
LO JUSTO POR NATURALEZA Y LA CONSTITUCIÓN DE LA *POLIS* EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO-POLÍTICO DE PLATÓN

Dr. José Ricardo Pierpauli*

El presente estudio se propone rehabilitar la fundamentación onto-teológica del *Justo natural* platónico y poner en evidencia su proyección en orden a, en primer lugar, la constitución de la *-politike episteme-* Ciencia Política, en segundo lugar, la constitución de la *polis*, y, en tercer lugar, la constitución del *-psykhe-* alma humana, desde donde nace la *polis* justa. La misión del verdadero filósofo-político es la de *ascender* hacia la contemplación del *Bien Supremo* y posteriormente, una vez lograda la purificación de su alma *-katharsis-*, iniciar el *descenso* hacia la *polis*, a fin de intentar la resolución del conflicto existente entre el Poder Político y la Filosofía. Finalmente el propósito será subrayar la originalísima reducción del mundo sensible a la clave suprasensible que ofrece el *mundo de las ideas* y del *Bien Supremo* en particular, no sin dejar de poner en evidencia la debilidad de la dialéctica platónica al mantener dicho *Bien Supremo* en el plano meramente intuitivo.

Palabras clave: Paideia, Justicia, politike episteme, polis.

THE JUST BY NATURE AND THE CONSTITUTION OF THE *POLIS* IN THE PHILOSOPHICO-POLITICAL THOUGHT OF PLATO

The present study purports to rehabilitate the onto-theological foundation of the Platonic *Natural Just*, and to make apparent its projection toward, firstly, the constitution of *-politike episteme-* Political Science; secondly, the constitution of the *polis*; and thirdly, the constitution of *-psykhe-* the human soul, from which the just *polis* is born. The mission of the true philosopher-politician is that of *ascending* toward the contemplation of the *Supreme Good* and then, once the purification *-katharsis-* of his soul has been achieved, initiating the *descent* toward the *polis*, in order to attempt the resolution of the existing conflict between Political Power and Philosophy. Finally, the purpose will be to underscore the supremely original reduction of the sensible world to the suprasensible key offered by the *world of ideas* and of the *Supreme Good* in particular, although not without evidencing the weakness of Platonic dialectics in maintaining said *Supreme Good* on a purely intuitive plane.

Keywords: Paideia, Justice, politike episteme, polis.

* Investigador independiente-CONICET, Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: joseriocardopierpauli@yahoo.com.ar

Introducción

EL LECTOR NO FILÓSOFO DE LA OBRA DE PLATÓN sabe, o cree saber, ante todo que Platón hacía girar su pensamiento en torno del mundo de las ideas, separado y aun lejos de la realidad contingente. De este modo, sus tesis filosófico-políticas *pertenecerían a un mundo irreal*. Las mismas serían parte, en rigor, de una utopía y, por tanto, merecerían apenas la atención que se le dispensa a una valiosa pieza de museo. A su vez, el lector filósofo, o quien considera haber alcanzado dicha condición, puede asumir dos actitudes. O bien lo ataca, fundamentalmente debido a la peligrosa proyección política que adquiere su metafísica¹, o bien lo defiende (L. Strauss), pues estima que la actitud política de Platón es, ante todo, genuinamente filosófica. Cree que dicha actitud no solo garantiza los derechos de la filosofía política frente al poder político dominante, sino también los de la filosofía como tal. En todo caso, las posiciones antagónicas ofrecidas, tan solo de modo muy esquemático, comparten una característica que refuerza una valoración positiva acerca de Platón. En efecto, todas ellas reconocen en la base de sus respectivas afirmaciones que Platón llevó a cabo, por primera vez en la historia de Occidente, el esfuerzo de examinar filosóficamente las cuestiones políticas. Precisamente dicho esfuerzo estuvo motivado y, paradójicamente, condicionado por la situación política de su tiempo. No se trata de un tipo de condicionamiento auto-impuesto como el de aquellos filósofos que piensan una filosofía política que mejor sirva de base de sustentación al poder político dominante, sino de un condicionamiento que proviene de causas externas, surgidas precisamente de la oposición al desarrollo del proyecto platónico por excelencia, a saber, *intentar fundar la ciudad ideal, ante todo, en el alma de los fundadores de tal ciudad*.

Bien se ha dicho² que la filosofía posterior a Platón puede entenderse como notas de pie de página de su obra. No obstante, el punto de vista actual de la filosofía es, si se lo

¹ Cfr. POPPER, Karl R., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. I: Der Zauber Platons*, Mohr, Tübingen, 1992, pp. 104 y ss. *Ibidem*, p. 105, Popper sostiene que, en vistas de los elementos esenciales de la filosofía política de Platón, la misma puede adjetivarse como un programa totalitario. “*Nicht zu Unrecht, glaube ich, kann man ein solches Programm totalitär nennen*”.

² Cfr. SZLEZÁK, Thomas Alexander, *Platone Politico*, (manuscrito inédito), Tübingen, 1992, p. 1.

comprende a partir de la perspectiva platónica, fundamental y últimamente político. Su modelo es tan epicureísta como hobbesiano³, pues el arsenal teórico de que se vale está orientado a *dominar* técnicamente el caso imprevisto. Se obtiene, de este modo, aquel modelo contrapuesto a la ciudad ideal delineada por Platón. La filosofía política, entendida unilateralmente como *poder* y, por ello, deudora de la actitud de Trasímaco, se inscribe, a su vez, en el marco de una filosofía de la naturaleza de base mecanicista (T. Hobbes) orientada a dominar el suceder mediante el cálculo matemático, a fin de, por un lado, aplacar el temor ante lo desconocido y, consecuentemente, la veneración de entidades extrañas tales como los dioses, y, por el otro lado, a modificar la naturaleza humana mediante el poder político (N. Maquiavelo), para tornarla tan gobernable como la naturaleza en general, no sin previamente despojarla del elemento divino que en ella y a través de ella es aun capaz de obrar lo humanamente incomprensible⁴. En orden a su finalidad, dicho punto de vista es semejante al de Platón, pero solo de modo muy general, pues difiere en un aspecto fundamental. Mientras que la filosofía actual se propone una finalidad última, radicalmente política, la fundada por Platón, en cambio, es solo primariamente política para tornarse, usando una terminología moderna, onto-teológica⁵. Vale decir, mientras que el examen de los ítems de la filosofía contemporánea ha orientado su interés, casi de modo excluyente, hacia la política, la filosofía de Platón, en cambio, comienza por los asuntos políticos, para alcanzar dos estadios. Ellos son, en primer lugar, la perfección del alma individual mediante el ejercicio de la virtud política, y, en segundo lugar, el estadio de última perfección que, enunciado en el Libro X de la *República*, le reserva Platón a aquellas almas que han sabido vivir filosóficamente conforme a la luz del Bien más alto. *Vivir bien* significa, como también lo será para las tradiciones estoica y escolástica posteriores, *secundum naturam vivere*, pero vivir según la naturaleza significó antes, en Platón, vivir según el paradigma de las ideas nacidas del Bien Supremo. Así pues, si somos fieles seguidores del camino del pensamiento de Platón, nos veremos obligados a estudiar, en primer lugar, el todo, a fin de comprender mejor sus partes. Dicho de otro modo, debemos primeramente hacernos cargo de los lineamientos fundamentales de su filosofía general, a fin de comprender acabadamente su filosofía política. El Bien Supremo es la casa del Ser y de la justicia política, el más grande de los bienes —*magistra agatha*— en particular.

³ Cfr. STRAUSS, Leo, *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, Metzler, Stuttgart, 1996, pp. 70-72.

⁴ Sócrates prefiere la vida filosófica antes que la vida mediocre. Por eso acepta lo que otros rechazarían, a saber, la muerte en causa injusta. Los auténticos filósofos preferirán, pues, el modelo socrático así como los mártires prefieren la imitación de Cristo en la Cruz, antes que una vida placentera. El elemento divino es, en punto a la doctrina platónico-aristotélica, la posesión y el uso de la inteligencia, mas desde el punto de vista del cristianismo, lo son tanto la proyección de la luz divina en la inteligencia humana en el acto de la Creación, como el gobierno de lo contingente mediante la Providencia Divina.

⁵ Cfr. RUDOLPH, Enno, "Einführung", en *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996, pp. 1-2, p. 1. En sentido contrario, vale decir, subrayando la orientación última en vistas de la *praxis*, se expresa Mittelstrass, a propósito de su examen de la dialéctica de Platón. Cfr. MITTELSTRASS, Jürgen, "Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen", en HÖFFE, Otfried, (ED.), *Platon. Politeia*, Akademie Verlag, Berlin, 1977, pp. 229-250, pp. 230 y 248.

