ¿Cómo podríamos identificarlo dentro de la diversidad de instituciones gubernamentales aparecidas en diferentes estados y en distintos periodos históricos sin suponer que posean algo esencial en común? Decimos que una institución es un gobierno si creemos que configura esencialmente un gobierno; vale decir, si concuerda con nuestra intuición intelectual de lo que es un gobierno, intuición está que podemos formular en una definición. Lo mismo valdría para otras entidades sociológicas como “civilización”; debemos captar su esencia, así concluye el razonamiento historicista, y materializarla bajo la forma de una definición (Popper, 1994, p.48).

Las entidades sociales son de una naturaleza profundamente cambiante, y esta misma naturaleza despierta en el historicista el interés en explicar por qué ocurre dicho cambio en ellas, y qué es, exactamente, lo que cambia. Para dar respuesta a estas inquietudes parece no tener más opción que postular la existencia de esencias como punto de partida estable que le ayude a distinguir en la entidad social que estudia, los elementos que cambien de aquellos que permanezcan y así evaluar su comportamiento. El historicista teme que sin esta esencia de por medio, le resulte imposible llegar a un acuerdo al respecto de si, por ejemplo, una determinada institución sigue cumpliendo cabalmente con las funciones para las que fue creada, o si un determinado acto, como el decir una mentira a algún amigo, ha de calificarse como justo o injusto (Popper, 2006, p. 46)¹³⁸.

posean dichas propiedades. Según Popper, el problema de los universales se convierte en un problema de método para los sociólogos de corte historicista.

¹³⁸Popper utiliza el ejemplo de la inflación y deflación económicas en esta página y sostiene que “es claro que algunos términos sociológicos como depresión, inflación, deflación, etc., fueron introducidos de forma puramente nominalista, pero aun así no han retenido su carácter nominalista. A medida que cambian las condiciones, pronto nos encontramos con sociólogos que no están de acuerdo sobre si ciertos fenómenos son realmente inflacionarios o no; por lo tanto, en aras de la precisión puede hacerse necesario investigar la naturaleza esencial (o el significado esencial) de la inflación”. Yo lo he cambiado por el que aparece en *Rep.* 331c para que tenga relación con los temas de que trata este trabajo de investigación.

Uno de los elementos necesarios para fijar una postura al respecto de estos casos es, primeramente, conocer la esencia de las entidades involucradas. El historicista cree que dicho conocimiento puede obtenerse si se formulan preguntas del tipo ¿Qué es una institución? O ¿Qué es la justicia? La respuesta a estas preguntas definitorias revelaría las esencias, para luego utilizarlas como parámetro y emitir entonces un juicio sobre cada caso. Por lo tanto, las esencias son, para este investigador de lo social, las herramientas básicas para el desempeño exitoso de su tarea de explicar y predecir los cambios de las entidades sociales.

Ahora bien, en su libro Popper se opone a las teorías filosófico-políticas que han abogado por una sociedad cerrada, estas corrientes filosóficas constituyen el grupo al que corrientes historicistas. Y es importante aclararle al lector que Popper define a la historia como la descripción temporal de dichos cambios (Popper, 2006, p. 47); y al historicismo como la corriente filosófica que sostiene que la tarea de la ciencia social, es decir, de toda aquella ciencia que se dedique al estudio de la sociedad, es explicar y predecir la causa de los cambios que sufren entidades sociales tales como seres humanos, instituciones, formas de gobierno, etc.

Según Popper, el historicismo sostiene, además, que esta tarea puede realizarse con éxito mediante el descubrimiento de leyes universales en la historia (Popper, 2006, p. 17). El autor está convencido de que las filosofías historicistas han transmitido un fuerte prejuicio ante la posibilidad de mejorar la vida social mediante una reforma democrática. Popper alega que, por supuesto, es posible llevar a cabo esa tarea, si se emplea el método de la ingeniería social fragmentaria, el cual consiste en realizar composturas parciales de la sociedad y sus instituciones, a fin de que consigan de la mejor manera posible los objetivos para los que fueron diseñadas.

Según él, esta es la manera más confiable de mejorar la vida social, y argumenta contra el método que denomina ingeniería social utópica el cual, a su juicio, comete el error de interpretar a la sociedad y sus instituciones como un todo que debe ser refundado desde el inicio, para conseguir una mejora real. La tesis popperiana consiste en que tratar de estudiar a la sociedad como un todo es una pretensión pseudocientífica, ya que no es humanamente posible conocer la totalidad de un objeto de estudio. Además, ese método holista no le

permite al ingeniero social utópico percatarse de las contradicciones fatales en las que puede terminar su proyecto político, la más grave de las cuales es el totalitarismo¹³⁹.

3.7. Platón como filósofo historicista y las críticas de Popper a *República*

Popper sostiene que Platón, como filósofo historicista, elabora una narrativa de la degeneración de las formas de gobierno desde la mejor hasta la peor, y que al considerar a la historia como un proceso de degeneración, la ve como una enfermedad que hay que curar, y esa cura consiste en la detención de todo cambio social¹⁴⁰. Además, su doctrina historicista es profundamente esencialista, puesto que Platón parte de la creencia de que la política debe descubrir la esencia de la sociedad (Popper, 1994, p. 90).

Según el autor de *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* Platón creía que dicha degeneración política era resultado de una degeneración moral y esta a su vez era un asunto de degeneración racial de la casta gobernante. Por esta razón el propósito principal de su programa político era detener el proceso de degeneración dándole al filósofo la facultad de legislar sobre la vida en comunidad, que, según Popper, era una comunidad libre de todo cambio.

Debido a estas convicciones, el filósofo inglés interpreta a la comunidad ideal de Platón como una comunidad estática. Otra convicción suya es que el alumno de Sócrates encontró el modelo de dicha comunidad en una perteneciente al pasado remoto, de la cual la sociedad espartana era el referente temporalmente más cercano, mientras que las demás comunidades eran degeneraciones de aquella. Esto lleva a Popper a la conclusión de que para el filósofo ateniense lo antiguo era considerado como el referente de lo moralmente bueno, puesto que era claro que todo se corrompe con el tiempo (Popper, 1994, p. 60).

¹³⁹Más adelante en este capítulo explicaré al lector cómo la figura del ingeniero social fragmentario de Popper es de espíritu socrático, debido a que, como Sócrates, el ingeniero social utópico debe estar consciente de sus propias limitaciones intelectuales para precaverse de ellas.

¹⁴⁰El libro de Popper contiene igualmente un apartado sobre Heráclito a quien Popper interpreta como el primer filósofo en interesarse por las causas del cambio en el mundo material; según él, Platón estuvo fuertemente influenciado por la famosa tesis heraclida de la permanencia, de acuerdo con la cual, todo está en constante cambio, y la aplicó extensivamente a la sociedad.

Entonces, de acuerdo con su argumento basado en una lectura histórico-sociológica *República* lo único que hace Platón es describir una sociedad remota que consideraba como ideal. Para Popper, esta no se trataba de una quimera o un simple paradigma en la mente de Platón, sino que era producto de una idea inteligible de comunidad tal y como existe también una de cama o de cualquier objeto del mundo sensible. Este crítico de Platón sostiene, de hecho, que la base metodológica del programa político de *República* está en la teoría de las ideas inteligibles. (Popper, 1994, p.40).

Sin embargo, Popper mal interpreta varios puntos importantes del argumento platónico. Por principio de cuentas, la reflexión platónica no es de tipo histórico-sociológica sino, con toda seguridad, filosófico-normativa. Ello resulta claro cuando Sócrates les dice a sus interlocutores que deberán fundar conjuntamente la *kallipolis* en teoría. Por lo tanto, es falso que el referente histórico de dicha comunidad sea Esparta. Al ser ideal, esa comunidad no tiene referente histórico alguno, sino que Platón la utiliza para reflexionar sobre las leyes óptimas y el valor y necesidad de la justicia.

No se trata de un tema de Genesis, sino de validez. Sócrates jamás sostiene que de hecho la comunidad surja de la congregación de los individuos en un mismo espacio; sólo sostiene que, debido a que ningún ciudadano es autárquico, lo más evidente es que se congregarían entre sí para satisfacer sus necesidades materiales de comida, vestido y resguardo. Este punto de partida de la comunidad ideal es meramente un supuesto necesario para su argumento en favor de la vida colectiva sobre la privada, que se valoraba y respetaba en la antigua democracia ateniense¹⁴¹. De hecho, como expuse en el apartado dedicado al análisis de esta antigua forma de gobierno, ella plantea motivaciones diferentes para la congregación en comunidad.

