

Thomas M. Robinson *

Sobre una primera lectura de la *República* de Platón

Resumen

Después de un resumen bastante extenso de las tesis de la *República*, el artículo se propone examinar algunos de sus tópicos que han resultado «calientes» desde el comienzo. Tras un análisis de estos tópicos y de los varios modos en que los diálogos son leídos por varias escuelas de intérpretes, expreso mi preferencia personal por la escuela que ve el número de los interlocutores de un diálogo como $X + 1$, es decir, como el número que ahí aparece más el lector, quien, al llegar el diálogo a un fin manifiesto, continúa la discusión, sea con Sócrates solo o con Sócrates y los otros interlocutores. El artículo termina con un ejemplo de tal discusión, en la que debato con Sócrates algunas de mis propias reservas acerca de varias posturas que parece adoptar en la *República*, y señalo algunas de las respuestas que considero ha podido razonablemente dar a mis interrogantes.

Palabras Clave: República, mujeres, educación, propiedad privada, guardianes, democracia, tiranía, Sócrates.

Abstract

After a fairly lengthy summary of the arguments of the *Republic*, the paper sets out to examine a number of topics it treats of that have proved 'hot' from the very beginning: After a discussion of these topics, and of the various ways in which the dialogues are read by various schools of interpreters, I manifest my own preference for that school which sees the number of interlocutors in a dialogue as $x + 1$, i.e., the ostensible number plus the reader, who, when the dialogue has come to an ostensible end, continues the discussion, either with Socrates alone or with Socrates and the other interlocutors. The article concludes with an example of such a dialogue, in which I discuss with Socrates some of my own qualms about various positions he appears to espouse in the *Republic*, and set out some of the responses I think he might reasonably have made to my queries.

Key words: Republic, women, education, private property, guardians, democracy, tyranny, Socrates.

* Universidad de Toronto. Prof. Emérito.

Ha llegado a ser una perogrullada que la mayoría de la gente «de cierta edad» puede recordar con precisión lo que estaban haciendo cuando fueron informados sobre las noticias del asesinato de John Kennedy y el impacto exacto que esas noticias tuvieron sobre ellos. De la misma forma, gran número de personas, incluyendo tal vez un buen número de los presentes, parecen ser capaces de recordar el impacto que experimentaron cuando leyeron por primera vez la *República* de Platón. Esta impresión, que a menudo dura toda la vida, resulta ser notablemente diversa, y una de las cosas que me propongo examinar en esta conferencia es por qué esto ocurre y las posibles implicaciones en numerosas áreas de interés actual.

Empezaré, para aquéllos cuyas memorias necesitan de un recordatorio, con una breve narración del movimiento de la conversación en este diálogo. Atenderé luego más específicamente a cierto número de puntos mencionados en él que han provocado en el transcurso de los años alarma en muchos lectores, poniendo particular atención en sus efectos diferentes y en ocasiones diametralmente opuestos en lectores de diferentes convicciones, políticas o de otro tipo. En este punto de mi exposición volveré mi atención a la investigación de las razones por las que esto ha sucedido y, en realidad, continúa sucediendo. ¿Qué hay en la forma de este libro o en su contenido o en ambos, que parece dejarlo abierto a tal variedad de interpretaciones? Concluiré entonces ofreciendo algunas razones de por qué pienso que la *República* merece todavía ser leída, ilustrando mis opiniones con un corto diálogo de mi propia cosecha.

Comencemos, pues, por el principio. El diálogo tiene seis interlocutores, dos de los cuales están en escena sólo en las primeras páginas del libro, saliendo luego para no retornar. El tercero, el de otra manera desconocido sofista Trasímaco, es un vigoroso participante en el primero de los diez libros de la obra y está fuera de ésta en el resto. Los otros tres, Sócrates y dos hermanos de Platón, Glaucón y Adimanto, son los principales participantes durante toda la obra. El tema de discusión es la justicia, y pronto se hace claro que, para Sócrates, la justicia es en apariencia una virtud que es invariablemente beneficiosa para nosotros de una manera durable, prescindiendo de posibles consecuencias personales y sociales que la mayoría de la gente consideraría espantosas e intolerables. Sin dejarse intimidar por las burlas y contra-argumentos de Trasímaco, Sócrates arremete, reafirmando, ante unos confundidos Glaucón

y Adimanto, que sólo la virtud es invariablemente tan justa como beneficiosa, sin importar las consecuencias que la mayoría consideraría desmedidas, tales como una vida entera de sometimiento a penosísimas torturas físicas y mentales, la privación de todos los derechos y, tal vez lo peor de todo, la total destrucción de la cosa más preciada, el buen nombre de uno mismo y la reputación que uno tiene dentro de su familia, ante sus amigos y la sociedad en su conjunto y aun ante los mismos dioses.

Este es un enorme alegato, y el resto de la *República* consistirá en el intento de Sócrates por justificarlo, primero en términos de la **macro-estructura** del Estado y luego en términos de la **micro-estructura** del alma individual. Las sorpresas comienzan inmediatamente. Una manera natural, si no históricamente necesaria, de desarrollarse la sociedad, dice Sócrates, es a partir de un estado pequeño, relativamente simple, en el que cada hombre (léase «cada varón», como ocurre en la Grecia clásica) tiene un oficio y sólo uno, y, por cierto, el oficio para el cual es naturalmente más adecuado. Ésta es una sociedad en la que las necesidades básicas son satisfechas con el mínimo de comercio y el mínimo de producción y consumo de bienes superfluos. Sócrates llama a tal sociedad «sana». Glaucón comenta que se parece demasiado a Esparta. Lo que no cuestiona es la idea de un único talento natural en cada persona.