Sin embargo, no se trata de una opción unilateralmente metodológica, sino vital. Examinar la idea dominante de Justicia desde el punto de vista de la filosofía de Platón, implica asumir el riesgo de la intolerancia por parte de quienes defienden una concepción convencionalista y utilitarista como la postulada por Trasímaco y sus seguidores, *los políticos de profesión*. La intempestiva irrupción de este último en el diálogo acerca de la Justicia, su mirada salvaje y los tratos descorteses dirigidos contra su interlocutor, Sócrates, muestran que el tratamiento genuinamente filosófico de los asuntos políticos puede estar prohibido, si ello fuera posible⁶. Trasímaco se presenta como enemigo de Sócrates, pero ante Sócrates, y en virtud de la lógica de su pensamiento, Trasímaco no es digno sino de compasión⁷. El propósito del Sócrates platónico es triple. En primer lugar, se auto-impone la misión de *descender* a la *polis* para hablar de cuestiones políticas, aun a pesar de la enemistad preexistente entre filosofía y poder. En segundo lugar, y dado que su opción vital es en favor de la filosofía, se propone dejar en claro los derechos de esta. Por último, respecto de Trasímaco, quien en rigor representa el modelo de la Justicia puramente humana, Sócrates se propone tornarla aun más humana, vale decir, auténticamente humana o bien conforme a la naturaleza humana. El propósito de Sócrates no es reducir a su interlocutor al absurdo, aun cuando de hecho lo hubiera conseguido, sino enseñarle, en la mejor hipótesis, *qué cosa es en verdad la Justicia*, y en el caso de una hipótesis minimalista, a ser menos injusto. Sea que el primer libro de la *República* pertenezca a una etapa anterior a los restantes nueve o no, importa señalar que su estratégica ubicación en el punto de partida de la constitución de la mejor ciudad posible, no podía ser más acertada.

Propósito del presente estudio⁸ será pues reconstruir el concepto de Justicia en el pensamiento filosófico-político de Platón, verificando posteriormente si dicho concepto puede operar como clave resolutoria del conflicto entre poder y filosofía, a los fines de la constitución de la *polis ideal*. Ante todo, se ofrecerá una reconstrucción breve del marco de referencia de dicho concepto, demostrando que la sabiduría auténtica acerca de la *Justicia por*

⁶ “Y no obstante, aun será preciso poner una ley que se añada a todo lo anterior, si se descubre que alguien estudia el arte del timonel y la náutica, o la higiene y la verdad sobre la influencia de los vientos, el calor y el frío, contra las leyes escritas, o que sutaliza como sea tales cuestiones; en primer lugar, a ese hombre no se le llamará persona impuesta en medicina o náutica, sino charlatán de vanidades, especie de sofista parlanchín... y si se decide que contra las leyes y los preceptos intenta convencer a jóvenes o viejos, se le castigará con las últimas penas”. El Extranjero habla en forma claramente irónica, para mostrar el estado caótico en que se organizaría la *polis*, toda vez que la mayoría ignorante pudiera juzgar acerca de lo que desconoce. El texto pone de manifiesto el problema que está en la base de la filosofía política de Platón, a saber, el conflicto entre filosofía y poder. Cfr. PLATÓN, *Politikos*, 299 b. Se ha tenido en cuenta para el presente estudio PLATÓN, *Politikos*, (texto crítico establecido por Staudacher, Peter y traducción al alemán de Schleiermacher, Friedrich, en adelante *Politikos*), en *Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990.

⁷ PLATÓN, *Politeia*, 587 b, en *Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990. Para el presente estudio se ha tenido en cuenta PLATÓN, *Politeia* (texto crítico editado por Chambry, Émile y traducción al alemán de Schleiermacher, Friedrich, en adelante *Politeia*), en *Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971.

⁸ A los fines del presente examen, se tendrá especialmente en cuenta la articulación lógica del concepto de Justicia en el marco de la obra de madurez más importante de Platón, *La República—Politeia*. Un estudio posterior estará dedicado a poner de relieve la evolución del pensamiento de Platón en obras posteriores, especialmente en su vejez.

naturaleza constituye el punto de partida para la constitución de aquel saber que llamamos *politike episteme* –ciencia política–. Posteriormente, se pondrá en evidencia que las mutaciones operadas en la *polis* son, ante todo, mutaciones respecto del concepto de Justicia. Luego, la atención estará dirigida a la relación recíproca que media entre el *polites* y la *polis*, poniendo de manifiesto que dicha reciprocidad puede también comprobarse entre los conceptos de *ethos* y *paideia*. La idea central es aquí que las mutaciones de la Justicia, operadas en el marco más amplio de la *polis*, son debidas a la permanencia o transformación del ideal de Justicia en el alma individual. Por su parte, la constitución de un *ethos* determinado, en cuyo interior se sitúa la idea de Justicia, sirve de paradigma para la buena constitución del todo –la *polis*– y de sus partes –los ciudadanos–. Un párrafo dedicado a recoger los resultados alcanzados permitirá comprobar en qué medida es posible alcanzar la armónica convivencia entre filosofía y poder. El propósito es, en última instancia, demostrar *la inutilidad de la filosofía para la vida política* o, lo que sería su equivalente, subrayar la plena vigencia del pensamiento filosófico-político de Platón. La tesis central podría enunciarse del modo siguiente: Ni la *politike episteme*⁹ platónica, ni su ciudad ideal, son partes de un proyecto irrealizable¹⁰, sino políticamente posible y aun acuciante. Desde el punto de vista hermenéutico, si bien Platón habla para pocos y para muchos al mismo tiempo, si bien afirma preguntando, trata, sin embargo, el gran tema de la Justicia desde aquella perspectiva que muchos de sus detractores ocultan o dan por presupuesta y/o aceptada sin discusión. En efecto, el examen filosófico de la Justicia presupone, en Platón, el examen del mismo concepto desde las perspectivas religiosa y teológica. Esa y no otra es la fundamentación ofrecida por Platón a la Justicia por naturaleza que, en última instancia, constituye el alma de la *polis*.

1. El marco de referencia filosófico del concepto de Justicia y su proyección en orden a la constitución de la *politike episteme*

La contemplación de lo Justo por naturaleza (o bien, la idea de Justicia nacida del Bien) constituye el presupuesto básico para la constitución posterior de aquel saber necesario para los fundadores de la ciudad ideal, esto es, la *politike episteme*¹¹. A su vez, tanto la actitud contemplativa, como la idea de Justicia en sí, son el resultado de la puesta en acto de un hábito nacido en el alma como fruto de la buena *paideia*. W. Jaeger ha subrayado la importancia capital del concepto de *Paideia* en la *República* de Platón. No obstante, una y otra lectura de los libros que componen la obra central del filósofo, permiten postular un punto de vista parcialmente diferente. En efecto, sin perjuicio del lugar central que ocupa

⁹ SZLEZÁK, *op. cit.*, pp. 5-6: “Die Wissenschaft der politik (*politike episteme*) ist also für Platon nur dann wirklich Wissenschaft, wenn sie über den Bereich des Politischen hinausgeht und die Bruecke zur intelligible Welt, letztlich zum Princip des Guten selbst, herstellen kann”.

¹⁰ *Politeia*, 471 d-e: “...no legislamos en forma irrealizable ni quimérica, puesto que la ley que instituímos está de acuerdo con la naturaleza...” Cfr. SZLEZÁK, Thomas Alexander, “Das Höhlengleichnis (Buch VII 514 a-521 b und 539 d-541 b)”, en HÖFFE, Otfried (ED.), *Platon. Politeia*, Akademie Verlag, Berlin, 1997, pp. 205-228, p. 228.

¹¹ Cfr. PRAECHTER, Karl, *Die Philosophie des Altertums*, Mittler und Sohn, Berlin, 1926, pp. 338-339.

la *Paideia* en la formación de la *Polis*, que es, ante todo, formación del alma del *polites*, conviene destacar que tanto la *Paideia*, como sus ámbitos de desarrollo —la belleza, la verdad y el bien— y su objeto propio, el alma humana, se encuadran, ante todo, en el interior del concepto de Justicia. La Justicia que Platón discute en el primer Libro de la *República* y en el nivel de máxima generalización, no es un concepto meramente político, ni jurídico. Es justo aquello que se armoniza con las exigencias emergentes de la natural constitución de cada cosa, incluida, claro, la persona humana.