El que la reflexión de Platón no sea histórica, elimina también la posibilidad de que la degeneración de las formas de gobierno sean etapas históricas. Más bien, dicha degeneración es de carácter moral y político, y ocurre cuando los ciudadanos reemplazan la moderación por el apego al dinero. Este reemplazo ocasiona que se vuelvan irrespetuosos hacia las leyes

¹⁴¹Incluso Popper sostiene que uno de los aciertos sociológicos de Platón fue haber descubierto los inicios de la comunidad. Pero reitero al lector, que Popper hace pasar a un problema de validez, como un problema de génesis. Recuerde que el motor de la fundación de la *kallipolis* es la petición que los hermanos de Platón le hacen a Sócrates de mostrar que la justicia es más provechosa que su contrario. Esta se puede traducir como una pregunta por el valor que tiene la justicia en sí misma.

de la comunidad, con lo cual, esta comienza a padecer injusticias y conflictos, debido a que comienzan a abundar en ella ciudadanos con deseos de adquirir más bienes de los necesarios. Esto último deja a otros sin la posibilidad de satisfacer sus necesidades materiales y sin más alternativa que conseguirlos mediante las injusticias.

Como resultado de todo esto la comunidad degenera, y en esa degeneración se vuelve cada vez peor, puesto que a cada paso los ciudadanos y la comunidad se degradan moral y políticamente. Contrario a lo que Popper sostiene, con la degeneración de las formas de gobierno, Platón a través de su personaje Sócrates, pretende mostrar cómo la riqueza y la pobreza causan la pérdida de la virtud tanto en el ciudadano como en la comunidad¹⁴². La solución platónica a los problemas de la comunidad no es la detención del cambio, sino la formación del ciudadano en el respeto a las leyes justas.

3.8. La teoría de las ideas según Popper.

Popper define a las ideas como patrones y sostiene que son las progenitoras de los objetos cambiantes y decadentes. Hace hincapié también en que no se trata de ideas mentales sino de objetos incluso más reales que los sensibles y sujetos al cambio, los cuales, a causa de no ser espaciotemporales, no pueden ser percibidos por los sentidos. Asimismo, sostiene que los objetos sensibles adquieren su nombre de las ideas a las cuales se asemejan; de esta manera, ellas se convierten en el parámetro de perfección para los objetos sensibles.

Esto último tiene, según Popper, una gran importancia en el desarrollo del proyecto político de Platón, quién pretendía descubrir las causas y soluciones de la degeneración política. Para esto necesitaba servirse de un conocimiento racional proveniente de un mundo diferente al sensible y cambiante, ya que de este último no se puede obtener conocimiento alguno puesto que los objetos sensibles se encuentran sujetos al cambio permanente y no es posible predicar algo que sea cierto sobre ellos. Lo único que se puede obtener mediante la reflexión sobre los objetos sensibles son meras opiniones.

¹⁴²Recuerde el lector que una de las leyes promulgadas por Sócrates es evitar tanto la riqueza como la pobreza, porque ambas son fuentes de injusticias.

De acuerdo con este crítico, Platón quería fundar la ciencia de la política, pero se percató de que en este terreno tampoco existía algo que no estuviera sujeto a cambio y que, por lo tanto, pudiera constituir el punto de partida que buscaba. Se dio cuenta de que el significado de términos políticos tales como “gobierno”, “justicia” o “comunidad” estaban sujetos a las más variadas interpretaciones, las cuales cambiaban de acuerdo con el cambio de época histórica.

Afortunadamente, las ideas inteligibles, según Popper, le proporcionaron a Platón aquellas entidades estables que necesitaba. Estas le sirvieron de paradigmas que podía consultar para resolver los problemas políticos más apremiantes, puesto que estas eran el parámetro de la perfección, y a la vez, se relacionaban con sus objetos sensibles e imperfectos, como sus progenitoras. De la misma manera, la idea inteligible de la *kallípolis* se relacionaría con las polis existentes porque esta era la progenitora de aquellas, las cuales, al igual que en el caso de los objetos sensibles, entre menos se le parecieran, más corruptas eran. De hecho, este crítico de Platón sostiene que la teoría de las ideas cumple con tres funciones específicas.

La primera de ellas es la de fungir como la metodología científica de la política que para Platón debía dedicarse al estudio de esas esencias estables. La segunda, relacionada con la anterior, es que las esencias estables le ayudan a Platón a entender por qué y cómo ocurre la degeneración de las formas de gobierno. Según Popper, para el filósofo ateniense esta degeneración se debe a que los objetos sensibles se alejan de sus formas correspondientes, y entre más se alejen, más corruptos serán. La tercera función es que esta teoría le brinda los paradigmas necesarios para llevar a cabo una reforma política mediante la cual brindar felicidad a la comunidad (Popper, 1994, pp. 50-53).

Lamentablemente, Sócrates, en ninguno de los pasajes del diálogo da indicios de que exista una forma inteligible de *kallípolis*. Si bien admite que existe una idea inteligible para cada objeto sensible de las cuales estos son copias degeneradas, la única que toma políticamente en cuenta es la idea del bien, o, mejor dicho, el buen vivir; es con miras a está más bien que se organiza la comunidad ideal, distinguiéndose en todo momento entre lo que beneficia y perjudica al alma humana.

De hecho, contrariamente a lo que sostiene Popper sobre que, con su programa político, Platón pretendía hallar las claves de la detención del cambio, se ha sostenido en este trabajo de investigación, recurriendo a la distinción que hace Sócrates entre los filósofos y los no

filósofos como los sanos y los enfermos respectivamente, en *Fedón*, y a determinados pasajes de la República en los que esta distinción se repite, el objetivo de la política según, el filósofo ateniense, es curar a los ciudadanos enfermos por el apego a los placeres corporales.

Además, debido de nuevo a su errada lectura histórico-sociológica de *República* Popper piensa que Platón trata de acercar en parentesco a las comunidades realmente existentes a su *kallipolis*. Sin embargo, como ya se sostuvo, la reflexión platónica es de carácter normativo no performativo; Sócrates sólo está reflexionando sobre las leyes óptimas, las instituciones y los ciudadanos óptimos, no insinúa que todo ello vaya a ser implementado. No se trata de un programa político, porque un programa contiene pasos o fases a seguir; instrucciones que cumplir, y la de Platón es simplemente una reflexión sin esos fines.

La función de la teoría de las ideas es, más bien, debatir la máxima relativista sobre que el bien es igual al placer, la cual era muy defendida, particularmente por los sofistas, en la Atenas democrática. No se trataba de una metodología significativa porque Sócrates nunca habla de verdades universales, sino que sólo defiende varias tesis mediante sus respectivos argumentos, de cuyas conclusiones se muestra algunas veces dudoso.

3.9. La idea inteligible de la mejor comunidad

Continuando con la lectura popperiana de *República*, el hecho de que Platón postule la existencia de una idea inteligible y perfecta de comunidad es lo que hace que su programa político sea de corte totalitario. Esto porque la manera en la cual Platón pretende poner fin al cambio político es asemejar en la medida de lo posible, las comunidades existentes a este ideal, y debido a que dicha comunidad es estática, las reales también deben serlo. De acuerdo con Popper, Platón estaba convencido de que el cambio es el mayor mal político para las comunidades.

Según Popper, esta comunidad ideal es el reino de los filósofos, los hombres más sabios y parecidos a los dioses, a partir de la cual comienza la degeneración de las formas de gobierno. Como consecuencia de esta degeneración, la aristocracia se corrompe en timocracia, ésta en oligarquía, y a su vez, esta otra en democracia, para terminar en tiranía. El motor de esta

degeneración es la ambición económica, que ocasiona la lucha de clases, lo que, a su vez, ocasiona conflictos al interior de la clase gobernante, que termina fragmentada. Esto último produce la pérdida de la estabilidad política en la comunidad ideal.

De acuerdo con la lectura histórico-sociológica, Platón considera a estas cuatro etapas como enfermedades de la ciudad sana. Esta ciudad sería el paciente enfermo y el filósofo gobernante sería su médico quien, mediante la promulgación de leyes justas, debe curarla. El filósofo inglés sostiene, además, que el modelo de filósofo rey en el cual Platón está pensando es él mismo. Este proceso degenerativo representa según Popper el paso de una sociedad tribal y cerrada de ciudadanos virtuosos, a una sociedad de mercado en la que los ciudadanos son libres (Popper, 1994, pp. 54-55).

Popper sostiene que estos razonamientos llevan a Platón a concluir la ley de las revoluciones políticas, de acuerdo con la cual, todas las revoluciones suponen la existencia de una clase gobernante desunida a causa de la primacía de los intereses económicos, y que tomando en cuenta esta ley, Platón reflexiona sobre los medios necesarios para conseguir el equilibrio político que busca (Popper, 1994, p. 53)¹⁴³.

Contra esta interpretación popperiana quiero reiterar al lector que la degeneración de las formas de gobierno que Sócrates trata en el libro octavo de *República* no es de carácter histórica- sociológica, sino moral y política. Por otra parte, aunque es verdad que Sócrates en *República* pone una reiterada atención en la clase gobernante, esto no se debe a que le preocupe mantener la unión y estabilidad de esta. Tal atención se debe a que está consciente de que entre la conducta del ciudadano y el entorno comunitario existe una relación recíproca de tal profundidad que ambos se constituyen mutuamente.