Aceptando el pesimismo griego tradicional en estos asuntos, Sócrates describe a continuación una sociedad que ha declinado desde su estado original de simple autosuficiencia a un estado fácilmente reconocible como la Atenas de su época. Ésta es, como él la ve, una ciudad enferma, banal, hinchada y lujuriosa, gracias en gran medida a dos cosas: el colapso en gran escala del principio «un hombre, un oficio», y la proliferación en su seno de lo que él llama «imitadores», un término cuyo alcance se pondrá rápidamente en evidencia. Sea lo que fuere lo que signifique para Sócrates la justicia, no es éste el tipo de sociedad que la ilustra. ¿Habría alguna que lo haga?

Sí, dice Sócrates, a condición de que se cumplan ciertas condiciones específicas. La primera de ellas es un sistema de educación sano para el alma y el cuerpo, pero particularmente para el alma. Éste comprenderá el establecimiento de un ambiente educativo basado en la llamada teoría «mimética» de la educación. De acuerdo con ella llegamos a ser lo que llegamos

a ser como personas, a través de un proceso de ósmosis a partir de un medio ambiente educativo particular. Para los griegos, la mayoría de ellos iletrados, medio ambiente significa, en efecto, el ambiente artístico de los festivales dramáticos, recitaciones rapsódicas y cosas semejantes, junto con la presencia física, en todo momento, de las estructuras cívicas de sus ciudades, estatuas y templos, todo ello en un contexto de irresistible belleza natural del país en que vivían.

El ambiente artístico para una sociedad verdaderamente buena, dice Sócrates, incluirá, en lo concerniente al drama, la literatura, la música y las artes visuales, verdad en el contenido y belleza en la forma, teniendo en cuenta que nuestro objetivo es formar individuos caracterizados tanto por la belleza del alma como por la máxima racionalidad y conocimiento. ¿Y cómo, se pregunta en voz alta, puede esto alcanzarse si los ciudadanos están rodeados por la fealdad en las artes visuales y auditivas y son permanentemente engañados en cuestiones vitales por mucho de lo que es transmitido en el drama y otras formas de literatura? El resultado es un conjunto de sugerencias que asombraron, lo sabemos, a los primeros lectores de la *República* y han suscitado desde entonces los más diversos comentarios.

Gran parte de Homero, por ejemplo, que era hasta entonces lo más cercano a una Biblia de los griegos, será en la Sociedad Ideal drásticamente cercenado por varias razones. En primer lugar, los dos poemas dicen falsedades acerca de los dioses, quienes, dice Sócrates, son buenos y solamente buenos, no pueden engañar y no son, en forma alguna, antropomórficos; en realidad, dice, se trata de un Dios único, como Jenófanes lo había sostenido un siglo más atrás. En segundo lugar, los poemas describieron un mundo caracterizado por la violencia, la brutalidad y numerosas actividades que no se ajustan a los cánones socráticos de las acciones virtuosas; por ejemplo, los héroes ocasionalmente se echan a llorar. Muchas de las tragedias y comedias griegas tendrán el mismo destino que Homero, y por razones similares. En lo que a música concierne, demasiado de ella es, para Sócrates, excesivamente suave en sus ritmos y excesivamente susceptible de producir, en sus ciudadanos, emociones demasiado afeminadas y no suficientemente guerreras. Esto también debe ser drásticamente borrado del canon. La lista de rasgos viles de las formas artísticas contemporáneas se extienden más y más, y hacia el final

(que abarca el tiempo venidero y para cuya descripción son pocos los detalles que se ahorran) uno se pregunta qué quedará del medio ambiente del arte griego, fuera de una o dos fábulas de Esopo, de unas pocas odas heroicas de Píndaro tal vez, y de numerosas marchas militares.

Pero nosotros debemos retornar, como Sócrates mismo lo hace, al objetivo global de estas reformas: el intento de comprender la naturaleza de la justicia. Ello es posible, dice, si podemos llegar a una correcta comprensión del alma, aquel *yo* racional, dice, que es nuestro *yo* más real, y de cómo tanto ella como el estado son, en efecto, tripartitos. Comenzando por el estado, sostiene que su Sociedad Ideal, como cualquier sociedad, estará compuesta de tres grupos: los líderes (a quienes llama guardianes), una clase de soldados-policías (a quienes llama auxiliares) y el resto. A diferencia de otras sociedades, los miembros de los tres grupos en la Sociedad Ideal, consistirán en individuos para quienes aquella función particular emana de un talento percibido para tales funciones. Esto será garantizado desde el principio, sostiene, mediante un recurso que usualmente se traduce (y volveremos sobre esto) por «noble mentira»: por medio de él, todos los miembros de la sociedad serán persuadidos, con ayuda de un mito —el mito de la cantidad de oro, plata y bronce de la que nuestras almas están dotadas— de que uno y sólo uno de los tres estratos o clases de la sociedad es su lugar natural, y un lugar tal que en él, no sólo servirán a la mejor sociedad, sino que también alcanzarán su máximo bienestar personal. Así ocurre normalmente, añade, aunque habrá excepciones ocasionales a la regla, y atendiendo a ciertos elementos particulares que lo prueben, pueden esperarse promociones y remociones dentro del sistema.