La Justicia platónica adquiere, de este modo, al menos dos dimensiones. Una de carácter originario o bien estático y otra, derivada o bien dinámica. La primera es aquella en virtud de la cual cada cosa *es lo que es*. Aludo aquí al nivel metafísico de su fundamentación¹². La segunda, en cambio, es aquella en virtud de la cual cada cosa *se orienta hacia fines*, partiendo de las exigencias de la naturaleza que le es propia. Se alude aquí a los niveles de fundamentación moral y político de la Justicia. En todos los casos la Justicia y la Naturaleza están íntimamente unidas y se comportan como conceptos recíprocamente referenciales, pues lo que es natural, es justo y lo que es justo es natural. Ahora bien, dado que la naturaleza armónica del alma humana solo puede conocerse a la luz del Bien, que es la fuente generadora de todas las cosas¹³ y desde la cual dimana la posibilidad del alma para conocer el resplandor de la verdad en cada cosa que es objeto de conocimiento¹⁴, el conocimiento de la naturaleza armónica de cada cosa, presupone el conocimiento del Bien. Luego, el conocimiento de la naturaleza nos entrega subsidiariamente el conocimiento de la Justicia que se expresa en el nivel constitutivo de cada cosa, o, aquello que hemos llamado aquí, la Justicia en su dimensión originaria o bien estática¹⁵. Conocer al hombre en su esencia o idea, equivale a conocer su realidad auténtica, o bien, su naturaleza verdadera. Pero conocer al hombre en esta dimensión, es conocer su justa constitución y, por tanto, las coordenadas emergentes en las que su obrar debe luego inscribirse¹⁶, a fin de completar el bien de la naturaleza humana.

Por los motivos expuestos, vale decir, la exigencia del conocimiento de la naturaleza y de sus operaciones, Platón afirma que la condición esencial de la auténtica sabiduría es el conocimiento que proporciona la filosofía. Que el gobernante deba ser sabio (filósofo), implica ante todo, que debe poseer las cualidades características del sabio: "...y llamaremos prudente a aquella pequeña porción que manda... da preceptos, ya que... tiene entonces en

¹² Cfr. NESCHKE-HENTSCHE, Ada, "Politischer Platonismus und die Theorie des Naturrechts", en RUDOPH, Enno (ED.), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996, pp. 55-73, p. 61.

¹³ Cfr. *Politeia*, 508 e y 517 c.

¹⁴ Cfr. *Politeia*, 508 d.

¹⁵ Cfr. REALE, Giovanni, "Platons protologische Begründung des Kosmos", en RUDOPH, Enno (ED.), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996, pp. 3-25, p. 7.

¹⁶ Cfr. *Politeia*, 473 e y 474 a.

sí la ciencia de lo concerniente para cada cual y la comunidad entera...¹⁷. La Justicia originaria es, a la vez, condición de la armonía y belleza del alma y consecuencia de dicho estado de la misma. La contemplación de la Justicia originaria es el presupuesto fundamental para el recto gobierno de sí mismo y del resto de la comunidad. Es condición, pues, según Platón, la Justicia, que es una cierta virtud, se define como "...la salud, belleza y bienestar del alma; y el vicio... enfermedad, fealdad y flaqueza de la misma..."¹⁸. En consecuencia, pues, si la Justicia se define también como el *dar a cada uno lo que le es propio, según la naturaleza de las cosas*, luego la aptitud necesaria para su ejercicio proviene de la previa posesión de la auténtica sabiduría. Desde el punto de vista de la fundamentación moral y política de la Justicia, el prudente es, ante todo, justo para sí y para los que están sometidos a su gobierno. Su condición de tal deriva de la posesión de la filosofía, cuyo objeto primordial es, por su parte, el Bien. La sabiduría en su acepción más amplia, vale decir, como verdadero conocimiento de todas las cosas según la perspectiva del Bien, contiene aquel tipo especial de sabiduría que llamamos política (*politike episteme*) Resumidamente: el saber acerca de la nota esencial del Ser, que es el Bien¹⁹, le permite al hombre, en su condición política, la razonable corrección del obrar moral y político, según las exigencias de aquel Bien.

En virtud de lo dicho hasta aquí, la *politike episteme* puede identificarse con la Prudencia, pues, según Platón, "... (la prudencia) es un modo de ciencia, pues por esta es por la que se acierta y no por la ignorancia"²⁰. El objeto de esta sabiduría específica, llamada *prudencia política*, es cuádruple. En primer lugar, el prudente debe ser al mismo tiempo filósofo, vale decir, debe conocer el lugar que, en la esfera del Bien, ocupa la Justicia en su máxima generalización. Ello surge lógicamente de la conocida advertencia platónica en el sentido de que el gobernante debe ser filósofo²¹. En segundo lugar, objeto de la prudencia o sabiduría política, lo es también el conocimiento del alma humana, hacia cuya perfección se ordena la sabiduría política. En tercer lugar, el conocimiento del Bien y el conocimiento del alma humana, le permiten al hombre prudente conocer las formas propias de gobierno del alma humana en su interrelación con los otros hombres. Aludo aquí al conocimiento de las formas naturales de gobierno de la *polis* y también a sus formas defectuosas. En cuarto lugar, si la intención política de Platón es innegable²², también lo es la fundamentación religiosa y teológica de la sabiduría política. En efecto, si el conocimiento de la naturaleza del alma humana es primordial, también lo será el reconocimiento de la inmortalidad del alma. Ahora bien, si el alma es inmortal, se comprenderá claramente el motivo por el cual Platón cierra su exposición de la ciudad ideal con una reflexión acerca del lugar y los premios que le están reservados a las almas que obraron aquí en la *polis* de conformidad con la Justi-

¹⁷ Cfr. *Politeia*, 442 c.

¹⁸ Cfr. *Politeia*, 444 e.

¹⁹ Cfr. *Politeia*, 509 b. Cfr. REALE, *op. cit.*, p. 9.

²⁰ *Politeia*, 428 b.

²¹ Cfr. *Politeia*, 473 d-e.

²² Cfr. FRIEDLÄNDER, Paul, *Platone*, Bompiani, Milano, 2004, pp. 15 y ss.

cia²³. De este modo, la cuádruple determinación del objeto de la *politike episteme* explica, de modo sistemático, el orden y la temática de cada uno de los diez libros de la República.

Examinaré a continuación un caso en el que se puede comprobar que, primeramente, el saber acerca de la Justicia es primordial, a los efectos de constituir la ciudad ideal, y, en segundo lugar, que las ideas equivalentes²⁴ de ciencia política y de prudencia política resultan solidarias y, en cierta medida, subordinadas respecto de la idea de Justicia por naturaleza. Platón discurre con Trasímaco acerca de la Justicia, pero lo hace contraponiendo a una concepción fáctica de lo Justo, como la defendida por su interlocutor, la idea de Justicia por naturaleza. Dicha Justicia tiene también un alma que es la equidad. Se debe, pues, dar a cada uno lo que es suyo, atendiendo a las exigencias de la realidad. A su vez, lo real o ideal no es otra cosa que lo natural de cada cosa en su sentido más radical. Por su parte, Trasímaco defiende un aspecto no excluyente de la Justicia, vale decir, la Justicia que se identifica con el Poder. La Justicia es fuente del poder, mas no se identifica solo con el poder. Lo importante aquí es rehabilitar el lugar que ocupa la *politike episteme*, a los fines del diálogo con Trasímaco. El interlocutor de Platón no es una persona particular que desaparece virtualmente en el relato de los nueve libros restantes de la *República*. Trasímaco representa el ideal de Justicia que, en parte, se identifica con la concepción epicureísta de la naturaleza y, en parte, sirve como paradigma de la Justicia en su concepción moderna, inaugurada tanto por Maquiavelo como por Hobbes. En una palabra, Trasímaco representa el peligro más acuciante para la filosofía en general.

Si la filosofía no asegura su lugar ante el ataque del poder, entendido sin otra referencia que la utilidad individual del más fuerte, entonces pierde sentido el discurso acerca de la recta constitución de la *polis*. Aun cuando, al parecer, se trata de la defensa de la filosofía política y no de la filosofía en su totalidad, Platón está persuadido de que el recurso estratégico más eficaz lo constituye el ejercicio de las cualidades del hombre sensato o prudente, según aquí fue definido. La reflexión filosófica acerca de la Justicia y de la Injusticia le permite comprender a Platón dos cosas. La primera, que la Injusticia encarnada en la *polis* es la mayor enemiga de la filosofía. La segunda, que el alma injusta es una alma enferma y, por tanto, digna de compasión²⁵ y de corrección²⁶. Por ello, Platón no se propone la

²³ Cfr. *Politeia*, 592 b.

²⁴ Mientras que, en virtud de la exigencia de la sabiduría como condición para el buen gobierno, Platón postula la coincidencia entre *politike episteme* y *prhonesis*, por su parte, para Aristóteles, la *politike episteme* es una virtud *dianoética* –ciencia–, por tanto orientada hacia lo universal, que, mediante la *phronesis*, virtud práctica orientada al singular, permite ejercer el recto gobierno de la *polis*. Cfr. BERTI, Enrico, “Phronesis et Science Politique”, en *Nuovi studi aristotelici. III-Filosofia pratica*, Morcelliana, Brescia, 2008, pp. 39-59, pp. 39 y ss.

²⁵ Cfr. *Politeia*, 518 b y PLATÓN, *Nomoi*, 731 d. Para la consulta y citación de *Nomoi* se ha tenido en cuenta PLATÓN, *Nomon* (edición de Des Places, Édouard y Shöpsdau, Klaus, en adelante *Nomoi*), en *Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.