En efecto, los gobernantes son quienes tienen la importante función de legislar sobre la vida en comunidad, mientras que el resto de los ciudadanos deben obedecer dichas leyes. Ahora bien, los filósofos son quienes pueden percibir la Idea del Bien y tener conocimiento verdadero sobre la esencia de la justicia; estas concepciones del bien y la justicia las transmiten a la comunidad mediante las leyes que promulgan. Precisamente el argumento de Platón en favor del gobierno de los filósofos es que sólo ellos conocen lo que beneficia y

¹⁴³Esta ley se refiere a la que aparece en Rep. 545c-d. Pasaje en el cual Platón afirma los cambios de toda Constitución se originan en el propio seno de la clase gobernante sólo cuando esta se encuentra fragmentada.

perjudica al alma de los ciudadanos, y, por lo tanto, son quienes pueden beneficiarlos verdaderamente, exigiéndoles obedecer leyes justas.

En cambio, si asume el gobierno un ciudadano que no sepa distinguir entre lo que beneficia y perjudica, sus leyes serán injustas y al obedecerlas, los ciudadanos se convertirán también en injustos, con lo cual, la comunidad caería en tiranía. El argumento basado en esa relación recíproca entre la conducta del ciudadano y el entorno comunitario puede resumirse en la máxima de que, a ciudadanos justos, corresponden comunidades justas y viceversa.

Respecto a la tesis de que las cuatro formas degeneradas de gobierno (timocracia, oligarquía, democracia y tiranía) son enfermedades de la comunidad ideal, y que sólo el filósofo o médico puede curar, es necesario aclarar que aunque Sócrates recurre varias veces a la analogía entre la medicina y la política y concibe al filósofo como médico, Platón sostiene que a quienes debería curar es a los ciudadanos, para que estando curados mediante la práctica de la virtud, ellos sean los responsables de mantener sana a la comunidad, para que siga siendo una *kallipolis*. La aclaración es importante, puesto que muestra que, contrario a lo que sostiene Popper sobre que la comunidad ideal platónica es una sociedad cerrada en la que los ciudadanos no son libres ni responsables de sí mismos, Platón si responsabiliza en parte a los ciudadanos, del buen funcionamiento de la comunidad.

Sobre la tesis de que es Platón mismo el modelo de filósofo rey del que Sócrates habla en *República* constituye también está en un error interpretativo¹⁴⁴ y la prueba más contundente de que está pensando en Sócrates es el mito de la caverna, en el que Sócrates habla sobre el regreso del filósofo, sostiene que, si intentara sacar a los prisioneros de la caverna hacia la luz, seguramente estos lo matarían.

¹⁴⁴Además, invito al lector a que recuerde lo que se expuso al principio del capítulo segundo de este trabajo de investigación, respecto a la naturaleza protréptica del diálogo *República*, el cual es una exhortación a la práctica del que Platón considera ser el modelo idóneo del buen vivir, es decir, la vida filosófica, moderada, virtuosa. En ese discurso, el autor presenta a Sócrates como el modelo a seguir, que debe instruir a los demás personajes, sobre la diferencia entre el bien y el placer y las consecuencias de igualarlos, que se retratan mayormente en Trasímaco, defensor del modelo de vida tiránico. Sócrates, con su discurso en favor de la justicia debe alejar a Glaucón y Adimanto de la fascinación que esta forma degenerada de vida les provocaba.

Ahora bien, el lector debe recordar que justo esto fue lo que le sucedió al mentor de Platón en la Atenas democrática, pues intentó liberar a los prisioneros de la caverna ateniense, y ese atrevimiento le costó su muerte; este puede considerarse como un pequeño pero significativo homenaje que Platón le hace a su querido maestro¹⁴⁵. Además, ese individuo que regresa es el mismo que se desata y sale de la caverna, y quien, después de un tiempo de haberse habituado a la luz, puede percibir la idea inteligible del bien, lo cual es requisito indispensable del gobernante ideal de Platón. Por lo anteriormente dicho, queda claro que ese gobernante ideal no puede ser alguien más que Sócrates.

Respecto al argumento de que la degeneración de las formas de gobierno representa para Platón el paso de una sociedad tribal a otra libre, y en el lenguaje de Popper abierta, es necesario aclarar que Platón reconoce la importancia del mercado y el comercio desde el principio de la fundación de la *kallipolis* y que las reservas socráticas frente a ella apuntan a evitar accesos, los cuales provocan la pérdida de la virtud y con ello de la *Kallipolis* en cuanto tal. Platón no está pensando en una sociedad de comercio, sino en una comunidad virtuosa.

Respecto a que la comunidad platónica es menos libre que la sociedad abierta por la que Popper pugna, es necesario igualmente recordarle al lector que Platón no cancela la libertad, sino sólo aboga por un sentido distinto al democrático, a saber, el de la autarquía. El argumento platónico al respecto de la libertad como no dominación que se valoraba en la democracia sería que no puede dársele esta al ciudadano sin que antes se convierta en dueño de si mismo, es decir que muestre que tiene auto control ante placeres y dolores, lo cual se consigue a través de la educación.

Continuando con la exposición de la lectura histórico- sociológica del diálogo, la solución al problema de la degeneración de las formas de gobierno, según Popper, consiste en el establecimiento de castas en la comunidad ideal; puntualmente, la casta de los productores y comerciantes, encargada de suplir las necesidades materiales de todos los ciudadanos, la de los vigilantes, encargada del cuidado de los ciudadanos, y por último, la de los gobernantes, encargada de promulgar las leyes justas. También afirma que Platón concede una

¹⁴⁵También le pido al lector que recuerde que esos prisioneros, según se menciona en el mito, se encuentran atados; siguiendo con la comparación, puede sostenerse que, de igual manera, los ciudadanos democráticos atenienses se encuentran atados por su apego a los placeres, y por ese apego que debilita a la facultad racional del alma, actuaron violentamente contra Sócrates causando su muerte. De esta manera, el mito de la caverna bien puede ser tomado como un retrato alegórico de la Atenas en la que Platón vivió.

superioridad racial absoluta a la casta gobernante, de forma que no pueda ser enfrentada ni derrotada por las otras dos. Sólo ella cuenta con derechos políticos y la posibilidad de educarse en el arte de gobernar que significa la habilidad de someter al rebaño humano¹⁴⁶ (Popper, 1994, p. 61)

Según Popper, a Platón no le interesa la casta trabajadora, ya que los ve como esclavos cuya única función es la de proveer las necesidades materiales y, por lo tanto, ellos no requieren de educación. Esta deberá ser más bien explotada por la casta gobernante, la cual, además deberá hacer lo posible por impedir que se vuelva una amenaza contra su dominio absoluto. Lo anterior reduce el problema de conseguir una comunidad estable a la tarea exclusiva de conservar la unidad interna de esta última casta, como dicta la ley de las revoluciones sociales.

Para estos fines es que sirve, según el filósofo inglés el adiestramiento de las clases inferiores para reducir al mínimo posible sus ambiciones económicas egoístas, a fin de evitar, tanto la riqueza, como la pobreza, porque ambas representan para Platón una amenaza para la política, pues provocan una revuelta en contra de la clase gobernante¹⁴⁷. Así, mediante la propagación del mito de los metales, que aparece en el libro tercero de *República* se hace creer, tanto a los gobernantes como a los gobernados, que la mezcla de las razas es muy peligrosa para el bienestar de la comunidad, porque la raza de los gobernantes, quienes tienen oro en sus almas, es muy superior a la de los gobernados, hecha de plata, bronce y cobre.

Popper sostiene que debido a que Platón busca la estabilidad política mediante la estabilidad racial de la casta gobernante, eleva tal mezcla a grado de crimen. De esta manera, dicho mito difunde la superioridad racial, moral y educativa de los gobernantes lo cual los mantiene unidos como una tribu, mientras que a los demás los vuelve obedientes. De acuerdo con esto, podría afirmarse que, para Popper, Platón diviniza la humanidad de los gobernantes, para conseguir que los demás les obedezcan más fácilmente y no se revelen en contra de ellos (Popper, 1994, pp. 63-64).

¹⁴⁶Es importante aclarar al lector que Popper sólo considera como educación a aquella instrucción intelectual basada en el estudio de las matemáticas y la dialéctica, que Sócrates expone al resto de los personajes en el libro séptimo del diálogo.

¹⁴⁷Esta es la interpretación popperiana al respecto de la virtud de la moderación de las pasiones, que es el objetivo principal de la formación cívica propuesta por Platón. Es importante notar que para Popper esta formación cívica no es una educación real, sino un adiestramiento en el sentido de un lavado de cerebro; la educación a la que se refiere, y que reciben los guardianes, es la educación intelectual en las matemáticas y la dialéctica.

Retomando brevemente la caracterización que hace Popper de una sociedad cerrada como aquella en la que la vida en común está dominada por tabúes mágicos, puede concluirse que este mito es la fuente de los tabúes de la sociedad platónica. De esta manera, el adiestramiento constituye la mejor arma política de la casta gobernante para garantizar la estabilidad política; según Popper, Platón no confiaba en la regulación social a través de la lucha de clases y pretendía controlar todo en su sociedad ideal (Popper, 1994, p. 67).