En lo que concierne a la vida de los guardianes (y desde este punto de vista, la *República* se ocupará principalmente de ellos), ella será comunal, según el modelo espartano; no habrá propiedad privada ni posesión de dinero, y su educación estará caracterizada por algo que Sócrates parece admirar mucho, a saber, por la total inmutabilidad, lo que significa que cualquier intento de cambiar lo que ha sido descrito como perfección sería, por definición, cambiar para empeorar.

Volviendo al alma, Sócrates sostiene que ésta, lo mismo que el Estado, es tripartita. Y describe sus tres partes como razón, pasión (algo así como la voluntad de poder) y apetito. Aplicando a este esquema el sistema de las cuatro

virtudes que encontramos por primera vez en Píndaro, a saber, sabiduría, justicia, auto-control y valentía, no tiene ninguna dificultad en caracterizar la sabiduría como la virtud específica de la parte razonable del alma y la valentía como la virtud específica de la parte apasionada. Con el autocontrol tiene grandes dificultades, localizándolo eventualmente en las tres partes del alma y caracterizándolo antropomórficamente como un acuerdo por parte de cada una de ellas, en cuanto a quién ha de gobernar y quién ha de ser gobernado. Esto lo lleva a que sólo una virtud debe ser explicada, la justicia, y a ésta la define como «el hacer cada uno lo suyo (la tarea que le es propia)». Así, la justicia viene a ser un estado de armonía en el alma, y en términos más amplios, un estado de armonía en la sociedad. Pero armonía es, en términos de medicina griega, una descripción de la salud en el organismo. Ahora bien (para completar el silogismo), ¿quién en su sano juicio negaría que la salud es siempre preferible a la enfermedad, o afirmaría que la enfermedad es siempre más beneficiosa que la salud? Así también la justicia, que ahora es vista como un estado del organismo (personal y social), es invariablemente preferible a la injusticia e invariablemente más beneficiosa que ella. Y en realidad, así como el estado de salud coincide con el máximo bienestar del organismo físico, así el estado de justicia coincidirá con el máximo bienestar del alma o del estado (con la *eudaimonía*, traducida por felicidad).

Con este argumento, Sócrates aparentemente ha respondido a la pregunta que se había propuesto y la *República* parece haber llegado a su fin. ¿Cómo se explica, en tal caso, que aún quedan seis libros por delante? Una posible respuesta es que alguna vez fue verdaderamente el fin, y que bajo el cuestionamiento de los curiosos si no alarmados lectores y amigos, Platón decidió tratar algunos aspectos con mayor profundidad. Sea como fuere, el libro cinco empieza con una duda de Adimanto acerca de una observación al parecer hecha por Sócrates en la discusión anterior, una observación no resaltada en ese momento que parte de la vida comunitaria de los guardianes y se refiere a su común posesión de esposas e hijos. En respuesta a ellos, Sócrates, lejos de retractarse de su punto de vista, lo reitera, agregando en buena medida y defendiendo con alguna extensión otras dos aseveraciones que sabemos fueron puntos de discusión desde el principio: primero, que en cuanto a gobernar la sociedad ideal, las mujeres con antecedentes genéticos apropiados y una educación

adecuada, aparte de mostrar pequeñas diferencias físicas sin importancia, son tan capaces para gobernar como los hombres; segundo, que en la sociedad en cuestión los gobernantes serán invariablemente filósofos (o amantes de la sabiduría) y los filósofos gobernantes. Cuando se le pregunta (VI, 502c) si este ideal podría alguna vez ser alcanzado, Sócrates responde que será difícil pero no imposible.

Al hablar de los anunciados guardianes-mujeres, he utilizado la frase «de antecedentes genéticos apropiados y una educación adecuada». La referencia es, por supuesto, a una característica de la *República* que no deja de fascinar: la sugerencia de Sócrates de que los guardianes sólo pueden ser generados por una estricta y detallada estrategia eugenésica, unida a un estricto y detallado sistema educativo. Respecto a la primera, incluirá un abandono de la familia tal como se entiende ordinariamente: a mujeres seleccionadas se les permitirá copular durante los festivales sagrados anuales con hombres seleccionados, y toda prole será criada en un sistema de guardería comunal. La forma de su educación hasta la edad de 18 años no se describe, pero podemos suponer que, como mínimo, estará caracterizada por la pre-censura de todo aquello que es considerado feo y falso, ya mencionado en el diálogo, De los 18 a los 20 años de edad habrá servicio militar obligatorio, seguido por 10 años de entrenamiento en matemáticas superiores, 5 en lo que Sócrates llama dialéctica y 15 en servicios públicos. Para esta época, nuestros aprendices de guardianes habrán alcanzado 50 años, después de lo cual podrán o no terminar como guardianes.