²⁶ He aquí el punto en la argumentación platónica en el que se inserta el problema de la justificación de la *pena*. La *pena* es tanto una medicina como la posibilidad de la liberación del alma enferma por la injusticia. “A mi parecer, Polos, quien comete injusticia y es injusto es absolutamente miserable, pero es aun más desdichado cuando no expía sus faltas y no sufre la pena de la culpa, y menos miserable y desdichado si expía la falta y sufre la pena

reducción al absurdo de su interlocutor, sino su conversión, en orden a una vida mejor. Resumidamente, si la idea de Justicia se debe subordinar a la del Bien más alto, y esta, por su parte, es condición para la constitución de la verdadera sabiduría, en nuestro caso, sabiduría política. Luego, la posesión y el ejercicio de la *politike episteme*, entendida como prudencia política. Luego, es una virtud política derivada del conocimiento de la Justicia. La ciencia política de Platón tiene también una fundamentación metafísica, pues la doble actitud de Platón, confrontativa y pedagógica, se apoya en el deseo de restablecer aquello *bueno* que, sin duda, se encuentra también en el alma del tirano.

La ofuscación de Trasímaco, el interlocutor de Platón, no constituye el único obstáculo que el hombre políticamente sabio debe sortear. También debe confrontarse con la propia perplejidad de quien se propone la sabiduría como modo de vida. Dicha perplejidad puede tener lugar en dos momentos cruciales. Ellos son, en primer lugar, cuando el aspirante a sabio ha comprendido que debe iniciar el *ascenso* desde la mera opinión, en busca de la verdadera ciencia del Bien. El tránsito de la oscuridad a la luz, produce confusión. Un tipo de confusión que es el prelude de la auténtica tranquilidad del alma, en el acostumbramiento al trato con las cosas más altas. Los ojos del alma parecen apagarse frente a la evidencia del Bien más alto, así como los ojos del cuerpo se oscurecen frente a la luz verdadera²⁷. Ahora, dado que el Bien constituye la fuente dimanante de las cosas buenas, y entre ellas está, sin duda, la Justicia, el sabio debe *descender* con la esperanza de resolver el conflicto con los seguidores de Trasímaco, o, dicho de otro modo, el conflicto irresuelto entre filosofía y poder²⁸. También el *descenso* produce confusión. Dicha confusión adviene de un movimiento interno que tiene lugar en el alma del hombre políticamente sabio: "... ¿crees que haya que extrañarse de que, al pasar un hombre de la contemplación divina a las miserias humanas, se muestre torpe y sumamente ridículo, viendo todavía mal y no hallándose aún suficientemente acostumbrado a las tinieblas que lo rodean, se ve obligado a discurrir... acerca de las sombras de lo justo?"²⁹.

El filósofo político, el cultor de la *politike episteme*, no quiere, mas debe emprender³⁰ el regreso a la *polis*: "...no te extrañes de que los que han llegado a este punto, no quieran ocuparse en asuntos humanos, antes bien, sus almas tienden siempre a permanecer en las

impuesta por los dioses y por los hombres"; PLATÓN, *Gorgias*, 472 e. Para la lectura del *Gorgias* se ha tenido en cuenta el texto griego de PLATÓN, *Gorgias* (Croiset, Albert *et al.*), en *Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973.

²⁷ Cfr. *Politeia*, 514 a y ss.

²⁸ STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And other studies*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1988, p. 32: "If the philosopher is to go give political guidance, he must return to the cave: from the light of the sun to the world of shadows; his perception must be limited; his mind must undergo an obfuscation".

²⁹ *Politeia*, 518 a.

³⁰ *Politeia*, 519 d: "...es pues labor nuestra... labor de los fundadores de la ciudad, la de obligar a las mejores naturalezas a que lleguen al conocimiento del cual decíamos antes que era el más excelso, y vean el bien y verifiquen la ascensión aquella; y una vez que, después de haber visto, hayan gozado de una visión suficiente, no permitirles lo que ahora se les permite... que se queden allí y no accedan a bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni participen en sus trabajos...".

alturas, y es natural, creo yo, que así ocurra...³¹. La perplejidad o confusión proviene de un segundo movimiento, esta vez externo, que se identifica con la hostilidad de aquellos que nunca han experimentado la belleza y la armonía del trato con las cosas elevadas. Estos, por su parte, suelen adoptar dos actitudes: la mera incredulidad o, como en el caso de Trasímaco, la hostilidad que acabó antes con la vida de Sócrates y aun de la filosofía. Siguiendo el modelo socrático, políticamente sabio sería aquel que, ante todo, se decide por el *descenso al fondo de la caverna* o bien a la *polis* y, en segundo lugar, es capaz de lograr, mediante la persuasión, que su interlocutor se torne menos injusto, o bien que, como en el caso de Trasímaco, acabe reconociendo tácitamente que la opción por el poder desnudo no se identifica, ni con la Justicia verdadera, ni con el Bien. El cultivo de la ciencia política verdadera constituye para Platón el recurso que abre la esperanza en vistas de la ciudad justa por naturaleza. Su concepción acerca de la sabiduría política nos permite desvirtuar todo fatalismo en la filosofía política de Platón³².

Así entendida la sabiduría acerca de las cosas políticas –vale decir, la *politike episteme*– y su dinámica propia, una conexión entre los grandes temas de la *República* y los de las *Leyes* no resultaría problemática. En efecto, en las *Leyes* Platón comienza preguntándose si no sería un Dios el autor de nuestras leyes más generales³³, o bien, si no deberíamos tener como referencia la Justicia divina en nuestra tarea legislativa de las cosas humanas. En correspondencia con esta línea argumentativa, Platón postula que las leyes más importantes de la ciudad, aquellas que, siendo prioritarias, merecen las penas más graves cuando son vulneradas, son aquellas referidas a los dioses³⁴ y a nuestros progenitores. Incluso la articulación de cada uno de los libros de las *Leyes* hace referencia a la constitución del alma humana y la idea de la Injusticia como enfermedad de la misma. De hecho, previamente a la exposición de las prescripciones normativas, Platón introduce un prefacio a cada libro de las *Leyes* cuyos respectivos contenidos pertenecen temáticamente al ámbito de la sabiduría política. Intenta así persuadir al tiempo que enseñar, de modo, no solo que la ley sea aceptada pacíficamente, sino, lo que es aún más importante, que el alma retorne a su estado de Justicia originario, en virtud del cual podría obrar justamente, aun cuando la ley no existiera.

El verdadero filósofo, o bien el hombre políticamente sabio, sabe acerca de las cosas políticas. Sus juicios valorativos no se sustentan en la mera opinión, que es producto de la comprensión parcial de la Justicia, sin otra perspectiva que la de su mezcla con las cosas de aquí abajo o bien de las que, al modo de sombras, se suceden en el fondo de la caverna. El conflicto siempre latente entre filosofía y poder se torna crucial cuando el filósofo político intenta reemplazar las opiniones vulgares acerca de las cosas políticas por conocimientos

³¹ *Politeia*, 517 c-d.

³² Cfr. FREDE, Dorothea, “Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen (Buch VIII 543 a-IX 576 b)”, en HÖFFE, Otfried (ED.), *Platon. Politeia*, Akademie Verlag, Berlin, 1977, pp. 251-270, p. 254.

³³ Cfr. *Nomoi*, 624 a.

³⁴ Cfr. *Politeia*, 380 c.

verdaderos. Tropieza allí con los llamados políticos de profesión³⁵. Quienes en el fondo de la caverna o en la ciudad donde la filosofía está prohibida, perciben muchas cosas justas, pero no la Justicia en sí y, en esa situación no encuentran a otro que los conduzca en el ascenso hacia la Justicia ideal, solo pueden opinar acerca de cuestiones políticas *—filodoxos—* mas no saber al modo filosófico³⁶. La función correctiva y educadora de la ciencia política platónica constituye así un recurso valioso, a los fines de reducir la multiplicidad espiritual de la *polis*, derivada de la multiplicidad de opiniones acerca de la Justicia, hacia la unidad espiritual que deriva de la comprensión de la idea de Justicia, generada por el Bien más alto. Dichas funciones correctiva y educativa del buen ciudadano dependen, con todo, de las posibilidades de la filosofía en la *polis*, o bien, de la resolución, favorable para la filosofía, del conflicto entre esta y el poder político. Por tal motivo, la filosofía de Platón es primariamente política, vale decir, filosofía política. Se trata de una prioridad en el orden de la inmediatez, pues desde un punto de vista más amplio, la filosofía política es, ante todo, teología y metafísica del Bien Supremo.

