

EL FILÓSOFO GOBERNANTE Y SU EDUCACIÓN COMO ESPECIALISTA EN LA DOCTRINA POLÍTICA DE PLATÓN

*Andrés Suzzarini**

Resumen

Para Platón la ley es el fundamento de la organización social, y es justamente el carácter de la ley lo que él quiere establecer como requisito previo a la construcción de un modelo perfecto para una ciudad perfecta. Por ello, cuando propone el gobierno para los filósofos, propone también la necesidad de la formación de los filósofos en la ciencia de gobernar que no es otra que la filosofía. La idea de justicia que ha de convertirse en la idea rectora de la ciudad perfectamente organizada y gobernada tiene que ser buscada y encontrada por una persona de especiales dotes, el filósofo. Pero, el filósofo no es un producto casual o azaroso. Él es el resultado de una muy exigente y constante labor de educación, educación rigurosa y previamente programada, con miras a un resultado que es precisamente el modelado del hombre más capaz de gobernar a sus conciudadanos.

Palabras clave: gobernantes, educación, ley, justicia, virtud y belleza.

* Andrés Suzzarini Baloa es Profesor Titular del Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela. Autor de numerosos artículos y de varios libros, entre ellos: *La doctrina platónica del alma* (Ediciones Actual, ULA, Mérida, 2017). *La utopía platónica* (Ediciones Actual, ULA, Mérida, 2017). *El concepto de lógica poética en la obra de Antonio Machado* (Ediciones Actual, ULA, Mérida, 2017).

THE RULER-PHILOSOPHER AND HIS EDUCATION AS SCHOLAR IN PLATO'S POLITICAL DOCTRINE

For Plato, the law is the foundation of social organization, and it is precisely the character of the law what he wants to establish as a prerequisite to the building of the perfect model for the perfect city. Therefore, when he proposes the philosophers to rule, he also proposes the education of philosophers by the science of ruling as needed through philosophy. The idea of justice as the guiding idea of the perfectly organized and governed city must be sought and found by a person with special gifts, the philosopher. But, the philosopher is not a casual or random product. He is the result of a very demanding and constant work of education, as a rigorous and previously programmed education, with a view to an outcome which is precisely the modeling of the man most capable of ruling his fellow citizens.

Keywords: rulers, education, law, justice, virtue and beauty.

1. El filósofo y su educación como especialista

Que una ciudad se encuentre perfectamente organizada, quiere decir que en ella funcionan las instituciones civiles en correspondencia con un sistema legal basado en consideraciones de orden estrictamente racional, el cual a su vez tiene como último fin la realización de un ideal de justicia. Para Platón la ley es el fundamento de la organización social. Precisamente es el carácter de la ley lo que quiere él establecer como requisito previo a la construcción de un modelo perfecto para una ciudad perfecta. Y ello tanto en el plano de lo visible como en el correlativo plano de las formas perfectas, puesto que es carácter propio del mundo inteligible el encontrarse regido según leyes rigurosamente necesarias o racionales. Él quiere establecer la máxima aproximación al mundo de las ideas que sea posible para un ser humano, para de tal modo tomarlo como referencia en el diseño terrenal

de la ciudad terrena. Por ello, cuando propone el gobierno para los filósofos, propone también la necesidad de la formación de los filósofos en la ciencia de gobernar que no es otra que la filosofía. La filosofía no es otra cosa que la vida aplicada a la contemplación de las formas eternas y únicas, y el hombre dedicado de por vida a esta contemplación es precisamente el filósofo. A partir de la contemplación de los modelos eternos, el filósofo podrá construir el modelo contingente de mayor perfección posible para un objeto visible como lo es la ciudad terrena.