Para comprender por qué, debemos profundizar en la metafísica y en la teoría del conocimiento que Sócrates adelanta para apuntalar el sistema. Conocer y tener una opinión, dice Sócrates, son dos estados de conciencia y tienen dos diferentes objetos. El último tiene como objeto cualquier cosa del mundo que nos rodea, a saber, del ámbito espacio-temporal. El conocimiento tiene como objeto un conjunto de particulares no que no se hallan patentes en el espacio-tiempo, las llamadas Formas (algunas veces traducidas equivocadamente por Ideas), con referencia a las cuales todas las cosas son genéricamente lo que ellas son. Según Sócrates, puesto que los guardianes deben estar dotados de conocimiento y no sólo de opinión, ellos necesitarán un desarrollo educativo que trascienda con creces el que recibirá el resto de la

sociedad. Esto es alcanzado mediante un proceso paulatino de examen de la realidad en sus aspectos más y más abstractos, comenzando con las puras cantidades no cualificadas, que son objeto de las diferentes disciplinas matemáticas, y finalizando con las Formas estéticas y morales como la belleza, la valentía y la justicia, que son pura y simplemente realidades, no caracterizadas ni siquiera por la cantidad, que sirven como los arquetipos en referencia a los cuales la realidad en todos sus aspectos, tanto moral y estético como físico, es lo que es y tiene sentido.

El último proceso de investigación, llamado por Sócrates dialéctica, es todavía, sin embargo, sólo la penúltima etapa del proceso en su conjunto. En efecto, la forma final de todo, trascendiendo al resto en venerabilidad y poder (509b), como él dice, no es una Forma que pueda llegar a ser conocida mediante técnicas educacionales particulares, incluyendo la que acaba de bosquejar, aunque aquellas técnicas constituyen una condición indispensable, si tal conocimiento ha de ser alguna vez alcanzado. Esa Forma es la llamada Forma del Bien. En referencia a ella, la asunción última de Sócrates, bosquejada primero en el *Fedón*, es finalmente e incontrovertiblemente fundamentada. Me refiero a su asunción de que no sólo el mundo que nos es familiar en todos los aspectos, incluyendo el moral y el estético, goza del particular nivel de realidad del que goza (que no resulta ser muy alto, en contraste con el de las Formas), sino que es mucho mejor que éste, junto con cualquier otro rasgo de lo real, sea del modo que sea.

Éstas son pretensiones subidas de tono, y nosotros sabemos que generaron oposición desde el mismo comienzo. Pero dejémoslas de lado por el momento, de manera que podamos completar rápidamente el cuadro. En las páginas finales del libro siete, Sócrates reitera su pretensión de que la implementación de sus ideas es difícil pero no imposible, y esta vez vuelve a sugerir un mecanismo posiblemente provocativo (540e-541a): la rusticación de todos, con excepción de los viejos y los niños menores de diez años! En los libros ocho y nueve Sócrates describe, tal como él la ve, la manera natural de decaer, que tendría lugar en el estado tripartito (y paralelamente en el alma tripartita) si algo fuera a andar mal en la Sociedad Ideal. La declinación sigue un camino bastante previsible, cuando el elemento razonante del estado (es decir, los gobernantes) son gradualmente subvertidos por el elemento irracional,

conduciendo eventualmente a un punto en el que la regulación de un-hombre un-oficio ha sido abandonada y —críticamente- se ha perdido por completo todo sentido de quién debe apropiadamente gobernar y quién debe ser gobernado. Este estado lamentable, dice Sócrates en un pasaje de severa sátira, es el estado de democracia: un estado que está sólo un grado por encima del peor y más injusto de todos, que es el estado de tiranía, en el cual el elemento racional de la sociedad ha sido completamente subvertido por el ‘arracional’ y en el que ha tomado el poder un hombre fuerte que ilustra esa subversión en su propia alma. Pero un alma de tal índole se halla —como vimos antes en el diálogo- en el último estado de desequilibrio y, por tanto, de enfermedad e injusticia. ¿Y quién elegirá nunca la enfermedad en lugar de la salud, como Sócrates inquirió ya antes? La argumentación se ha vuelto completamente circular, y *República*, por esta conclusión del libro IX, parece haber llegado a un fin obvio, como lo hizo a finales del libro IV. Parte de la conclusión general incluye, tal vez significativamente, un tercer intento de responder a la pregunta. ¿Se realizará alguna vez esta sociedad ideal? Esta vez la respuesta ya no es la optimista que encontramos en anteriores ocasiones. Bien puede ser, dice, que lo que he estado describiendo sea sólo un paradigma que nunca verá una ejemplificación en la realidad de los hechos.

El libro diez tiene todas las apariencias de ser un segundo conjunto de pensamientos sobre un tópico que bien podría haber suscitado preocupación cuando las partes del diálogo que a él se refieren estaban siendo escritas y se hallaban en circulación. Se trata del ataque contra el arte y la educación contemporáneos, caracterizados en las partes anteriores del diálogo. Pero si algunos esperaban que Sócrates se calmara un poco estaban equivocados. En lugar de ello, él recurre vehementemente a dos nuevas armas que no han sido usadas con esta finalidad en su discusión anterior: la Teoría de las Formas y la noción de la tripartición del alma. Presenta, pues, a favor de sus opiniones, un argumento aún más desafiante.