2. Lo Justo por naturaleza y la constitución de la *polis*

Prudente es aquel que, siendo verdaderamente sabio, vale decir, filósofo, está en condiciones de discernir la línea recta, que, partiendo desde el alma humana individual, se une con el alma de la *polis*. De este modo, la conclusión de lo dicho precedentemente, constituye el punto de partida de esta parte del presente estudio, pudiendo expresarse del modo siguiente: Las mutaciones que tienen lugar en el alma humana son el prelude de aquellas otras que, teniendo lugar en la vida de la *polis*, llamamos actualmente *formas de gobierno*. La ciencia política hasta aquí reconstruida, es equivalente en Platón a *phronesis* y constituye el saber por excelencia requerido para el buen gobierno y para el buen gobernante³⁷. En virtud de su caracterización de la *politike episteme*, Platón está lejos de postularse a favor de los cambios violentos de regímenes políticos. Podría decirse que su actitud frente a Trasímaco es paradigmática respecto de la actitud del filósofo frente al gobierno injusto. Según Platón, así como la constitución y el gobierno del alma humana son el prelude de las formas de gobierno, una determinada forma de gobierno es como el útero en cuyo interior puede incoarse otra sucesiva. La orientación de esta segunda hacia la Justicia o la Injusticia no depende tan solo de condiciones externas, sino de las naturales disposiciones internas de la naturaleza humana. De allí que la *Paideia* encuentre su lugar justificado en la *polis* y de allí también la orientación político-finalista de sus contenidos. Tal vez podrían sistematizarse los cuatro ámbitos de la *politike episteme*, mediante la siguiente determinación: La prudencia política de Platón es la *virtud media*, por un lado sabiduría de las cosas divinas y por el otro de las cosas humanas, que posibilita el sensible acortamiento de la distancia que media entre el Cielo y la Tierra, entre el Bien Supremo y el Bien Político y, por último,

³⁵ Cfr. *Politeia*, 473 e-474 a.

³⁶ Cfr. *Politeia*, 479 e-480 a.

³⁷ Cfr. *Politikos*, 293 e.

entre la Justicia según la naturaleza y la justicia política. En esa medida la *politike episteme* opera como constitutiva de la *polis*.

Debe retomarse aquí el tercero de los cuatro ámbitos asignados al objeto de la prudencia política o ciencia política. Vale decir, “el conocimiento del Bien y el conocimiento del alma humana le permiten al hombre prudente conocer las formas propias de gobierno del alma humana en su interrelación con los otros hombres”³⁸. Dos postulados se derivan de la idea precedente. El primero de ellos: *Las mutaciones de los regímenes políticos no son otra cosa que mutaciones de su naturaleza*. A su vez, si Naturaleza y Justicia son dos conceptos que se implican recíprocamente, luego, *las mutaciones de los regímenes políticos pueden entenderse como variaciones cualitativas de la Justicia*. Si hasta aquí se ha esbozado el marco general de la prudencia política, entendida como *politike episteme*, en vistas de la constitución de la *polis*, corresponde ahora examinar el rol de lo justo por naturaleza en dos niveles diferentes pero íntimamente vinculados, a saber, en el nivel de la naturaleza y constitución del alma humana y en el nivel de la naturaleza y constitución de la *polis*. Mientras que interesaba hasta aquí el contenido general y el objeto cuádruple de la ciencia política, nos interesa ahora examinar la recta constitución de la *polis*. El concepto de ciencia política atiende a la constitución y perfección del alma humana y en especial, del alma de su clase gobernante. Desde nuestro nuevo punto de vista, en cambio, el concepto de *Justo por naturaleza* se ordena a la perfección de aquella alma amplificadora que vivifica la *polis*. Una fiel reconstrucción del pensamiento filosófico de Platón nos obliga a retomar el camino de dicho pensamiento. En efecto, la comprensión del alma de la *polis* es a la vez explicativa del alma humana. El todo es explicativo y condición del conocimiento de la parte. Se ha señalado que de la resolución del conflicto entre filosofía y poder, dependían las posibilidades de constitución de la *polis* justa. Si el concepto dominante de Justicia es aquel que se identifica unilateralmente con el poder, entonces el cultivo de la filosofía resultará prohibido. Ahora bien, en esta hipótesis, aparecerá igualmente comprometida la posibilidad del cultivo y el ejercicio de la virtud política que es la finalidad última de la *paideia*. Dicho en otros términos, la constitución de la *polis* es la fuente y al mismo tiempo el lugar en el que se cristaliza el *ethos* del ciudadano³⁹.

Platón ha enunciado cinco formas de gobierno⁴⁰ según el criterio de un desarrollo sucesivo que, antes que a una clasificación sistemática, atiende a una progresión degenerativa, debida a una sutil descompensación de las partes constitutivas del alma. Ellas son la Aristocracia, la Timocracia, la Oligarquía, la Democracia y finalmente, la Tiranía. La posterior clasificación propuesta por Aristóteles en Monarquía, Aristocracia y República,

³⁸ *Politeia*, 544 e: “...si en las ciudades son cinco (las formas de gobierno) también serán cinco los modos en que están dispuestas las almas individuales...”.

³⁹ *Politeia*, 424 a-b: “...una vez que la *polis* toma impulso favorable, va creciendo a manera de un círculo porque manteniéndose la buena educación y crianza, produce buenas índoles, y estos, a su vez, imbuidos de tal educación, se hacen... mejores que los que los han precedido”.

⁴⁰ Cfr. *Politeia*, 473 e-474 a.

está apoyada sobre esa misma concepción dinámica. Quiere decirse con ello, que el tránsito desde una forma de gobierno a otra sucesiva, no se produce por vía consensual, sino en virtud de una cierta transformación interior y paulatina de los elementos que caracterizan a los hombres que se integran en la vida comunitaria. Las transformaciones de las formas de gobierno resultan pues, tan naturales que se producen antes en el interior del alma de las mayorías o de las minorías predominantes. Así pues, el problema de las formas de gobierno en Platón, no es un asunto sólo de la política, ni menos aún del nuevo *derecho político*, sino que es, ante todo, el gran tema de la psicología racional y de la moralidad política.

Platón nos ofrece en las *Leyes* una reducción progresiva mediante la cual acaba demostrando que el estado de guerra entre una ciudad y la otra se refleja, en última instancia, en el estado de guerra de una parte del alma individual respecto de las restantes⁴¹. En la *República* se describe el alma amplificada de la *polis*, a fin de mostrar su analogía respecto del alma individual, más pequeña. Ahora bien, la Justicia se expresa en la naturaleza armónicamente constituida, vale decir, para el caso del hombre, cuando la parte racional gobierna las potencias inferiores del alma. Análogamente, Platón llama sabio al hombre en virtud del alma (con sus tres facultades) que gobierna, poseyendo la ciencia que lo beneficia a él y a toda la comunidad de las tres. Así pues, en lo referido a la elección del buen gobierno, Platón considera dos criterios fundamentales: el primero de ellos en orden al dominio de las pasiones y el segundo en orden a recoger, una vez más, las consecuencias de su metafísica de lo uno y de lo múltiple. Respecto del primer criterio, Platón considera que los ancianos, los mejores de entre ellos, deben mandar y los jóvenes deben obedecer. Es importante recordar que en ocasión de discutir el gran tema de la Justicia en el Libro I de la *República*, Platón nos representaba la inmejorable situación del viejo Céfalo. Este es el primero en encomiar las enseñanzas del filósofo que ha descendido a la ciudad a dialogar sobre temas políticos. Debe recordarse también que Céfalo había manifestado que a su edad, ya no era capaz de estar con una mujer, pues, gracias a Dios, se había liberado del dominio de las pasiones concupiscibles. Dicha declaración cobraba especial relieve pues, ubicada estratégicamente en el lugar elegido por Platón dentro del diálogo, muestra que tanto la experiencia y sabiduría de la vejez como el aquietamiento de las pasiones de que también gozan los viejos, configuran el marco de referencia ideal para tratar serenamente acerca de los asuntos filosófico-políticos. Respecto del segundo criterio: "...jamás la masa, sea de los hombres que fuere, podría estar en condiciones de adquirir semejante ciencia (política) para administrar con reflexión la *polis*, por el contrario, es en una pequeña cantidad, en un reducido número, en la unidad incluso, donde hay que buscar aquella única constitución, la acertada..."⁴².

El punto de partida elegido por Platón para describir la progresiva degeneración de las formas de gobierno es la forma de gobierno aristocrática. La Aristocracia se define como

⁴¹ Cfr. *Nomoi*, 626 d-e.