Esta idea se corresponde con la exigencia platónica de origen socrático acerca de la necesidad de que la ciencia de la gobernación de las ciudades, como la de cualquier otra disciplina semejante, como la navegación o la medicina, sea objeto de conocimiento científico y por lo tanto del estudio y entrenamiento. Porque el gobierno es una técnica, arte o ciencia y como tal necesita de la dedicación de quien se prepara para gobernar y así alcanzar las habilidades que le permitan realizar correctamente su propósito, que no es, como suele pensarse, el simple lucro del gobernante, sino el llevar a la ciudad y a los ciudadanos hacia la vida virtuosa. Con el gobernante, entonces, ha de establecerse una relación análoga, por parte del gobernado, a la que tiene el paciente con el médico cuando solicita los servicios de éste, o del pasajero con el piloto de la nave en idénticas circunstancias:

«Porque no es 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, sino miente el que dice tales gracias y la verdad es, naturalmente, que el que está enfermo, rico o pobre, tiene que ir a la puerta del médico, y todo el que necesita ser gobernado, a la de aquel que pueda gobernarlo; no que el gobernante pida a los gobernados que se dejen gobernar si es que hay alguna utilidad en su gobierno» (*Rep.* 489 b).

Ya Sócrates condenaba el hecho de que para ciertos servicios y magistraturas menores, a semejanza de cualquier actividad artesanal o agrícola, se requiriera de algún conocimiento técnico y que para el ejercicio de algunas magistraturas no se exigiese ninguna preparación y hasta se atribuyeran por un procedimiento de sorteo. En este caso, el Sócrates que nos presenta Platón coincide con el Sócrates

que nos presenta otro gran discípulo de éste, Jenofonte: «Según él, los reyes no son los que llevan el cetro, los que han reunido los sufragios de una nación, los que han sido mimados por la suerte o aquellos que han usurpado el poder por la fuerza o por la astucia, sino los que saben reinar»¹. En otro lugar afirma que Sócrates pensaba que «sería una bobada creer que se puede llegar a ser hábil en las artes más vulgares sin las lecciones de un buen maestro, y que en la ciencia más importante, la de gobernar ciudades, los hombres nacieran ya maestros por sí mismos».²

Esta idea contrasta con la que en su tiempo era lugar común y convicción de los sofistas, de que el conocimiento fundamental para los gobernantes de ciudades es la retórica y la oratoria, y lo demás es cuestión de sentido común. Esto querría decir que el propósito del político no es otro que el ejercicio del poder y que para ello no precisaría de otra ciencia o arte que aquel que le permitiera convencer a sus conciudadanos de la conveniencia o necesidad de dejarse gobernar. Platón es el primero que plantea la necesidad de que el gobierno sea ejercido por especialistas en una todavía inexistente ciencia de gobernar, ciencia que, por otra parte, no tendría como objeto el gobernar mismo ni el provecho del gobernante, sino el bienestar de los gobernados (*Rep.* 345 d). Esta necesidad de una específica ciencia de gobernar es algo que todavía es exigencia de algunos, pensadores y ciudadanos, en nuestros días.

Su utopía, la que por primera vez se nos ofrece en las páginas de la *República*, es ciertamente el diseño de una sociedad feliz, pero también el tratado pedagógico que permitirá la formación del especialista en el gobierno de la ciudad. Esa ciencia de gobernar es, para Platón, la filosofía como especie de ciencia aplicada, y el especialista en ella es precisamente el filósofo. Para Platón, en efecto, una organización racional de la sociedad solo puede obtenerse como el resultado de un sometimiento voluntario de todos los ciudadanos al dictamen de las leyes, y estas tienen que ser guiadas por una idea de justicia que es a la vez el resultado de una investigación filosófica o, en otras palabras, de una investigación científica.

La idea de justicia que ha de convertirse en la idea rectora de la ciudad perfectamente organizada y gobernada tiene que ser buscada y encontrada por una perso-

¹ Jenofonte. *Recuerdos socráticos*. Clásicos Bergua. Madrid, 1966, p. 253.

² Jenofonte. Ídem, p.267.

na de especiales dotes, el filósofo. Por otra parte, el filósofo no es un producto casual o azaroso. Él es el resultado de una muy exigente y constante labor de educación, educación rigurosa y previamente programada, con miras a un resultado que es precisamente el modelado del hombre más capaz de gobernar a sus conciudadanos y que no tiene como propósito el simple ejercicio del poder sino actuar en provecho de éstos para conducirlos a la felicidad.