Argumenta, en primer lugar, que el mundo del arte es, en cualquiera de sus formas, un mundo que invariablemente copia el mundo que conocemos mediante la percepción sensorial, a saber, un mundo que es él mismo, en el mejor de los casos, sólo una copia del mundo de las Formas. Pero las copias, dice, tienen un estatuto de realidad más bajo que los originales. De ahí que el

mundo del arte esté, si se lo calcula inclusivamente, a tres grados de distancia de la realidad genuina, el mundo de las Formas. En una palabra, el mundo del arte tiene una baja pretensión de significación para quienquiera que se interese en todo lo que existe en un sentido fuerte. Su segundo argumento es que el arte como tal y no sólo alguna de sus partes, interesa a la más baja de todas las partes del alma, a saber, a la del instinto intestinal y es, por tanto, por su propia naturaleza, subversor del equilibrio que caracteriza a la inteligencia, subversor de la justicia y de la máxima felicidad suprema. Tales son sus sobrecogedoras palabras finales sobre el mundo de las artes. El diálogo termina con una discusión sobre la inmortalidad y uno de los varios mitos escatológicos, el Mito de Er.

Tal es, en un bosquejo amplio y lo mejor que puedo formularlo, el sentido de la conversación que constituye la *República*. Paso ahora a algunos de los principales puntos de discusión contenidos en ella que han atraído la atención de varios tipos de lectores, y a la manera en que tales lectores han sido y siguen siendo afectados. Permítanme enumerarlos como siguen, prescindiendo de un orden de pretendida importancia:

1. Las mujeres, con una apropiada ascendencia genética y una educación apropiada, estarán igualmente capacitadas que los hombres para gobernar la sociedad ideal.
2. La familia y la propiedad privadas no tendrán importancia en la vida de los guardianes; los niños serán procreados por mujeres y hombres en edad de criar, elegidos por sus cualidades intelectuales, morales y físicas, en un sistema de pseudo-sorteo que en realidad estará controlado por guardianes de oficio.
3. Si es necesario, se dirá una «noble mentira» a los diferentes sectores de la sociedad, para convencerles de lo apropiado de sus lugares en el gran esquema de las cosas.
4. Una drástica pre-censura de las artes será parte de la educación en la Sociedad Ideal, para la educación tanto de los guardianes como del pueblo, en general. Cualquier arte que subsista será sólo como un beneficio general para el estado y no para el propio bien, y estará caracterizado por la belleza de la forma y la verdad de sus contenido.

5. En la Sociedad Ideal, un talento y sólo uno será ejercitado por cada individuo. Entre dichos talentos está el de gobernar. Será el talento propio de los guardianes.

6. Entre los sistemas políticos, la democracia ateniense es el segundo de los peores y está sólo un eslabón por encima de la tiranía.

Sabemos, desde las primeras páginas del *Timeo* de Platón y el segundo libro de la *Política* de Aristóteles, que los anteriores fueron temas «calientes» desde el comienzo, entre los lectores de la *República*, y que la discusión en torno a ellos aún continúa. Las opiniones varían a lo largo de un amplio espectro. Del lado negativo, quizá el golpe más fuerte haya venido de Karl Popper, con su influyente libro *La sociedad abierta y sus enemigos*. En este trabajo, Popper flagela a Platón (y a Hegel) como historicistas y enemigos de la democracia, cuyas obras e ideas han causado daños devastadores al sano pensamiento político y contribuido en gran manera al surgimiento, en nuestra época, de la actividad totalitaria, tanto de izquierda como de derecha. Otros ataques han venido de gentes como Harold Lasky y Alban Winspear, pero esta vez de un ángulo abiertamente izquierdista. Platón es ahora acusado únicamente del surgimiento del fascismo. Desde una perspectiva ligeramente diferente, en la que la metafísica y la epistemología de la *República* son objeto de una crítica particular, autores como G.E.L. Owen han escrito despectivamente sobre este diálogo, considerándolo como un caso típico de pensamiento confuso, en un período al que se refiere como al período «demente» de Platón.

Los amigos de la *República* fueron y siguen siendo más numerosos, a pesar de que a menudo son amigos por razones drásticamente diferentes. Pasando por alto la advertencia de Sócrates sobre la posibilidad de que la teoría no sea nunca aplicable, Koyré emitió en la década de los 40 la opinión de que la *República* es un excelente programa para la reconstrucción de las sociedades europeas de la postguerra. Fue en realidad ignorado. En las Oxford y Cambridge del siglo XIX y de las primeras décadas del siglo XX, la *República* era vista como una excelente base para el entrenamiento de los gobernantes del Imperio. Lo que le sucedió al joven Winspear fue sin ninguna duda verdad para otras generaciones. Al inicio de la década de los años 1920, siendo estudiante de Oxford, Winspear se sobresaltó al escuchar al Profesor Sidgwick decir, en su conferencia de apertura sobre la *República*, estas palabras:

«Caballeros, ustedes son los futuros guardianes».

En otras partes de Europa, una visión diferente aunque igualmente positiva de la *República* fue ganando terreno. Para numerosos educadores en la Alemania de Hitler, el llamado de la *República* a una sociedad gobernada sólo por gente preparada para hacerlo sonaba como música armoniosa. Esto significó, por supuesto, una subestimación de algunos pasajes significativos del libro cinco, con su aparente adhesión a ideas inconfortablemente similares en su enfoque a aquéllas que estaban siendo promulgadas por el enemigo ideológico del Führer en Moscú. Y no estuvieron muy equivocados en sus suposiciones: fue precisamente el libro cinco de la *República* el que (hasta 1936, en todo caso, cuando un abrupto cambio en lo relativo a las costumbres matrimoniales y sexuales fue anunciado a los aturdidos seguidores del Partido) tendió a ser la materia central de aprobación en la Universidad de Moscú y otros lugares de agrupamiento de la *intelligentia*.