⁴² *Politikos*, 297 c.

el gobierno de los mejores según la virtud. Hay en ellos, antes que sedición en el alma, perfecta armonía. Ahora bien, dado que las almas están dotadas por los dioses, sea de oro, de plata, de bronce, de hierro o de una mezcla de dichos metales, en la medida en que uno de ellos predomina sobre los restantes, se producirán luego las mutaciones en el alma individual y finalmente en la *polis*, como mutaciones en las formas de gobierno. Sigue pues a la Aristocracia la llamada Timocracia. En su esfera predomina la tendencia, en virtud del peso relevante de lo férreo y bronceo, hacia la *crematística* y la posesión de los bienes materiales. No obstante, la parte de oro y de plata que hay en su alma, permanecen orientadas hacia la virtud que caracterizaba a los aristócratas. De este modo la Aristocracia ha degenerado en Timocracia. Mas, aun así, se trata de una degeneración apenas perceptible, pues la Timocracia se define como un gobierno intermedio entre Aristocracia y Oligarquía. Es en parte Aristócrata, pues aún conserva el alma su orientación hacia la virtud⁴³, mas es ahora Timócrata, pues la virtud se orienta ahora hacia el reconocimiento y la posesión de bienes materiales⁴⁴.

Un axioma tomado de Homero y recogido por Platón, viene a descompensar el equilibrio inestable alcanzado precariamente por el timócrata: "...a mayor amor por las riquezas, menor amor por la virtud..."⁴⁵. La llamada Timocracia abandona, de aquí en más, sus rasgos positivos, para abrir el cauce hacia una degeneración aún mayor como es la Oligarquía o Plutocracia. Conviene señalar que la instauración de la Oligarquía implica de suyo la instauración potencial de las dos formas correlativamente más degeneradas que son respectivamente la Democracia y luego la Tiranía. Característico de la Democracia es el enfrentamiento entre ricos y pobres, mas la configuración del grupo de los ricos y del de los pobres es propia del gobierno oligárquico. En efecto, Platón demuestra que la parte fogosa y apasionada del alma individual prevalece en virtud de las sugerencias que, desde el exterior, perturban al alma mediante la creación, aun contra la ley, de nuevas formas de consumismo⁴⁶. "El peor defecto de la ciudad oligárquica consiste en que en la realidad haya dos ciudades en pugna... ricos contra pobres y viceversa..."⁴⁷. Observando siempre las transformaciones que se producen en el nivel de la psicología racional, Platón subraya el hecho de que las degeneraciones de una forma de gobierno hacia otra peor, tienen lugar por causa de las motivaciones externas que acaban prevaleciendo sobre el alma de los jóvenes, en quienes prevalece, por su parte, el elemento fogoso y apasionado, unido a la falta de experiencia y verdadera sabiduría. Así pues, y habida cuenta de que el gobierno democrático se define como el gobierno en el que prevalece la libertad sin frenos, afirma

⁴³ Cfr. *Politeia*, 547 b.

⁴⁴ Cfr. *Politeia*, 548 c. Platón destaca el papel relevante que, a los fines de esta mutación, ocupa la *paideia*. Al respecto afirma: "...su padre riega y desarrolla la parte razonadora de su alma y los otros, la apasionada y fogosa. Y como en su naturaleza no es un hombre perverso, sino influido por las malas compañías de los demás, al verse solicitado por estas dos fuerzas, se pone en un término medio y entrega el gobierno de sí mismo a la parte intermedia, ambiciosa y fogosa, con lo cual se convierte en un hombre altanero y ansioso de honores". *Politeia*, 550 b.

⁴⁵ Cfr. *Politeia*, 550 e.

⁴⁶ Cfr. *Politeia*, 550 d.

⁴⁷ *Politeia*, 551 d.

Platón que el oligarca se torna demócrata pues, "...vaciando de todo aquello (bueno) el alma de su prisionero y purgándole como a iniciado en grandes misterios, entonces es cuando introducen en él una brillante y gran comitiva en que figuran coronadas, la insolencia, la indisciplina, el desenfreno y el impudor; y elogian y adulan estos, llamando a la insolencia buena educación, a la indisciplina libertad, al desenfreno grandeza de ánimo, y al impudor hombría"⁴⁸.

Platón critica el gobierno de los muchos, especialmente la Democracia, antes que en virtud de su propia procedencia social, como lógica consecuencia de su sistema metafísico. La Democracia encuentra su criterio de legitimidad en lo múltiple y no en lo uno. Por su parte, Platón nos ha sugerido reiteradamente el camino contrario. La indisciplina afecta primeramente el alma individual y luego se proyecta al comportamiento político. El democrático, gobernado como está por la parte fogosa y apasionada de su alma, pasa el día ocioso, cediendo ante todo deseo que le sale al paso. No pocas veces pretende dar la impresión de que le interesa incluso la filosofía. Continúa Platón, "con frecuencia se da a la Política y saltando a la tribuna dice y hace lo que le viene a las mientes... no hay orden ni sujeción alguna en su vida"⁴⁹. Dada pues la completa inversión de la metafísica platónica que el régimen democrático implica, Platón se detiene, aun haciendo uso de la ironía, elogiando las virtudes de una forma de gobierno que es el preludio de la mejor de todas a saber, la Tiranía. Así como la constitución del buen gobierno requiere la formación de buenos hábitos desde la niñez, del mismo modo, acaba el buen gobierno en Democracia y en Tiranía cuando la indisciplina afecta primeramente al alma individual y al orden de la familia, pues "...el padre se acostumbra a hacerse igual y a temer a los hijos, y el hijo a hacerse igual al padre y a no respetar ni a temer a sus progenitores a fin de ser enteramente libre"⁵⁰. Más allá del orden familiar "...el maestro teme a sus discípulos y les adula; los alumnos menosprecian a sus maestros... y en general los jóvenes se equiparan a los mayores y rivalizan con ellos de palabra y de obra, y los ancianos, condescendiendo con los jóvenes, se hinchan de buen humor y jocosidad, imitando a los muchachos, para no parecerles agrios ni despóticos"⁵¹. El encomio de la libertad, que es el fin de la Democracia, acaba finalmente por suprimirla mediante la transformación de la misma en Tiranía. Pues, produciéndose en la Democracia la misma enfermedad que en la Oligarquía, acaba aquella en *el mejor de todos los regímenes políticos y en la formación del hombre más bello*, a saber, la Tiranía, el tirano y el esclavo⁵².

⁴⁸ *Politeia*, 551 d.

⁴⁹ *Politeia*, 561 d.

⁵⁰ *Politeia*, 563 a. En contraste, enseña Platón en las *Leyes*: "Durante toda la vida se ha de tener y conservar particularmente el buen hablar para con los propios padres, pues es gravísimo el castigo de las palabras que ligeramente se dejan volar... hay pues, también que ceder ante ellos cuando están encolerizados y cuando dan satisfacción a su cólera, ya lo hagan de palabra o de obra, y hacerse cargo de la razón con que se irrita más que nadie un padre que se cree agraviado por un hijo. Muertos los padres, el enterramiento más discreto es el más hermoso...". *Nomoi*, 717 d.

⁵¹ *Politeia*, 563 b.

⁵² *Politeia*, 562 a.

3. *Paideia*, *Psyche* y *Polis*: tres conceptos recíprocamente referenciales

Se ha afirmado que no hay en la filosofía política de Platón un cierto pesimismo político que torne inevitable la constitución de la *polis* injusta. Su postulación a favor de la *paideia* y en la formación de la *arete* en el alma individual, constituye un testimonio en defensa de Platón. Dicha actitud nos ofrecerá una clave, a fin de intentar resolver, en la última parte, el conflicto abierto entre filosofía y poder. La rehabilitación de la *ciudad justa por naturaleza* debe comenzar por la rehabilitación del orden de la naturaleza del alma humana. Por tal motivo, debe examinarse finalmente el rol relevante de lo Justo por naturaleza en la constitución y en las operaciones del alma humana⁵³. Para ello, es necesario retomar una idea apenas esbozada, a saber: la *Paideia*, en sus tres ámbitos de desarrollo —la belleza, la verdad y el bien— tiene por objeto propio la conservación del estado de plena armonía del alma humana, lo que equivale a decir, la conservación del alma según la Justicia natural.

Tanto la existencia del alma individual como la potencialidad que le es propia en el acto de conocer, provienen de una participación del Bien Supremo en ella. Conocemos la verdad de cada cosa en virtud de la luz que dimana del Bien. La Justicia y la Belleza de cada cosa son dos realidades —ideas— a las que accedemos también gracias a la proyección del Bien en nuestras almas. Platón está convencido, como casi toda la tradición helénica, de dos cosas. La primera, que la Justicia natural es, por así decirlo, la virtud más importante del alma y, a la vez, la que ofrece el criterio normativo de las restantes virtudes (que son la piedad y la valentía). Debemos inferir de su comportamiento frente a Trasímaco y de su línea argumentativa, previa a la irrupción de este, que la Justicia está a su vez regulada por la prudencia. La segunda, que la dimensión moral del hombre adquiere, ya desde su punto de partida, una clara orientación política. Su ideal de *paideia* está ordenado a la constitución de la virtud política en el alma individual. Ahora bien, la *arete* platónica no es un saber meramente especulativo, sino esencialmente práctico. Debemos actuar de conformidad con la virtud de modo natural. Debemos actuar según la Justicia, aun cuando no existiera la ley humana. Mas para ello resulta indispensable la formación del hábito de la Justicia desde la niñez misma. Por ello, Platón aconseja la distracción infantil mediante juegos sujetos a reglas, pues el niño se acostumbra allí a divertirse, pero respetando determinadas reglas.