Aún cuando es verdad que Platón utiliza el mito de los metales con fines ideológicos, mediante él trata de inculcar en los ciudadanos el patriotismo y la solidaridad mutua para combatir la ideología individualista que imperaba en la democracia ateniense. Él opta por defender el colectivismo bajo la idea de que por naturaleza los ciudadanos tienen diferentes capacidades; esta diferencia, sin embargo, no es en primera instancia de tipo racial, puesto que no sostiene que en la *Kallipolis* existan ciudadanos carentes de intelecto por naturaleza.

De hecho, el mito de la caverna es una muestra de que naturalmente, todos los ciudadanos son racionales, pero algunos tienen esclavizada la facultad racional de sus almas por los apetitos; precisamente, la educación platónica busca corregir esa situación anómala. Respecto de ella hay que aclarar que sería un sinsentido no educar a los comerciantes y productores, ya que las leyes promulgadas por el filósofo sólo tendrían efecto como tales si todos los ciudadanos las obedecieran y la educación de Platón busca lograr el consenso en obediencia a las leyes. Por lo tanto, sería un sinsentido excluir al grupo de los comerciantes de la posibilidad de ser educado, porque ello significaría que dicho grupo no reconocería al gobierno del filósofo ni obedecería a sus leyes.

Las leyes aplican también para ellos, razón por la cual deben ser formados cívicamente. Este tercer grupo de ciudadanos no son esclavos; a pesar de que Sócrates en *República* habla de esclavitud, lo hace en el sentido de falta de autarquía; en el sentido de ser esclavos de los apetitos y carecer de la posibilidad de elegir racionalmente; no habla de esclavitud en un sentido físico.

3.10. Holismo, organicismo y naturaleza humana en Platón

Como todo buen historicista, según Popper, Platón es holista y organicista, y la prueba más sólida está en su concepción de la sociedad como una unidad que debe conservarse, esto lo lleva a estudiarla como un todo cuyas partes deben resultarle funcionales. Por otro lado, sostiene que su organicismo es de tipo individualista, y se expresa en la analogía que hace entre el individuo y la comunidad, la cual establece una relación entre ambos, de manera que la degeneración de las formas de gobierno es causada por la degeneración moral de un ciudadano (Popper, 1994, pp. 95-96).

Según el filósofo inglés, es muy común entre los historicistas hablar de una naturaleza humana. En el caso de Platón, se utiliza este concepto con un sentido de inmanencia, de acuerdo con el cual la naturaleza de un ser humano son sus dones y capacidades que residen en su cuerpo y su alma (Popper, 1994, pp. 89-90). Según él, El filósofo ateniense Integra las doctrinas éticas del naturalismo biológico, sociológico y psicológico, anteriormente vistas en su concepto de naturaleza humana.

Éstas corresponden respectivamente a la tesis de que el ciudadano está sujeto a necesidades materiales, las cuales no tiene la capacidad de satisfacer por sí mismo, y por ello se origina la comunidad, de la cual no puede vivir apartado, y finalmente, a la tesis de que la comunidad debe proporcionar bienestar al alma del ciudadano. De fondo yace el supuesto de que la política, como se dijo en el capítulo dos de este trabajo de investigación, debe ser una terapia para el alma. Para Popper, este último naturalismo de tipo psicológico es el responsable de que Platón clasifique a los ciudadanos en castas y que crea que una de ellas es superior, y por lo tanto, debe mandar a la otra (Popper, 1994, p. 96).

Sobre este último punto, Popper tiene razón, al afirmar que Platón está basando su teoría sobre un concepto de naturaleza humana. como ya se mencionó en el apartado sobre la democracia ateniense, Platón fundamenta en su concepción sobre la naturaleza del alma humana, la fundación de la *kallípolis*. Esta naturaleza humana está sujeta a necesidades biológicas y es limitada en su capacidad para satisfacerlas; por esta razón, los ciudadanos se ven obligados a congregarse en comunidad. Para Platón esta surge de las necesidades humanas.

Estos, sin embargo, no son supuestos universales, ya que, para la democracia ateniense, el origen de la vida en comunidad estaba más bien en el deseo civilizado de los ciudadanos de querer congregarse con otros, no en la satisfacción de necesidades materiales; eran ellos mismos quienes elegían vivir en comunidad a diferencia del resto de los animales irracionales.

Ante estas dos alternativas, individualismo y colectivismo, Platón eligió el colectivismo y la naturaleza, y a pesar de que las razones de su elección son claras, eso no implica que fundamentar la comunidad en lo convencional sea una opción de poca monta, e incluso, el fundamento en la naturaleza puede resultar contraproducente en algunos aspectos para la comunidad ideal y justa sobre la que Platón reflexionó¹⁴⁸. Resta, ahora, exponerle al lector las críticas popperianas más relevantes a la reflexión platónica en *República*: su supuesta concepción totalitaria de justicia, su utopismo, su contra argumento a la teoría platónica de la soberanía irrestricta, y la supuesta perversión que sufre su planteamiento de la mejor forma de gobierno. Las siguientes líneas se dedican a ello, para que posteriormente sean discutidas en la conclusión general del trabajo

3.11. Justicia platónica como totalitaria

El lector debe recordar que el concepto platónico de justicia ordena a cada quien hacer y tener lo suyo. Popper interpreta que esta definición pugna por lo conveniente para la comunidad, pero aquello conveniente para la comunidad era lo conveniente, a su vez, para la clase gobernante, a saber, suprimir el cambio social y mantener funcional la distinción racial. Así que el concepto platónico de Justicia acentúa privilegios de clase, mientras que la injusticia es la alteración de estos privilegios. No se trata de una que beneficie al ciudadano sino a la

¹⁴⁸Más adelante se expondrá lo que Popper tiene de aciertos en su crítica a la reflexión filosófico política de Platón; puntualmente, su crítica a lo que llama la teoría platónica de la Soberanía Irrestricta, y el argumento de que su exigencia de una formación cívica pervierte el objetivo platónico de construir una comunidad ideal que se adaptara a las necesidades de los ciudadanos, y este es reemplazado por la construcción eugenésica de ciudadanos que se adapten a la comunidad construida por el filósofo. El argumento de Popper es que con este movimiento se da por sentado que la comunidad es perfecta y que los ciudadanos son los que están sujetos a error y corrupción, de tal manera que no tienen derecho a manifestarse, por lo que estarían obligados a educarse más arduamente.

comunidad, y según él, esto lo adelanta Sócrates en el diálogo, con el método a partir del cual pretende encontrarla: primero en la comunidad y luego aplicarla al ciudadano.

Popper argumenta que el concepto de justicia de la democracia ateniense era compatible con el concepto moderno en tres puntos principales. El primero de ellos es la eliminación de privilegios de clase, el segundo el respeto al individualismo y el tercero el principio de que el objetivo de la comunidad es proteger la libertad de los ciudadanos. Según él, a estas tres máximas les corresponden respectivamente tres máximas platónicas, a saber, el principio del privilegio natural, el principio del colectivismo u organicismo y el principio, según el cual, la tarea fundamental del ciudadano es servir a la comunidad (Popper, 1994, p. 109).

Según Popper tanto el concepto moderno como el antiguo, pugnan precisamente por la eliminación de privilegios, pero el concepto del autor de *República*, como típico antidemócrata que era, es un principio de diferenciación racial entre los ciudadanos (Popper, 1994, p. 105). Popper acepta que existen diferencias biológicas entre los ciudadanos, pero sostiene que de estos hechos no deben concluirse normas sociales, puesto que lo natural y lo convencional son ámbitos distintos (Popper, 1994, p.77). Sin embargo, Platón convierte esta confusión en la premisa básica de su argumento en el diálogo cuando sostiene, al iniciar la fundación de la *kallipolis*, que de hecho, los ciudadanos no son iguales por naturaleza.

No obstante que Popper tenga razón en que el gobierno ideal de Platón pueda terminar en un totalitarismo, y que es muy vulnerable al más mínimo error, porque deja todas las responsabilidades de su buena conducción en manos de individuos que por sí solos no podrían resolverlo todo. Debo disentir del juicio tan duro que tiene sobre la justicia platónica, ya que la ve como resultado de una supuesta fijación por la sociedad tribal a la que, de acuerdo con él, Platón pretende regresar, en vez de ver que es consecuencia directa de su argumentación y supuestos teóricos.

Para explicar mi desacuerdo con Popper en este punto, exhorto al lector que recuerde que el motivo por el cual Sócrates fundó la comunidad fue la plena satisfacción de las necesidades materiales de los ciudadanos. La premisa es que estos se congregan a fin de intercambiar bienes, porque todos tienen necesidades que no pueden satisfacer por su cuenta. Además, habrá que recordar que posteriormente se afirma que los bienes materiales son escasos.