Desde 1945 las opiniones sobre Platón no han hecho más que multiplicarse, aunque aún pueden ser establecidas dos amplias divisiones generales. En uno de los grupos pueden ser ubicados todos los que piensan que Platón está ordinariamente, a través de la boca de Sócrates, ofreciéndonos una filosofía completa, cuyos variados argumentos pueden ser mirados, analizados y evaluados por su valor o falta de valor. Los filósofos de Oxford tienden a incluirse en este grupo, aceptando la mayoría que Platón tuvo: (1) un primer período interesante, cuando sus escritos se aproximaban a ser un reflejo de la enseñanza y el estilo de la enseñanza de Sócrates; (2) un periodo medio un tanto desafortunado (durante el cual escribió obras como la *República*), cuando cayó, entre otras cosas, en una metafísica absurda y una especulación política un tanto violenta; y (3) un respetable final, cuando comenzó a mostrar algún aprecio por el valor de la lógica y el lenguaje. Una variante de este grupo puede encontrarse entre los herederos de Leo Strauss, quienes también descubren en Platón una doctrina, pero frecuentemente no la doctrina que quienquiera encuentra en ella. Sea cual fuere la tendencia natural del argumento, un subtexto más interesante para susadepos tiende a ser excavado, un subtexto que Platón pudiera o no haber reconocido. Finalmente, una variante adicional a la straussiana es la llamada escuela exegética de Tubinga. También para ella, Platón tiene una doctrina clara y precisa. Por varias razones, sin embargo,

aparentemente -y de manera desconcertante para quienes no comparten la perspectiva tubingeana- nunca Platón escribió detalladamente esta doctrina en los diálogos, sino que la guardó para la discusión entre sus discípulos más allegados. Esta escuela ha crecido aceleradamente, produciendo libros enteros sobre aquello que Platón no escribió.

El otro amplio grupo de intérpretes es genuinamente nuevo en los estudios platónicos, poniendo fuerte énfasis en la forma de diálogo en que Platón escribió. Los exponentes más extremos de esta noción fueron los profesores Woodbridge y Randall, en Columbia: éstos tomaron los diálogos (incluyendo los políticos) como simples expresiones, en forma evidentemente dramática, de las sofisticadas conversaciones de algunas de las mentes más brillantes de la sociedad griega. No hay doctrinas «platónicas» o «socráticas» - políticas o de otro tipo- que encontrar allí, dicen; no hay, en realidad, doctrina alguna en absoluto. Otros, menos extremistas, señalan que hay que conceder cierta creencia a la forma dramática en que Platón escribió, así como a su contenido, ya que de otra manera hubiera escrito probablemente en forma de tratado como cualquier otro. La aproximación de este grupo me parece más plausible, y a ellos volveré más adelante.

Pero antes de hacerlo, me agradecería retornar a una pregunta natural, originada en todo esto. Es la siguiente: ¿cómo pueden las obras de Platón, escritas en su mayor parte en una prosa clara y a menudo elegante -por no decir chispeante- haber generado una tal diversidad de interpretaciones? ¿Hay algo que hacer con Platón o con sus intérpretes o con ambos? La respuesta me parecería ser bastante claramente que con ambos, y una breve digresión por esta área completará mi examen histórico y metodológico.

En lo que a Platón mismo se refiere, los problemas están relacionados tanto con la forma como con el contenido de los diálogos. En cuanto a su forma, son básicamente conversacionales, y en muchos casos no dirigidos a ninguna conclusión específica. Así, ellos son, para un pensador, apenas el medio más natural que elegir para la articulación de una doctrina. En cuanto al contenido, ellos varían a través de una serie de temas, con Sócrates o algún viejo y distinguido ateniense como protagonista, pero sin ninguna indicación clara de que sus opiniones deban ser tratadas con un respeto especial, aunque una suposición bastante natural ante ellas es que deben ser tratadas de esta

manera. Algunos temas particulares reaparecen con bastante frecuencia, así como ciertos postulados filosóficos (como la Teoría de las Formas o la inmortalidad del alma), pero no se muestran allí como intentos de Platón para hacer de cualquiera de ellos temas o postulados rigurosamente auto-consistentes: los bordes ásperos simplemente se mantienen ásperos, y hay con frecuencia en la narración un elevado dramatismo, como ocurre en el *Banquete*; un dramatismo que nos lleva a preguntar si esto fue considerado por Platón como algo significativo, y si lo fue, en qué sentido.

Pero retornemos ahora la *República*, particularmente a aquella sección de este diálogo cuyas aserciones sobre cuestiones políticas y artísticas han hecho, desde el principio, fruncir la mayoría de las cejas. Retornaremos, empero, como participantes en el drama y no como simples espectadores del mismo. Si aprendemos algo de él, lo que aprendamos será, para cada uno de nosotros, únicamente el resultado de nuestro propio compromiso individual para con la argumentación, en el contexto en el que ella se desenvuelve. Puesto que puedo suponer que no estoy hablando para otro que para mí mismo, trataré de ofrecerles tan sólo un ejemplo de cómo yo mismo trato de comprometerme. Espero que Sócrates me perdone si le ofrezco bocados de menor extensión que los que él acostumbra, debido a las restricciones del tiempo. Simplemente prometo que en alguna futura ocasión le ofreceré el espacio al que él se ha acostumbrado. Comencemos, pues. El interlocutor que llamo lector soy yo mismo, pero podría ser cualquiera de nosotros, cada uno con su propia contribución a la dialéctica y al drama.