El ascenso hacia la luz del Bien Supremo requiere de una buena *paideia*. Ésta estructura sus contenidos de conformidad con la constitución del alma humana. Así, por tanto, sus partes fogosa y apasionada, por un lado, y su parte divina o razonadora, son los ámbitos hacia los cuales se orienta la buena educación. El propósito de Platón es doble: por un lado, educar el alma en el ejercicio del pensamiento abstractivo⁵⁴ y, por el otro, acostumbrar al

⁵³ Cfr. SZLEZÁK, Thomas Alexander, "Psyche-Polis-Kosmos. Bemerkungen zur Einheit des platonischen Deknens", en RUDOLPH, Enno (ED.), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996, pp. 26-42, p. 26 y ss.

⁵⁴ Cfr. KERSTING, Wolfgang, *Platons Staat*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999, pp. 224 y ss.

alma no solo al conocimiento, sino en el goce de las cosas más altas. La elección de la música pone de manifiesto el interés platónico por la educación de los afectos. A su vez, la gimnasia prepara al alma en vistas de la valentía, mientras que la matemática asegura la constitución del hábito del pensamiento riguroso. De dos modos puede comprobarse aquí la influencia de Heráclito que llegó hasta Platón tempranamente por vía de Cratilo. El criterio rector de estos dos modos es el movimiento desde lo múltiple a lo uno. En primer lugar, la reducción de las virtudes al gobierno de aquello que hay de divino en el alma, su parte razonadora, y, en segundo lugar, la sujeción de los ámbitos de la *paideia* al conocimiento matemático, que es el que, por excelencia, nos acostumbra a operar, aun intuitivamente, la reducción de lo múltiple a lo uno.

La restitución y conservación del estado de Justicia se da en el alma mediante el aprendizaje y práctica de la Música⁵⁵, de la Gimnasia⁵⁶, de la Matemática, de los sanos entretenimientos⁵⁷ y de las prácticas de piedad. Si las primeras leyes pensadas por Platón se ocupan de dar a los dioses lo que les es debido, ello está fundado en la convicción de que el alma debe orientarse hacia las cosas que son inmutables e inmortales. Mas dado que las cosas inmutables se alcanzan mediante la reducción de todo lo múltiple, Platón se propone ejercitar el intelecto en los caminos de ascenso y descenso a que nos acostumbra el cálculo matemático⁵⁸. Por otra parte, la Gimnasia y la Música se orientan hacia las cosas que nacen y mueren. La Música en particular, compuesta de ritmo y armonía⁵⁹, educa respectivamente las potencias inferiores y las superiores del alma⁶⁰. Platón se preocupa en aconsejar músicas compuestas sobre la base de dicho equilibrio. Platón busca, en realidad, artistas contempladores del centro divino que es el Bien⁶¹, así como gobernantes y ciudadanos

⁵⁵ Platón parte del siguiente presupuesto: "...la falta de gracia, ritmo o armonía están íntimamente ligadas con la maldad en las palabras y modo de ser, y en cambio, las cualidades contrarias son hermanas y reflejos del carácter opuesto, que es el sensato y bondadoso". *Politeia*, 401 a. Abona la tesis platónica la referencia socrática a Damón, músico ateniense, consejero de Pericles, que estudió la influencia moral de los modos, ritmos y metros. Cfr. PLATÓN, *La República* (traducción al castellano de Pabón, José Manuel y Fernández Galiano, Manuel), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981, T. II, p. 29. Robin sostiene que en Platón se puede comprobar la relación existente entre el cultivo del buen gusto y el comportamiento moral y político ordenado. Cfr. ROBIN, Léon, *Platon*, F. Alcan, Paris, 1938, p. 303.

⁵⁶ Cfr. *Politeia*, 403 c y ss.

⁵⁷ Según Platón los sanos entretenimientos van moldeando el alma de los niños, a fin de que se acostumbre a seguir determinadas reglas. Cfr. *Nomoi*, 797 a-b.

⁵⁸ Cfr. *Politeia*, 524 e-525 a. Cfr. KERSTING, *op. cit.*, p. 124.

⁵⁹ *Politeia*, 401 e-402 a: "¿Y la primacía de la educación musical?... ¿no se debe, Glaucón, a que nada hay más apto que el ritmo y la armonía para introducirse en lo más recóndito del alma y aferrarse tenazmente allí, aportando consigo la gracia y dotándole ella a la persona rectamente educada, pero no a quien no lo esté? ¿Y no será la persona debidamente educada en este aspecto quien con más claridad perciba las deficiencias o defectos en la confección o naturaleza de un objeto, y a quien más, y con razón, le desagraden tales deformidades, mientras, en cambio, sabrá alabar lo bueno, recibirlo con gozo y, acogiéndolo en su alma, nutrirse de ello y hacerse un hombre de bien; rechazará, también con motivos, y odiará lo feo ya desde niño, antes aún de ser capaz de razonar; y así, cuando le llegue la razón, la persona así educada la verá venir con más alegría que nadie, reconociéndola como algo familiar?".

⁶⁰ Cfr. *Politeia*, 425 a.

⁶¹ *Politeia*, 401 d: "Hay que buscar, en cambio, a aquellos artistas cuyas dotes naturales les guíen al encuentro de todo lo bello y agraciado; de este modo, los jóvenes vivirán como en un lugar sano, donde no desperdiciarán ni uno solo de los efluvios de belleza que, procedentes de todas partes, lleguen a sus ojos y oídos, como si se les aportara de

que sean capaces, ya sea por connaturalidad o por vía del cultivo de la filosofía, de, contemplando el Bien Supremo, hallar el lugar que, en su esfera omnicompreensiva, encuentra cada cosa. De ese modo puede traducirse la Justicia Natural o divina en el interior del alma humana, sirviendo luego como aquel bello paisaje que debe ahora ser pintado bajo la forma de la comunidad justa. De este modo también, la *polis* bien ordenada constituirá el útero político y espiritual de la buena formación ciudadana. De allí pues que se hayan definido la *psykhe*, la *paideia* que la tiene por objeto propio y la *polis* como tres conceptos recíprocamente referenciales.

A modo de conclusión: El estado del conflicto entre filosofía y poder, o acerca de la inutilidad de la filosofía en la *polis*

La Justicia platónica es divina en la medida en que se trata de una idea generada por el Bien Supremo. Es, en cambio, humana en la medida en que se trata del resultado de una elaboración racional, que, como ocurre en el caso del artesano, contemplándola como al ejemplar, puede configurarse el alma de la *polis* que llamamos Justicia Política. El recto gobierno de sí y de los semejantes, reunidos en la comunidad política, puede traducirse respectivamente como el *dar a cada uno lo que es suyo y/o determinar la orientación general de la polis y el lugar que dentro de la misma debe ocupar cada uno, en punto a los contornos de aquella única realidad que es la naturaleza*. Conocer el bien que hay en el alma humana equivale a conocer el rasgo más significativo de su existencia y, al mismo tiempo, el modelo orientador y legitimador del obrar moral y político. Hay por tanto, en la Justicia Política, un requerimiento previo, a saber, la contemplación de lo Justo Natural, tanto en el todo de la Naturaleza, como en sus partes más significativas que, a los fines de la constitución de la comunidad política, son los hombres. Mas dicha contemplación es, por un lado, el menester propio de la filosofía y, por el otro, la actitud natural del ciudadano *bien educado*.

No obstante, la Justicia nacida del Bien Supremo, requiere también, antes de tornarse política, de la prudencial referencia a lo real y concreto. En el movimiento de *ascenso* de la inteligencia, la Justicia Natural puede adjetivarse como conocimiento divino, pero, en el movimiento de *descenso*, vale decir, en la tentativa de articularse como alma de la *polis* bajo la forma de Justicia Política, se transforma en un saber práctico, subordinado a la virtud de la prudencia, que es propia de los fundadores de la ciudad. La Justicia Natural es el núcleo del saber que llamamos *politike episteme*. Así pues, el fundador de la *ciudad ordenada* debe ser, ante todo, un contemplativo capaz, en virtud de la fortaleza de su inteligencia, de ejercer el pensamiento riguroso que se adquiere mediante la reducción permanente de lo múltiple a lo uno, pero, en virtud de su valentía, debe ser capaz de emprender la difícil misión que es la estimación de las múltiples opiniones que, acerca de lo

parajes saludables un aura vivificadora que les indujera insensiblemente desde su niñez a imitar, amar y obrar de acuerdo con la idea de belleza”.

justo, se dan en el fondo de la caverna, según el criterio más alto e inmutable de lo Justo por Naturaleza. Contemplación y capacidad de adaptación a lo real, las dos orientaciones fundamentales del buen gobernante, requieren aún de la piedad por los dioses fundadores originarios de nuestras leyes⁶². La piedad religiosa que Platón se propone restituir mediante las primeras leyes de toda ciudad, es la fuente desde la que la fogosidad y la pasión del alma del auténtico político le permiten asumir seriamente la filosofía como modo de vida, según el paradigma socrático.