Esta idea de que el gobernante no puede ser alguien que disponga del gobierno para su propio provecho, sino alguien que tiene como propósito el logro del bienestar de sus conciudadanos, que se define en fin como servidor público, es una consecuencia precisamente de la concepción de justicia lograda en la investigación filosófica, y es asimismo otro elemento de confrontación con el pensamiento de los sofistas. Cuando Sócrates, en el libro primero de la *República*, inicia su averiguación acerca de qué cosa sea la justicia, y antes de saberlo, o hacérselo saber, positivamente, nos dice que la justicia no es lo conveniente para el gobernante o el poderoso, es al sofista Trasímaco a quien reduce con su implacable dialéctica. Ciertamente, ni en el plano de la especulación científica o filosófica, ni en el plano de las realizaciones prácticas hay conciliación posible entre Platón y los sofistas. Para estos el conocimiento y consecuentemente la verdad son cosas relativas, dependientes siempre de la particular perspectiva humana, de tal manera que sería posible afirmar indistintamente proposiciones contradictorias, pues dependiendo de la perspectiva ambas pueden resultar a la vez verdaderas o falsas. Platón, por el contrario, aunque no ignora el hecho de que podemos afirmar acerca de una misma cosa proposiciones contradictorias que pueden resultar ambas a la vez verdaderas o falsas, como cuando afirmamos que Sócrates es pequeño y grande a la vez, pues es pequeño con respecto a algún otro hombre pero grande con respecto a un tercero, sostiene que existe también algo que es pequeño en sí mismo y no pequeño con respecto a otro y algo que es grande en sí mismo y no grande con respecto a otro. En fin que existe un mundo de formas paradigmáticas e invariables que no admiten contradicción ni multiplicidad ni mutabilidad al lado de un mundo de contradicción, multiplicidad y mutabilidad.

De esta manera nos encontramos con la existencia de dos mundos a los cuales el hombre accede por caminos distintos. A uno accedemos por el camino de los

sentidos, especialmente de la vista; al otro, por el camino de la razón o el pensamiento. Al primero llamamos mundo sensible o visible; al segundo, mundo inteligible. Para el hombre corriente, que no se plantea normalmente las preguntas fundamentales, el mundo real y verdadero es el mundo visible, pues es con los objetos de este mundo con los que habitualmente convive, y es a este tipo de objetos a los que se refieren los sofistas cuando dicen que no hay conocimiento verdadero. De hecho ni el hombre corriente ni el sofista acceden al mundo inteligible, pues para acceder al mundo inteligible hace falta la investigación científica que es dado hacer sólo al verdadero filósofo.

Tanto el hombre corriente como el sofista se encuentran imposibilitados en principio para acceder a la filosofía pues a ambos se les oculta la existencia del mundo de las realidades puramente inteligibles. Esta situación del sofista y el hombre corriente se encuentra descrita en el inicio del libro séptimo de la *República* mediante la famosa alegoría de la caverna (*Rep.*514 a-519 d). Allí se nos propone imaginar una caverna o antro, especie de salón de cinematógrafo, en la cual se encuentran unos hombres encadenados desde su nacimiento e imposibilitados de ver a otra parte que al fondo de la especie de pantalla de proyección que resultaría ser la pared hacia la cual tienen fijas las miradas. A partir de los encadenados y en dirección a la entrada de la caverna, se encuentra, primero, un muro del tamaño de la estatura de un hombre, luego, muy cerca del muro, un camino, y finalmente un fuego de leña. Por el camino pasan constantemente hombres portando objetos muy variados que sobrepasan la altura del muro y, gracias al fuego que se encuentra entre la entrada y el camino, estos son proyectados como sombras sobre la pared del fondo, junto con las voces de los hombres que se proyectan como ecos. Para los hombres encadenados las únicas cosas visibles resultan ser así las sombras proyectadas, y las únicas audibles, los ecos que resuenan contra la pared del fondo de la caverna. Ignoran por completo cuál es el verdadero origen de las cosas que ven y oyen e ignoran asimismo que existen cosas más reales que ellas y piensan que ellas son las únicas realidades. Si uno de ellos, por algún acontecimiento azaroso, llegase a liberarse de sus cadenas y voltearse y dirigir su vista hacia la entrada, vería en primer lugar el muro y los objetos que sobresalen a través de él y se daría cuenta de que las sombras que antes miraba proyectadas sobre el fondo eran efecto de esos