Justo por eso mismo es que la definición de justicia no podía diferir de aquel enunciado de hacer y tener cada quien lo suyo, ya que, de lo contrario, la comunidad no podría satisfacer las necesidades de los ciudadanos y estos se verían obligados a procurárselas mediante las injusticias a causa de la miseria en que vivirían. Como los bienes materiales son escasos, estos necesariamente deben adquirirse con moderación, y por ello, el principio platónico de justicia exige esa moderación a los ciudadanos de la *kallipolis*. Reitero, el concepto de justicia es consecuencia de los supuestos y la argumentación de Platón en el diálogo.

Finalmente, hay que aclarar que la razón de que Sócrates pida que se le permita hacer uso de una analogía entre el ciudadano individual y la comunidad, para encontrar la naturaleza de la justicia en un ámbito más grande, es que Platón reconoce la recíproca relación que existe entre el entorno comunitario y la conducta del ciudadano individual; está consciente de que ambas se constituyen mutuamente. Por lo tanto, no se trata de una simple analogía.

3.12. Platón, el ingeniero social utópico

Popper sostiene que el totalitarismo se caracteriza por la tendencia a establecer un fin último, el cual sirve para reflexionar acerca de los medios pertinentes para alcanzarlo. Establecer esta meta última, automáticamente revela el plan de acción política que se debe seguir (Popper, 1994, pp.173-174). En el caso de Platón, su objetivo es el de la mejor forma de gobierno, que para el filósofo inglés es aquella que cuente con total estabilidad política. A partir de ese gran objetivo es que establece todo el plan político hasta aquí expuesto. Esto convierte al ateniense en lo que Popper llama un ingeniero social utópico, el cual, adopta una actitud holista, y busca remodelar a toda la comunidad de acuerdo con su paradigma político.

Sin embargo, Popper sostiene que Platón se equivocó de pregunta al cuestionarse quién debe gobernar y aunque parece aportar una solución profunda lo único que hace es atender un pseudo problema. Él argumenta que dicha pregunta no es importante para la filosofía, y que se basa en la suposición de que el poder político puede ser ejercido sin que quien lo detenta deba estar sujeto a regulaciones. El autor de *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, llama a

esta la teoría irrestricta del poder, en la cual se asume que el problema político real es el de poner ese poder absoluto en las mejores manos (Popper, 1994, p.137)¹⁴⁹.

Popper contra argumenta a esta teoría que los seres humanos son limitados en energía y capacidades, y el poder los rebasaría, de tal modo que, aunque históricamente han sucedido periodos totalitarios, en realidad un individuo nunca tendría la fuerza suficiente para dominar a otros sin que estos le ofrezcan resistencia. Lo que termina sucediendo es que, al no ser el único personaje o grupo con intereses políticos, necesariamente debe negociar con el resto de ellos con el fin de establecer un equilibrio de fuerzas, que le permita alcanzar su objetivo político, ofreciéndoles algo a cambio¹⁵⁰ de su respaldo; con esto, el poder anteriormente absoluto termina fragmentándose y el gobernante ve disminuida su supuesta soberanía. Por lo tanto, sostendría que no puede existir un filósofo rey que ordene todo en la comunidad sin restricción alguna.

Platón tendría que reconocer la solidez de este contra argumento, ya que de hecho, Sócrates se ve obligado a repartir la función social de la vigilancia de la comunidad ideal a los vigilantes, que tienen tareas tanto policiacas, cuidando que los ciudadanos respeten las leyes de los filósofos, como militares, defendiendo a la *kallipolis* de ejércitos enemigos, además, estas funciones no podrían realizarse si los comerciantes, productores y mercaderes no cubrieran las necesidades materiales de la comunidad.

Más importante aún es el hecho de que Sócrates reconoce, desde el principio de la fundación de la comunidad ideal, que ningún ciudadano puede hacer todo a la vez, sino que cada quien está capacitado para realizar una única función social. Efectivamente el poder del filósofo rey no es del todo soberano, sino que en el diálogo Sócrates se da cuenta de que necesita repartirlo. Aunque Platón crea que con la pregunta sobre quién debe gobernar se puede construir una forma de gobierno ideal, mejor que la democracia ateniense, su gobierno

¹⁴⁹Para Popper, la soberanía irrestricta presupone un ejercicio absoluto y generalmente personal del poder, ya sea por parte del pueblo en el gobierno, con lo cual se podría llegar a una tiranía de las mayorías, o incluso el imperio de la ley. El argumento del filósofo inglés, como veremos a continuación, es que no existe el poder soberano porque una sola persona no podría ejercer poder absoluto sobre otros, sino que necesariamente con el tiempo debe repartirlo entre otros actores políticos, con los cuales necesita negociar, y con esto, el poder deja de ser personal y pasa a ser institucional.

¹⁵⁰La objeción a la soberanía irrestricta es válida aplicándola a Platón, quien, de hecho, como se argumentó en el capítulo dos de este trabajo de investigación, les ofrece bienestar material a los ciudadanos de la *kallipolis* a cambio de su cooperación. Por lo tanto, el autor de *República* tendría que darle la razón a Popper, en el hecho de que ni siquiera el filósofo rey podría gobernar de manera irrestricta, ya que, sin esa garantía de una línea mínima de bienestar material, su gobierno seguramente no sería reconocido por el resto de los ciudadanos. Le recuerdo al lector que en el capítulo dos de esta investigación argumenté que los ciudadanos que integran las dos clases sociales restantes no carecen de intereses propios ni inteligencia.

filosófico solamente representa el paso de la tiranía popular a la tiranía facciosa (Popper, 1994, p.139-140).

En lugar de la democracia soberana, Popper sostiene que puede optarse por una democracia de tipo institucional, en la cual, aún cuando se respete y admita la decisión mayoritaria, no se considere esta como inapelable, sino que los inconformes puedan acudir a las instituciones, las cuales deben proteger sus garantías individuales se ven afectadas por esa decisión. Para este crítico de Platón, esta democracia institucional es la democracia en estricto sentido, mientras que una teoría de la soberanía irrestricta como la del ateniense, la cual considera importante la pregunta sobre quién debe gobernar, termina siendo tiránica, pues pasa por alto el problema del control institucional de los gobernantes, y desplaza la atención de las instituciones a los individuos.

A pesar de su error los críticos de la democracia como Platón argumentan que ésta no previene la tiranía, pero olvidan distinguir entre las personas y las instituciones y todos los regímenes políticos terminan siendo institucionales a largo plazo (Popper, 1994, p. 142). Por lo tanto, según Popper debe pensarse más bien en cómo mejorar las instituciones en vez de a las personas, ya que no se mejoran a sí mismas, sino que requieren del factor racional que pueden proporcionar los seres humanos¹⁵¹.

Popper continúa con su argumento y sostiene que, a través de una educación como la que Sócrates propone en el diálogo, lo que Platón hace es transformar un problema que debería ser institucional, en uno personal; en vez de mejorar a las instituciones, Platón le apuesta a que la educación eugenésica elija a las mejores personas. Popper sostiene que este movimiento deja abierta la posibilidad de que un pequeño error amenace la estabilidad comunitaria.

Un contra argumento más a la tesis de la formación cívica como una necesidad política aparece en su texto *La Miseria del Historicismo*, en donde sostiene que la soberanía irrestricta lleva al ingeniero social utópico a cometer errores que lo llevan a improvisar con la formación cívica, tratando a toda costa de que su utopía no se venga abajo. Mediante un ejemplo basado

¹⁵¹En la obra *La Miseria del Historicismo*, Popper sostiene que a las personas son falibles, en cambio, las instituciones, como un conglomerado de personas y reglas, sí pueden ayudar a superar esas fallas.

en el funcionamiento de las instituciones sociales Popper explica el problema político que dichas improvisaciones provocarían.

Es lógico que no se puedan construir instituciones perfectas porque éstas dependen de los seres humanos, quienes son pasionales y falibles. Sin embargo, en su afán de construir una sociedad perfecta, este ingeniero social tratará de corregir esa deficiencia mediante un programa de transformación del ser humano, con el propósito de redirigir sus impulsos y talentos para que vayan de acuerdo con el plan. Con este movimiento el programa político del utópico cambia de objetivo, puesto que ya no se trata de construir una sociedad que permita a hombres y mujeres vivir en ella de la mejor manera, sino que se trata de moldear a estos para que sean quienes encajen en la nueva sociedad. Lo anterior hace imposible constatar el éxito o fracaso del programa político, porque los inconformes no son prueba de que alguna institución funcione mal en la sociedad y por lo tanto deba ser corregida. Lo único que demuestran con su inconformidad es no ser aptos para vivir en la mejor comunidad, la cual se da por sentada. (Miseria del historicismo, p. 85).