Lector. Sócrates, gran parte de tu teoría de la educación en la *República* se basa en una teoría mimética o imitativa del arte. ¿Pero qué ocurre si esta teoría sólo vale para una sección del arte y falla el blanco, por ejemplo, en relación con todo el dominio del arte abstracto? ¿Y qué ocurre si el arte no es de hecho describable de la mejor manera en términos de un propósito social, como tú parece suponer?

Sócrates. Interesante, pero necesitas ofrecer tantos detalles para defender tu punto de vista como los que yo ofrecí para defender el mío.

Lector. ¿Pero estarías de acuerdo en que si mis preguntas resultaran correctas, tu propio punto de vista podría verse seriamente socavado?

Sócrates. Tal vez. Pero sospecho que tengo una gran corriente de opinión de sentido común que se halla a mi favor.

Lector. Tú das gran importancia a los peligros surgidos de los varios tipos de ambientes educativos y artísticos, y esto parece estar basado en la aceptación de una opinión que muchos otros griegos parecen haber sostenido: la opinión según la cual «*lo semejante produce lo semejante*» o «*lo semejante influye en lo semejante*». Es común también hoy en día. Toda esa gente que piensa que una televisión violenta tiende a producir gente violenta, te apoyaría en gran número.

Sócrates. Me siento halagado.

Lector. ¿Pero qué pasa si la suposición es totalmente errónea o sólo parte de la verdad? ¿Cuánto quedaría de tu teoría?

Sócrates. La suposición aún me parece válida, como parece serlo a todos tus estudiosos de los televidentes. Ya la revisaré cuando ofrezcas argumentos vigorosos en su contra.

Lector. Bien, déjame volverme a otro punto. Esa «*noble mentira*» de la que hablas, golpea, como puedes suponer, a muchos estómagos. Parece que...

Sócrates. Detente un momento! No se me puede hacer responsable de las malas traducciones. Lo que quiero decir es «*noble acto de engañar*». ¿Y quién dudará de que en algunas ocasiones un acto de engañar es plenamente justificable? Dar lugar a una sociedad perfecta me parece ser una de esas ocasiones.

Lector. ¿Significa eso que tú piensas que el fin justifica los medios?

Sócrates. No, sólo que ciertos fines justifican ciertos medios.

Lector. Tú hablas de habilidad igual para gobernar tu Sociedad Ideal tanto de hombres como de mujeres, dadas por supuestas una ascendencia genética y una educación apropiadas. Pero también hablas de dar las mujeres como premios al guerrero valiente, que es un macho. ¿O será que simplemente dejaste de mencionar una situación similar a la inversa, en que en ciertas ocasiones los hombres se darían como premios, digamos a mujeres super-inteligentes? En cualquiera de estos casos, ¿qué ha ocurrido con tu concepto de igualdad?

Sócrates. Nada. Sólo creía describir naturalmente desde un punto de vista varonil. Pero ahora puedo ver que lo que dije suena inapropiado.

Lector. Tú llamaste a la democracia la segunda peor sociedad, después de la tiranía. Pero tu razonamiento está ampliamente basado en el supuesto

paralelismo entre el estado tripartito y el alma tripartita, como si la gente ordinaria descrita en el primero fuera el equivalente a la más baja y menos reputada parte de la segunda. ¿Pero por qué debemos creer en ese supuesto paralelismo, o en la supuesta tripartición de ambos, el alma y el estado? (Por otra parte, parece que abandonas completamente esta idea en diálogos posteriores). ¿Estás cometiendo aquí una falacia elemental de composición, el tipo de cosas que se nos enseña a evitar en las clases de introducción a la lógica?

Sócrates. La referencia se me escapa, pero tengo la impresión de que podría haber algo válido en tu crítica. Ahora que reflexiono en el asunto, no ocurre necesariamente que el todo y las partes tengan características idénticas. Tal vez por esta razón me sentía incómodo con mi razonamiento, luego de formularlo. Y en realidad, posteriormente dejé de usarlo.

Lector. Pero no tan incómodo como para querer echar por la borda tu opinión global acerca de la democracia.

Sócrates. No, efectivamente.

Lector. Bueno, déjame plantear la pregunta desde otro ángulo. Estoy pensando en tu inequívoca pretensión de que la gente tiene sólo un talento, y que las democracias están caracterizadas por gentes que se mueven en torno a la idea de que ellos tienen más de un talento y, en particular, que tienen talento para gobernar. Primero de todo, ¿por qué diría alguien algo tan patentemente falso de verdad como aquello de que cada una de las gentes sólo tiene un talento? Y a continuación, ¿por qué sostienes que el de gobernar es un talento como los otros, de modo que un arquitecto no puede nunca ser un político? Todo esto parece tan perversa y evidentemente falso!

Sócrates. ¡Serénate! Debo haberme expresado sin claridad, pues mi intención era sostener que cada uno de nosotros tiene un talento principal, y que es éste el que debemos ejercitar por el interés general de la Sociedad Ideal y, como de hecho sucede, por el interés de nosotros mismos en tanto individuos en su seno. En cuanto al talento para gobernar, ¿por qué no? ¿Lo tuvo Pericles? En contraste, piensa en esta reciente nulidad...