objetos y de la luz de leña colocada tras ellos. Más tarde, después de trasponer el muro, vería a los hombres mismos y otros objetos que los acompañan y que no se reflejaban porque no superaban la altura del muro. Luego vería la entrada de la caverna, y en fin, comprendería cómo se encontraba antes en ella y la imposibilidad en que se hallaba de mirar u oír cosas distinta a las sombras o los ecos. Si continuase su camino hacia la boca de la cueva y saliera al exterior se deslumbraría con la luz del sol, luz que permite que sean vistos los objetos habituales en el mundo de los hombres corrientes. Pero en un primer momento, por el deslumbramiento causado por la luz solar, no podrían mirar estos objetos, sino que tendrían que esperar un espacio de tiempo hasta que sus ojos se acostumbraran a esa luz. Finalmente el desencadenado podrá, tras laboriosa adaptación, mirar al sol mismo.

La situación de los encadenados con respecto a objetos y ecos viene a ser para Platón la misma del hombre corriente y de los sofistas y otros filósofos o pseudofilósofos con respecto a los objetos del mundo sensible y el verdadero ser de ellos. Estos últimos miran los objetos del mundo sensible o visible como las únicas y verdaderas realidades posibles e ignoran cuál sea el verdadero origen de la realidad de estos, pues de nacimiento están encadenados por sus sentidos para mirar exclusivamente hacia lo visible y audible, hacia lo múltiple y cambiante y no hacia lo inteligible, hacia lo que es único y no cambiante. Para ver las verdaderas realidades el hombre corriente necesita liberarse de sus sentidos, romper esas cadenas y dirigir su mirada, la mirada del alma, hacia lo que no es visible con los ojos del cuerpo, hacia los objetos puramente inteligibles. El hombre que puede liberarse de esas cadenas para volcarse hacia lo puramente inteligible es el filósofo. La filosofía misma es un constante esfuerzo por liberarse de las limitaciones que impone el cuerpo al alma que habita en él, limitaciones que provienen precisamente del carácter sensible y visible del cuerpo. Como es con el alma aquello con lo que se razona, y el cuerpo es para razonar limitación o impedimento, se razonaría mejor si completamente separáramos alma y cuerpo: «Y ¿no razona mejor, precisamente cuando ninguna de tales cosas la perturbe: ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino que el alma se esté ella consigo misma, dejando a sus anchas al cuerpo, y, en cuanto le sea posible ni comunique con él» (*Fedón* 65c).

El filósofo aspira a separar por ello alma y cuerpo, de manera que la filosofía sería también una especie de práctica anticipada de la muerte (*Fed.* 64a), puesto que la muerte es precisamente la separación de cuerpo y alma (*Fed.* 64c). Aspira el filósofo a contemplar solamente con el alma, dejando de lado el cuerpo, que no ha de participar en el conocimiento de la idea. Por eso en el *Fedón* sostiene Platón que antes de tener acceso al mundo inteligible es necesaria la muerte efectiva del filósofo, de modo que solamente en el Hades alcanzará la *sapiencia pura* (*Fed.* 68b). La filosofía es práctica de la muerte para la muerte efectiva que permitirá finalmente el verdadero conocimiento y como práctica de la muerte es una catarsis, una purificación (*Fed.* 67c) que se realiza, no mediante ejercicios físicos que se dirigen a provocar privaciones al cuerpo, como era práctica anterior de las escuelas místicas, sino con ejercicios dirigidos al mejoramiento y perfección del alma por medio de la investigación científica y filosófica. La enseñanza de que es necesaria la muerte, la separación efectiva de cuerpo y alma sostenida en el *Fedón* no es retomada en la *República*, diálogo posterior. Sin embargo en este último se asume plenamente la investigación, como largo rodeo (*Rep.* 504d), que incluye todo el detallado plan de estudios que se inicia desde la infancia y culmina, para quien tenga las disposiciones naturales apropiadas, con la adquisición del saber filosófico, hasta acceder al mundo de las ideas puras, sólo inteligibles. Y ese acceso, al contrario que en *Fedón*, parece posible durante la vida del filósofo, una vez culminada la investigación.