La educación platónica, de acuerdo con Popper, no es más que una improvisación peligrosa que puede acabar en el peor totalitarismo. Las pretensiones de hacer de la política una ciencia jamás se realizarían porque Platón utilizó los métodos equivocados¹⁵². En la sociedad no existen leyes universales ni esencias, sino solamente cambio constante; el mundo social es artificio enteramente humano y está atado a su voluntad, no a las leyes de la naturaleza. Por ello, es una convicción popperiana que las ciencias de la sociedad no deben aspirar a convertirse en ciencias teóricas a la manera de las matemáticas o la física, sino que deben más bien ser de carácter práctico. (Popper, 1994, p. 213).

En consonancia con esa convicción Popper propone el método de la Ingeniería Social Fragmentaria, que consiste en composturas parciales de las instituciones sociales. En este método se trabajaría mediante lo que él llama hipótesis tecnológicas; estas hipótesis formulan aquello que puede ser llevado a cabo, de acuerdo con los medios con que se cuenta, así como las consecuencias de dichas acciones. Algunos ejemplos serían los siguientes (Popper, 2006, 77-78).

- a) No se pueden imponer aranceles sobre los productos agrícolas y al mismo tiempo reducir el costo de vida.
- b) No puede haber pleno empleo sin inflación.

¹⁵²Los discutidos en las páginas anteriores, a saber, el esencialismo, el organicismo, el naturalismo, etc.

- c) No puede introducirse una reforma política sin afectar los intereses de la gente a favor del orden establecido, y debido a ello obtener resultados contrarios a los esperados.
- d) No se puede dar poder a un hombre sobre otros sin tentarlo a que abuse de los demás; una tentación que aumenta cuanto más poder se tiene, y que muy pocos resisten.

Estas hipótesis tecnológicas le informarían al ingeniero social fragmentario sobre las limitaciones que podría tener su propuesta, y, por lo tanto, lo obligan a ser moderado con sus especulaciones. Siguiendo con el ejemplo popperiano de las instituciones, el ingeniero social fragmentario no las percibiría como naturalmente constituidas¹⁵³, sino que para él las instituciones serían el resultado de convenciones humanas; serían como máquinas que deben estar en las mejores condiciones posibles para cumplir con ciertos planes.

Para ello, no sería necesario refundar las instituciones, sino sólo tener claros los fines que se pretenden conseguir mediante cada una de ellas, y realizar composturas parciales y modestas en donde fuera necesario, a partir de reformas que resuelvan problemas específicos. Los fines no estarían establecidos por ninguna naturaleza humana o esencia inteligible, sino que serían enteramente elegidos por los seres humanos; Popper describe la actitud que tendría un ingeniero social fragmentario (de carácter socrático) en el siguiente fragmento.

El ingeniero social fragmentario sabe, como Sócrates, cuán poco sabe. Sabe que sólo puede aprender de los errores, y, por lo tanto, avanzar poco a poco, comparando cuidadosamente los resultados conseguidos, y siempre alerta ante las inevitables consecuencias indeseadas de cualquier reforma. Evitará el comenzar reformas de tal complejidad y alcance que hagan imposible desenmarañar sus causas y efectos, y saber lo que en realidad está haciendo (Popper, 2006, p. 82).

Para Popper este es el único método compatible con una sociedad abierta y democrática donde los actores principales no son las tribus, sino ciudadanos individuales y libres. Esta es la opción que aleja a cualquier sociedad del totalitarismo. Sólo una sociedad abierta hace

¹⁵³Por ejemplo, como una sociedad platónica, que necesariamente surja de las necesidades humanas y su incapacidad individual para satisfacerlas.

partícipes a todos sus ciudadanos por igual de las transformaciones sociales y, por lo tanto, los obliga a responsabilizarse de sus acciones.

Resumiendo, el proyecto político de Platón es, desde el punto de vista de Popper, criticable por el tipo de métodos y presupuestos que utiliza en su elaboración. Puntualmente, estos son el esencialismo de su teoría de las ideas, que lo lleva a ser de la política una ciencia capaz de encontrar la esencia de la sociedad y sus instituciones; el historicismo, que presupone que la historia contiene leyes universales como la ley de las revoluciones políticas; el organicismo, que coloca la sociedad por encima del individuo; su programa educativo basado en el adiestramiento, y su concepto de naturaleza humana, debido a la cual concluye la tesis de la superioridad racial, así como su concepto totalitario de justicia y el utopismo de su programa político. Todos estos elementos hacen que su ideal sea peligrosamente totalitario.

Popper reitera que Platón pugnaba por regresar a la inocente, y aparentemente nada problemática, sociedad cerrada sin darse cuenta de que su utopía era irrealizable (Popper, 1994, p. 216). Contra este regreso sostiene que una vez que los ciudadanos empiezan a hacer uso de su razón y capacidad de crítica; una vez que se hacen responsables de sí mismos y se constituyen como individuos ya no es posible regresar a un estado primigenio y paradisiaco; la racionalidad humaniza, y según él, la sociedad ideal a la que Platón pretendía regresar es irracional e inhumana.

Popper reconoce que no es fácil vivir en una sociedad abierta porque en ella no existe la felicidad sino la responsabilidad, el uso de razón y la resolución de problemas, e incluso, el desencanto y la soledad, debido a que en ella dejan de existir paulatinamente los grupos. Sin embargo, sostiene que este es el precio de la libertad y que todo esto es lo que implica ser humano; en una sociedad abierta sólo se puede emplear de la mejor manera la racionalidad para garantizar la libertad y la igualdad; si bien no se resuelven todos los errores, se evita el más grande peligro, que es el totalitarismo (Popper, 1994, p. 238).

4. Conclusión general

Mi argumento a lo largo de este trabajo de investigación fue que Sócrates funda la *kallipolis* teniendo siempre en cuenta la Idea del Bien; esto significa que el objetivo de esta comunidad ideal es el buen vivir de los ciudadanos, y ese buen vivir se mide en términos de un mínimo bienestar material que debe estar garantizado a pesar de que los bienes materiales sean escasos. Así que la única manera de garantizar ese bienestar es mediante leyes justas que exijan a los ciudadanos adquirir lo estrictamente necesario, ya que si alguien excede ese límite otros se verían privados de la oportunidad de satisfacer sus necesidades de comida, vestido y resguardo. Es por ello por lo que la definición esencial de la justicia necesariamente es el “hacer y tener cada quien lo suyo”. Este principio esencial es lo que Sócrates pretende inculcar en los ciudadanos mediante la educación, por ello puede sostenerse que esta es una educación en el respeto a la ley, y como para Platón la política es la promulgación de leyes, sostengo también que para él la política es un asunto educativo.

El fundamento de la *Kallipolis* platónica es la Idea del Bien, y el parámetro mediante el cual Sócrates asigna las funciones sociales en ella es la naturaleza del alma humana. Como expuse al lector en el segundo capítulo, esa naturaleza humana, según Sócrates es tal que sólo permite a cada ciudadano desempeñar una tarea en lugar de muchas. En esta naturaleza humana Sócrates origina a la *Kallipolis*, pues según él, la comunidad surge porque el ciudadano no tiene la capacidad para satisfacer por su cuenta sus necesidades materiales. Por lo tanto, en la comunidad ideal los ciudadanos sólo tienen permitido realizar una función social, a saber, aquella para la que estén mejor preparados por naturaleza.

Los encargados de asignar estas funciones sociales son los filósofos, puesto que ellos son quienes conocen la naturaleza del alma, además, son los únicos encargados de promulgar las leyes, puesto que ellos cuentan con la moderación y las capacidades intelectuales necesarias para captar intelectualmente la Idea del Bien. En cambio, el resto de los ciudadanos carecen de esas condiciones, y es claro que Platón los considera enfermos, al estar a merced de sus apetencias, por esta razón, ninguno de ellos puede intervenir en la promulgación de las leyes o de lo contrario, promulgarían leyes injustas que llevarían a la

comunidad a la tiranía, debido a la reciprocidad que existe entre el alma del ciudadano y el entorno comunitario.

Estas capacidades morales e intelectuales superiores y exclusivas de los filósofos son las que justifican la estratificación en castas a las cuales no se les permite subir en la escala social, es decir, los comerciantes y productores no pueden ser vigilantes y los vigilantes no pueden ser gobernantes. Todos en la *Kallipolis* deben conservar su lugar y función asignados por los filósofos. Incluso Sócrates, pretende inculcar este orden social mediante el mito de las razas, en el cual se enfatiza que cada quien debe hacer lo que por naturaleza le corresponde, y que, si algún ciudadano de alma de plata, bronce o cobre reemplaza al filósofo, de alma de oro, en el gobierno, la *Kallipolis* convertiría en una comunidad tiránica, debido a que nadie más que los filósofos conocen la Idea del Bien. Debido a que los demás no conocen, ni pueden conocerla, tampoco pueden cuestionar a los filósofos en nada, sino que sólo deben obedecer, confiados en que ese gobierno y esa comunidad ideal velan por su bienestar.