Lector. ¡Alto! Tú has dado tu ejemplo. Déjame ahora hacerte una pregunta general para redondear la cuestión. Tu principal punto en la *República* es que justicia y felicidad son dos facetas de un simple estado del alma buena

y de la Sociedad Ideal, esto es, el estado de armonía y de salud. Siendo éste el caso, la justicia será siempre el estado más deseable del organismo que llamamos alma, en el sentido de que la salud es siempre de organismos biológicos. ¿Pero no has inventado aquí precisamente un lenguaje particular? ¿Quién aparte de ti pensaría alguna vez en la felicidad como el estado de un organismo más bien que como un sentimiento de cierta índole? Y si es realmente un sentimiento, ¿qué resta del fundamento de tu argumento en relación con la justicia?

Sócrates. ¡No tan rápido! Una vez más, tú has sido engañado por los traductores. Esta palabra que ellos prefieren traducir por «*felicidad*» es realmente mejor traducido por «*bienestar*», y éste, por supuesto, es mucho más una característica que puede ser atribuida a un organismo, si el organismo lo percibe o no como bueno. Pero, reflexionando, concedo que también la mayoría de los griegos lo concebiría como algo que incluye un sentimiento, al menos en alguna medida. Y pensarían entonces como tú.

Lector. Bien, permíteme plantear otra pregunta. Uno de nuestros escritores más influyentes ha dicho (y muchos le han creído) que tu *República* no es otra cosa que un anteproyecto de sociedad totalitaria, especialmente de una sociedad fascista en que una auto-denominada élite mantiene sobre las masas un incesante control, en una sociedad bien organizada, muy eficiente y (hasta que no es eventualmente derrotada en una guerra) muy exitosa.

Sócrates. Puedo entender la crítica, pero ella incurre en un craso error. La eficiencia es ciertamente un rasgo crucial de mi sociedad buena que, de ese modo, tiene ciertamente características que la asemejan a esa sociedad fascista que tienes en mentes. Pero la eficiencia es (para utilizar tu jerga anglo-sajona) sólo una condición necesaria, no una condición suficiente de una sociedad buena. Si (para referirme a otra de tus preocupaciones) un extraterrestre, semejante a aquel del que hablaba mi amigo Anaxágoras, aterrizara en nuestra tierra y viera una a lado de otra dos ciudades, una la de tu fascista y otra mi República, no hay duda que tendría que dedicar algunas de las horas iniciales a distinguirlas. Cada una se vería maravillosamente eficiente: los trenes (los llamas así, verdad?) circularían a tiempo, todo el mundo tuviera empleo, etc. Pero no dejaría de ver la diferencia. Notaría que la primera es gobernada por una auto-denominada élite, que podría tener o no tener talento para gobernar y que, moralmente hablando, podría ser (muy posiblemente sería) absolutamente

villana. La segunda sería gobernada por hombres y mujeres que tendrían un talento perfecto para gobernar, serían absolutamente virtuosos y se guiarían por una y sólo por una meta: el máximo bien que puede alcanzar la sociedad y cada uno de los ciudadanos.

Lector. ¿Pero no significa esto tan sólo una sociedad verdaderamente eficiente? ¿Y no pueden los fascistas alcanzarla sin necesidad de ser gobernantes virtuosos ni altruistas?

Sócrates. Comprendo lo que quieres decir. Pero te estás dejando desviar por el hecho de que, en mi lenguaje, los términos 'virtud' (*areté*) y 'eficiencia' significan lo mismo. Así, es verdad que mi filosofía moral es una de lo que puede llamarse «eficiencia moral», de tal modo que, para mí, una persona buena o una sociedad buena serán «buenas para» ser una persona o ser una sociedad. Pero una vez que tengas esto por delante, verás que, definiendo como defino la persona como una criatura cuyas características distintivas son la inteligencia y la capacidad de asumir la responsabilidad de una acción — como un agente moral, si quieres— un buen gobernante será una persona cuyo sentido de responsabilidad implica promover y mantener la eficiencia moral o bondad de la sociedad como un todo y de cada uno de sus miembros, incluyéndose naturalmente a sí mismo. Esto puede hacerlo diferente de lo que tú mismo crees que debe ser un gobernante; pero —volviendo a tu pregunta— también lo hace absolutamente diferente de uno de esos gobernantes fascistas de los que estás hablando.

Pero podemos parar aquí. Estas discusiones con Sócrates pueden seguir por horas. Baste lo dicho para resaltar lo que quiero decir. La grandeza de la *República* radica, no tanto en un conjunto cualquiera de doctrinas —abiertas o encubiertas— que se proponen, sino en su singular habilidad para conducirnos dentro de un mundo de elevado dramatismo y vigorosa argumentación sobre cuestiones elementales, y esto como participantes activos, no sólo como mirones pasivos. Es un mundo en parte de fantasía, en parte de ironía y en parte de fulminante seriedad, transmitido para nosotros en un lenguaje que linda con la poesía. Entrando en este mundo, entramos en el corazón del método socrático, donde la cuestión en disputa está siempre abierta a adicionales escudriñamientos; donde la búsqueda del mejor argumento, cualquiera sea la disputa, es una conducta obligada; donde *drama* y *razón* empujan siempre en fructífera tensión.

Sobre una primera lectura de la República de Platón

Es un mundo vertiginoso, desconocido para los escritores de tratados; un mundo donde los riesgos y desafíos son grandes y las recompensas aún mayores. Es el mundo de Sócrates, el mundo de la vida de la razón.