El reemplazo de las opiniones vulgares en torno de lo Justo por la ciencia de lo Justo Político es solamente posible mediante una estrategia argumentativa, cuya finalidad inmediata y urgente debe ser intentar resolver el conflicto entre poder político y filosofía⁶³. En la ciudad ideal el poder político debe su orientación a la filosofía y no a la inversa. Cuando la ciudad está gobernada por los *políticos de profesión* y por el *comme il faut*, entonces el auténtico sabio en política “será llamado charlatán y miracielos”⁶⁴; “...instruye... con esta imagen a aquel que se admiraba de que los filósofos no recibieran honra en las ciudades y trata de persuadirle de que sería mucho más extraño que la recibiera”⁶⁵.

*E instrúyete también de que dice verdad en lo de que los más discretos filósofos son inútiles para la multitud, pero hazle que culpe de su inutilidad a los que no se sirven de ellos y no a ellos mismos. Porque no es lo natural que el piloto suplique a los marineros que se dejen gobernar por él, ni que los sabios vayan a pedir a las puertas de los ricos... la verdad es naturalmente, que el que está enfermo, sea rico o pobre, tiene que ir al médico, y todo el que necesita ser gobernado, a la de aquel que puede gobernarlo*⁶⁶.

Si bien el conflicto entre poder y filosofía se presenta como irresuelto en los diálogos platónicos, permanece abierto el camino de su definitiva resolución. Platón no nos ofrece el modelo de aquella ciudad en la que filosofía y poder se armonizan, sino que recomienda, en vistas de la resolución del conflicto, el movimiento siempre renovado —*anabasis* y *katharsis*— propio del filósofo, pues está convencido de que el reconocimiento y la rehabilitación del tirano es solamente posible si antes hemos sido capaces de descubrir en su alma

⁶² Cfr. *Politeia*, 427 c, y *Nomoi*, 716 d, donde dice: “...El dios, ciertamente, ha de ser nuestra medida de todas las cosas...”. Al respecto cfr. ROBIN, *op. cit.*, pp. 244-245. Por su parte, en *Nomoi*, 716 e: “...jamás procede que un hombre bueno o un dios acepten dones de un infame”. Cfr. JAEGER, Werner, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1985, p. 475.

⁶³ Se trata, en sus rasgos más generales, de la tesis central defendida por Leo Strauss, deudor de la filosofía política de Platón. Cfr. STRAUSS, *op. cit.*, p. 11. Respecto del peligro que el poder político, en su forma tiránica, representa para la Filosofía, dice Strauss: “*Tyranny is a danger coeval with political life. The analysis of tyranny is therefore as old as political science itself*”. STRAUSS, Leo, *On Tyranny*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2000, p. 22.

⁶⁴ Cfr. *Politeia*, 489 a.

⁶⁵ *Politeia*, 489 b.

⁶⁶ *Politeia*, 489 c; *Nomoi*, 690 c.

el rasgo siempre presente del bien y, partiendo desde allí, lograr su genuina y definitiva conversión. Así pues, "...no legislábamos en forma irrealizable o quimérica, puesto que la ley que instituímos está de acuerdo con la naturaleza..."⁶⁷.

Si bien se ha intentado rehabilitar el alcance que, en definitiva, adquiere la originalísima reducción de todo lo sensible y lo suprasensible –entre las cosas de este segundo orden, la idea de Justicia por Naturaleza– al Bien Supremo, cabe formular una breve observación crítica a la argumentación platónica. En efecto, Platón otorga al *eros* una dimensión política⁶⁸. Es movidos por el *eros* que los verdaderos sabios inician el movimiento dialéctico del ascenso a la contemplación de aquella idea que es regla y medida de todas las ideas. De este modo puede alcanzarse la necesaria *purificación* que ilumina la proyección política del sabio en la *polis*. Mas, ¿de qué modo explica Platón el lugar concreto del Bien Supremo y posteriormente de las ideas? La respuesta que, en primer lugar, nos ofrecen sus diálogos es la *teoría de la reminiscencia*. Aun así, el criterio de legitimidad de todas las ideas reguladoras de nuestros juicios estimativos acerca de lo meramente sensible, no pasa de ser una pura intuición *a priori*. Las ideas del Bien y de lo Justo deben encontrarse en el interior del alma humana, pues el ser, el bien y lo justo natural de cada cosa, desde donde derivamos su dimensión normativa, no se nos develan mediante el conocimiento de la estructura ontológica más íntima de cada cosa. Si bien por este camino podría, en primer lugar, rehabilitarse el verdadero significado de todo lo real, en segundo lugar, el orden jerárquico de cada cosa, y por último, podría alcanzarse la armónica unión del mundo suprasensible con el sensible sobre la base de una sólida metafísica, antes que por medio del recurso meramente dialéctico, se trata de un camino no recorrido ya por Platón, sino reservado a su discípulo Aristóteles. Platón redujo el camino de lo que posteriormente llamaríamos *abstracción quiditativa* a la pura formalidad dialéctica. No obstante, la reducción de lo múltiple a lo uno estuvo motivada por su clara intuición de la trascendencia.*

⁶⁷ *Politeia*, 456 c.

⁶⁸ Cfr. STRAUSS, Leo, *On Plato's Symposium*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2003, p. 17.

*Artículo recibido: 11 de abril de 2011. Aceptado: 18 de mayo de 2011.

Bibliografía

BERTI, ENRICO, "Phronesis et Science Politique", en *Nuovi studi aristotelici. III-Filosofia pratica*, Morcelliana, Brescia, 2008, pp. 39-59.

FREDE, DOROTHEA, "Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen (Buch VIII 543 a-IX 576 b)", en HÖFFE, OTFRIED (ED.), *Platon. Politeia*, Akademie Verlag, Berlin, 1977, pp. 251-270.

FRIEDLÄNDER, PAUL, *Platone*, traducción al italiano de Le Moli, Andrea, Bompiani, Milano, 2004.

NESCHKE-HENTSCHE, ADA, "Politischer Platonismus und die Theorie des Naturrechts", en RUDOPH, ENNO (ED.), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996, pp. 55-73.

HÖFFE, OTFRIED (ED.), *Platon. Politeia*, Akademie Verlag, Berlin, 1977.

JAEGER, WERNER, *Paideia*, traducción al castellano de Xirau, Joaquín y Rocés, Wenceslao, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1985.

KERSTING, WOLFGANG, *Platons Staat*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999.

MITTELSTRASS, JÜRGEN, "Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen", en HÖFFE, OTFRIED, (ED.), *Platon. Politeia*, Akademie Verlag, Berlin, 1977, pp. 229-250.

PLATON, *Gorgias*, texto griego de Croiset, Albert *et al.*, en *Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973.

....., *La República*, traducción al castellano de Pabón, José Manuel y Fernández Galiano, Manuel, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.

....., *Nomon*, edición de Des Places, Édouard y Shöpsdau, Klaus, en *Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.

....., *Politeia*, texto crítico editado por Chambry, Émile y traducción al alemán de Schleiermacher, Friedrich, en *Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971.

....., *Politikos*, texto crítico establecido por Staudacher, Peter y traducción al alemán de Schleiermacher, Friedrich, en *Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990.

POPPER, KARL R., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. I: Der Zauber Platons*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1992.

PRAECHTER, KARL, *Die Philosophie des Altertums*, E. S. Mittler und Sohn, Berlin, 1926.

ROBIN, LÉON, *Platon*, F. Alcan, Paris, 1938.

REALE, GIOVANNI, "Platons protologische Begründung des Kosmos", en RUDOLPH, ENNO (ED.), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996, pp. 3-25.

RUDOLPH, ENNO (ED.), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Darmstadt, 1996.

STRAUSS, LEO, *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, Metzler Verlag, Stuttgart, 1996.

....., *On Tyranny*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2000.

....., *On Plato's Symposium*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2003.

....., *What is political Philosophy?*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1988.

SZLEZÁK, THOMAS ALEXANDER, *Platone Politico*, (manuscrito inédito), Tübingen, 1992.

....., "Das Höhlengleichnis (Buch VII 514 a-521 b und 539 d-541 b)", en HÖFFE, OTFRIED (ED.), *Platon. Politeia*, Akademie Verlag, Berlin, 1997, pp. 205-228.

....., "Psyche-Polis-Kosmos. Bemerkungen zur Einheit des platonischen Deknens", en RUDOLPH, ENNO (ED.), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996, pp. 26-42.