Como expuse al lector en el capítulo tercero, Popper argumenta que esta es la ideología sobre la cual Platón justifica como natural una sociedad de castas y un gobierno totalitario. Su argumento es que este filósofo confunde dos ámbitos que deben distinguirse en la reflexión sobre las sociedades humanas, a saber, el ámbito natural y el de lo convencional, y Platón no sólo los confunde, sino que incluso fundamenta las leyes de la *Kallipolis* en los hechos biológicos.

Las leyes naturales, según Popper, son las que rigen los movimientos de los planetas, de la luna o de la sucesión de las estaciones, así como la fuerza de gravedad debido a la cual los objetos caen al suelo. Una ley natural describe hechos que gozan de una uniformidad estricta, por lo cual, dichas leyes son inalterables y no admiten excepciones. Según este crítico de Platón, el cumplimiento de una ley no puede ser forzado y por ello se hallan más allá del control humano.

En cambio, el cumplimiento de una norma¹⁵⁴ sí depende enteramente de los seres humanos. Además, estas son variables, de manera que no puede decirse que sean verdaderas o falsas, sino sólo que son justas o injustas. Las normas no describen hechos, sino que son más bien prescriptivas respecto de la conducta humana; una norma sí se puede violar o cumplir y ello depende enteramente de la decisión que tomen los ciudadanos de una comunidad. Popper sostiene que en realidad el fundamento de las normas o leyes no es la naturaleza, como creyó Platón, sino el acuerdo entre los ciudadanos, y esto no significa que sean arbitrarias. Este convencionalismo más bien enfatiza que las normas de convivencia deben estar sujetas a la decisión de los ciudadanos de obedecerlas, modificarlas o rehacerlas.

Lo anterior implica que los ciudadanos mismos son responsables por ellas y tienen el deber de mejorar las normas que consideren defectuosas en la medida de sus posibilidades. Según Popper la naturaleza no suministra ningún modelo de convivencia aplicable al ámbito social, sino que ella solo es un conjunto de hechos sin valor moral alguno y por lo mismo no puede fungir como fundamento de estas.

Por otro lado, dichas normas tampoco deben derivarse de hechos sociales, justo como Platón en boca de Sócrates, pretendió limitar la propiedad de los ciudadanos de la *Kallipolis* porque, de acuerdo con sus reflexiones, el dinero o los bienes en exceso ocasionan la degeneración de las formas de gobierno. Contrario a esta postura, Popper sostiene que más bien estos hechos son modificables.

Así, por ejemplo, el hecho de que mucha gente padece de enfermedades es un hecho modificable gracias al desarrollo de la medicina, o la mejora en la calidad de los alimentos, y por lo tanto, una enfermedad es un hecho modificable, a pesar de que afecte a muchas personas. Otro ejemplo mencionado por Popper es el de la esclavitud, ya que la decisión de luchar contra ella no depende del hecho de que los seres humanos nazcan libres e iguales, puesto que bien podría suceder que a pesar de ello algunos decidan someter a otros. Mientras que aún cuando el ser humano hubiera nacido encadenado, podría suceder que se emprendan luchas sociales para terminar con dicha situación (Popper, 1994, p.77). En resumen, el que un hecho social suceda con cierta regularidad no lo hace necesario. Esto muestra que no se

¹⁵⁴Tomo normas o leyes como nombres intercambiables, justo como lo hace Popper en su argumento.

pueden concluir normas sociales de convivencia (o propuestas políticas completas como la de Platón) de ningún tipo de hecho.

No se puede negar que Platón hace de la naturaleza del alma y de la Idea del Bien los fundamentos de la *Kallipolis* y que les asigna a los filósofos la exclusiva tarea de legislar. Basado en esa superioridad intelectual y moral Platón sostiene que para que la comunidad sea una *Kallipolis* los filósofos deben tomar el poder político, y como expuse al lector en el segundo capítulo con el análisis del pasaje del Pireo, Platón diría que el filósofo es el único que puede tomar el poder y utilizarlo en beneficio de los demás ciudadanos, porque sólo él es moderado o virtuoso, y al hacer las leyes, recíprocamente hará virtuosos a los ciudadanos. En este argumento está de fondo la tesis de la reciprocidad y la suposición de que el poder político es absoluto, y por ello es importante dárselo a un ciudadano virtuoso.

Precisamente Popper critica esta falsa concepción de que el poder es absoluto, mediante su argumento de la soberanía irrestricta, con el cual sostiene que es humanamente imposible que una sola persona retenga el poder de manera absoluta, porque las capacidades físicas e intelectuales de los seres humanos son limitadas, y porque siempre existirán facciones en pugna por el poder político, con las cuales el supuesto gobernante absoluto tendría que negociar, si desea seguir conservando el poder. Reitero al lector que el argumento popperiano es pertinente, porque, de hecho, el filósofo gobernante de Platón cede parte de su poder en el momento en que se apoya en los vigilantes para asegurarse de que el resto de los ciudadanos cumplan con sus leyes y de esta manera se conserve la *Kallipolis* como tal.

De hecho, quiero recordar al lector que la solución de Platón a la cuestión del consenso y la obediencia a las leyes es la educación. El argumento platónico es que no es necesario que todos los ciudadanos hagan las leyes para que las respeten; basta con educarlos mediante juegos y un entorno armónico para conseguir dicho objetivo.

Popper argumenta que, al quedar reducidos al rol pasivo de la obediencia, los ciudadanos pueden ser víctimas de atropellos, porque ante cualquier inconformidad, el gobernante respondería que el problema está en que no han sido bien formados en el respeto a la ley, y por lo tanto, la única solución es que reciban una formación más intensa. El error que percibe Popper en la propuesta platónica de la formación del ciudadano es que la *Kallipolis* se da por sentada como absolutamente buena, cosa que el mismo Platón aceptaría, ya que funda su

comunidad ideal en la Idea del Bien, y sostendría que, debido a ello, nadie tendría motivos para quejarse, y que efectivamente la razón de sus quejas sería su falta de formación.

Debido a la educación del ciudadano, la *Kallípolis* totalmente buena, se convertiría en una comunidad totalitaria. Y aunque Platón haya reflexionado sobre una comunidad libre de conflicto, al final parece ser que sucedería precisamente la tiranía que quería evitar. A manera de conclusión he querido tratar los argumentos que considero más pertinentes de Popper, en contra de Platón. Pese a que su lectura puede ser un poco sesgada, debido al totalitarismo cuyas consecuencias padeció, los argumentos abordados en este último apartado del trabajo alertan sobre los peligros de lo absolutamente bueno y justo.

Consciente de eso, Popper optó por soluciones parciales para complicados problemas sociales. Francamente si se tiene la suficiente humildad intelectual como para tomarse en serio estos contrargumentos, debe admitirse que lo totalmente bueno termina por convertirse en lo totalmente opuesto, a falta de matices. Sin duda alguna Platón cancela la pluralidad social y sólo admite tres castas sociales; quizás Popper tenga razón y el filósofo rey acabe convirtiéndose en el tirano que Trasímaco defendió en su conversación con Sócrates. Sin embargo, es cierto, como lo sostiene este vocero de Platón, que de nada sirven las leyes y las instituciones si los ciudadanos no se reconocen en ellas.

Platón apuesta a la educación del ciudadano para conseguir ese reconocimiento y respeto, pero Popper sostiene que no es necesaria la formación sino sólo la participación de la ciudadanía en la vida política. Después de todo, es esto lo que hace abierta a una sociedad, y es también la razón de que él viera en la sociedad democrática ateniense, muy atacada por Platón, a la sociedad abierta de la Antigüedad.

En lo que a mi respecta estoy consciente de que responder la cuestión de si la educación del ciudadano es una necesidad política o más bien algo de lo que se puede prescindir, requeriría de una investigación mucho más profunda, que excedería las dimensiones del presente trabajo. Por ahora me contento con dejar abierta la pregunta, para retomarla de una manera más completa en un futuro.

No obstante, considero pertinente resaltar que, aún con todo lo problemática que pueda ser, la educación platónica, tal como está planteada en *República*, pretende inculcar la moderación en los ciudadanos, puesto que los bienes materiales necesarios para vivir bien son escasos. Es indudable que en la actualidad esto último es verdad, por lo tanto, quizá debamos aprender a vivir de la manera austera que Platón defendió. Sostengo que, además de esto, la tesis de la reciprocidad entre el ciudadano y la comunidad, que conduce al autor de *República* a plantear una psicopolítica, es decir, una reflexión normativa en la que se considera que la tarea de la política es procurar el bienestar del alma, (o el bienestar mental (para ponerlo en términos actuales) del ciudadano, constituye otro de sus aportes dignos de consideración. A este deben sumarse el bienestar material y las leyes justas, como el propósito y el fundamento de la sociedad respectivamente.

Considero que dichos aportes de Platón pueden fungir como parámetros para ayudarnos a determinar de qué modo estamos viviendo, y de qué modo pretendemos vivir, tanto individual como colectivamente, después de todo, como lo deja claro el mito de Er, los ciudadanos somos responsables por la forma de vida y de gobierno en las que vivimos, porque la comunidad y el ciudadano se constituyen mutuamente.

5. Bibliografía

- Annas, Julia. (2008). Plato's Ethics. In G. Fine (Ed.), *The Oxford Handbook of Plato* (pp. 73–85). Nueva York: Oxford University Press.
- Annas, Julia. (2017). Law in the Republic. In *Virtue and Law in Plato and Beyond* (pp. 9–72). Oxford: Oxford University Press.
- Arruzza, C. (2019). *A Wolf in the City, Tyranny and the Tyrant in Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Bustos, R. G. (2018). El mito de Er y la Libertad de la Elección. In Carmen Trueba Atienza, Sergio Pérez Cortés (Ed.), *Dignidad, Perspectivas y aportaciones de la filosofía moral y la filosofía política* (pp. 49–72). Ciudad de México: Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Collins, J. H. (2015). *Exhortations to philosophy The protreptics of Plato, Isocrates and Aristotle*. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Cristopher Shields. (2010a). Plato's Divided Soul. In M. L. McPherran (Ed.), *Plato's Republic: A Critical Guide* (pp. 147–170). Nueva York: Cambridge University Press.
- Cristopher Shields. (2010b). Plato's Republic: A Critical Guide. In M. L. McPherran (Ed.), *Plato's Republic: A Critical Guide* (pp. 147–170). Nueva York: Cambridge University Press.
- Dancy, R. M. (2004). *Plato's Introduction of Forms*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Dominic Scott. (2008). The Oxford Handbook of Plato. In G. Fine (Ed.), *The Oxford Handbook of Plato* (pp. 360–382). Nueva York: Oxford University Press.
- Farenga, V. (2014). Open and speak your mind Citizen agency, the likelihood of truth, and democratic knowledge in archaic and classical Greece. In V. Wohl (Ed.), *Probabilities, Hypotheticals, and Counterfactuals in Ancient Greek Thought* (pp. 84–100). Cambridge: Cambridge University Press.
- Farrar, C. (2007). Power to the People. In and R. W. W. Kurt A. Raaflaub, Josiah Ober

- (Ed.), *Origins of Democracy in Ancient Greece* (pp. 170–196). Los Angeles: University of California Press.
- Finley, M. I. (1985). *Democracy, Ancient and Modern*. Londres: The Hogart Press.
- Franklin, L. (2011). Particular and Universal: Hypothesis in Plato's Divided Line. *Apeiron*, 44(4), 335–358. <https://doi.org/10.1515/apeiron.2011.020>
- Gagarin Michael, P. W. (2007). *Early Greek Political Thought From Homer to the Sophists* (P. W. Gagarin Michael, ed.). <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Guthrie, W. K. C. (1969). *Historia de la Filosofía Griega III* (Joaquín R. Feo, ed.). Madrid: Gredos.
- Hendrik Lorenz. (2008). Plato on the Soul. In G. Fine (Ed.), *The Oxford Handbook of Plato* (pp. 243–266). Nueva York: Oxford University Press.
- Irani, T. (2017). Plato on the value of philosophy: The art of argument in the Gorgias and Phaedrus. In *Plato on the Value of Philosophy: The Art of Argument in the Gorgias and Phaedrus*. <https://doi.org/10.1017/9781316855621>
- Klosko, G. (2006). *The Development of Plato's Political Theory*. Nueva York: Oxford University Press.
- Lerner, Melvin J., S. C. (2012). Justice and Self-Interest, Two Fundamental Motives. In *Justice and Self-Interest, Two Fundamental Motives* (pp. 3–97).
- Platón. (1902). Platonis Opera Vol., IV. In I. Burnet (Ed.), *Platonis Opera Vol., IV*. Nueva York: Oxford University Press.
- Platón. (1903). Platonis Opera Vol., III. In I. Burnet (Ed.), *Platonis Opera Vol., III*. Nueva York: Oxford University Press.
- Platón. (1985a). Apología de Sócrates. In E. L. Í. Ruíz, J. Calonge (Ed.), *Dialogos I* (pp. 137–187). Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. (1985b). Critón. In E. L. Í. Ruíz, J. Calonge (Ed.), *Diálogos I* (pp. 187–213). Madrid: Editorial Gredos.

- Platón. (1987). Górgias. In J. L. C. J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri (Ed.), *Diálogos II, Górgias, Menexéno, Eutidemo, Menón, Crátilo* (pp. 23–145). Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. (1988b). Fedón. In E. L. I. C. García Gual, M. Martínez Hernández (Ed.), *Diálogos III* (pp. 7–143). Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. (1995). Crito. In Ioannes Burnet (Ed.), *Platonis Opera, vol I* (pp. 67–83). Nueva York: Oxford University Press.
- Platón. (1998). *República* (C. E. Lan, ed.). Madrid: Gredos.
- Popper, K. R. (1994). *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* (E. L. Rodríguez, ed.). Barcelona: Paidós.
- Popper, K. R. (2006). *La miseria del historicismo* (P. Schwartz, ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Rachana Kamtekar. (2008). Plato on Education and Art. In G. Fine (Ed.), *The Oxford Handbook of Plato* (pp. 336–357). Nueva York: Oxford University Press.
- Rachana Kamtekar. (2012). Speaking with the same voice as reason Personification in Plato's psychology. In C. B. Rachel Barney, Tad Brennan (Ed.), *Plato and the Divided Self* (pp. 77–173). Nueva York: Cambridge University Press.
- Reeve, C. D. C. (2006). Epistemology and Metaphysics. In *Philosopher Kings, The Argument of the Republic* (pp. 43–117). Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Santas, G. (2010). *Understanding Plato's Republic*. Nueva York: Blackwell Publishing.
- Sedley, D. (2016). An Introduction to Plato's Theory of Forms. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 78(July), 3–22. <https://doi.org/10.1017/S1358246116000333>
- Shields, C. (2006). Plato's Challenge: the Case against Justice in Republic II. In G. Santas (Ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic* (pp. 63–84). Oxford: Blackwell Publishing.
- Strabbing, J. T. (2017). Internalization and the Philosophers' Best Interest in Plato's

- Republic. *Apeiron*, 51(2), 147–170. <https://doi.org/10.1515/apeiron-2017-0022>
- Thomas, R. (2005). Writing, Law, and Written Law. In D. C. Gagarin, Michael (Ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (pp. 41–60). Nueva York: Cambridge University Press.
- Tucídides. (1990). Historia de la Guerra del Peloponeso, libros I-II. In *Biblioteca Clásica Gredos*; 179.
- Vasilio, I. (2012). From the Phaedo to the Republic Plato's tripartite soul and the possibility of non-philosophical virtue. In Charles Brittain Rachel Barney, Tad Brennan (Ed.), *Plato and the Divided Self* (pp. 9–32). Nueva York: Cambridge University Press.
- Wedgwood, R. (2018). The coherence of thrasymachus. In *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198815655.003.0002>
- Weinstein, J. I. (2018). *Plato's Threefold City and Soul*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Weiss, R. (2007). Wise Guys and Smart Alecks in Republic 1 and 2. In G.R.F Ferrari (Ed.), *Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 90–115). Nueva York: Cambridge University Press.
- Wilberding, J. (2012). Plato and the Divided Self. In Charles Brittain Rachel Barney, Tad Brennan (Ed.), *Plato and the Divided Self* (pp. 128–149). Nueva York: Cambridge University Press.
- Woolf, R. (2012). Plato and the Divided Self. In Charles Brittain Rachel Barney, Tad Brennan (Ed.), *Plato and the Divided Self* (pp. 150–173). Inglaterra.
- Yunis, H. (2005). The Rhetoric of Law in Fourth-Century Athens. In M. G. and D. Cohen (Ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (pp. 191–208). Nueva York: Cambridge University Press.
- Zena Hitz. (2010). Degenerate Regimes in Plato's Republic. In M. L. McPherran (Ed.), *Plato's Republic: A Critical Guide* (pp. 103–131). Nueva York: Cambridge University

Press.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00391

Matricula: 2183800859

PLATÓN, POLÍTICA ES
EDUCACIÓN.

Con base en la Legislación de la Universidad Autónoma Metropolitana, en la Ciudad de México se presentaron a las 11:00 horas del día 3 del mes de diciembre del año 2020 POR VÍA REMOTA ELECTRÓNICA, los suscritos miembros del jurado designado por la Comisión del Posgrado:

DR. JOSE FRANCISCO PIÑON GAYTAN
DR. JOERG ALEJANDRO TELLKAMP
DRA. MARIA DEL CARMEN TRUEBA ATIENZA



LUIS ARMANDO CHECA MORALES
ALUMNO

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretaría la última, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: LUIS ARMANDO CHECA MORALES

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

MTRA. ROSALÍA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. JUAN MANUEL HERRERA CABALLERO

PRESIDENTE

Francisco Piñon
DR. JOSE FRANCISCO PIÑON GAYTAN

VOCAL

DR. JOERG ALEJANDRO TELLKAMP

SECRETARIA

DRA. MARIA DEL CARMEN TRUEBA ATIENZA