Aunque en el *Fedón* el filósofo es caracterizado como aquel que busca una separación de cuerpo y alma volcando toda el alma hacia la consideración de los objetos inteligibles y en la *República* el filósofo es caracterizado de manera similar como quien dirige toda su atención a estos objetos, aquí agrega una determinación que resulta asimismo relevante para la estructuración de la *polis*: la idea de que todo hombre viene al mundo con una determinada y precisa disposición natural: «no hay dos personas exactamente iguales por naturaleza, sino que en todas hay diferencias innatas que hacen apta a cada una para una ocupación» (*Rep.* 370a).

Un hombre nace con una precisa disposición para un determinado propósito. No sabemos si tal disposición revela una característica de orden general que se manifieste en unos como disposición para el trabajo físico en general, de manera

que pueda desempeñarse en un cierto número de diferentes oficios o si se refiere a disposiciones específicas para cada hombre: que hay quien viene a ser zapatero, quien a carretero, quien viene a ser médico y así en general. Pero de hecho Platón se refiere a actividades y correspondencias específicas. Estas aptitudes naturales resultan ser un factor aprovechable en la buena disposición de la ciudad, la cual se beneficiaría de las ventajas del trabajo especializado, por el cual cada quien haría el mejor producto posible según sus disposiciones naturales, sin dedicarse a producir ninguna otra cosa (*Rep.* 370 c).

Entre quienes vienen a ser algo por disposición natural se encuentran los filósofos y esa disposición es también una disposición para el gobierno de las ciudades. A la naturaleza filosófica corresponde en principio la vigilancia de las ciudades; más tarde, después de una decantación que proviene de la mayor excelencia tanto en su aplicación al estudio como en la demostración de las virtudes en su expresión máxima, de esos vigilantes saldrán el gobernante o los gobernantes, es decir, las máximas autoridades, quedando quienes no acceden a los cargos principales como auxiliares de éstos. Sócrates, Adimanto y Glaucón, quienes en la *República* dialogan sobre la construcción del Estado y su régimen, asumen la tarea de legisladores para la futura ciudad y en cuanto tales deben establecer cuáles son las características de la naturaleza filosófica (*Rep.* 374e). La naturaleza filosófica es aquella que se muestra como ávida de saber:

«—¿No son lo mismo el deseo de saber y la filosofía?

—Lo mismo, en efecto —convino» (*Rep.* 376 b).

Pero en la naturaleza filosófica la avidez de saber tiene que venir acompañada de otras cualidades que son las que han de tener todos aquellos que deben ser guardianes de la ciudad y de sus habitantes y que, por otra parte, deben ser análogas a las que caracterizan a los perros de raza: en primer lugar es necesario que tengan «viveza para darse cuenta de las cosas, velocidad para perseguir lo que hayan visto y también vigor si han de luchar una vez que le hayan dado alcance (...); valientes, si se quiere que luchan bien (y) fogosos» (*Rep.* 375 a-b).

2. La educación del filósofo y el ciudadano

Platón considera que no bastan las disposiciones naturales. Ellas tienen que ser encausadas por una educación apropiada. La educación, aun cuando se dirija hacia la formación profesional, en el caso de los auxiliares, formar las destrezas necesarias para la defensa del orden interno de la ciudad y de las agresiones de posibles enemigos, y por lo que corresponde a los gobernantes, las habilidades necesarias para administrar la ciudad y aplicar las leyes, tiene como propósito fundamental la formación del alma pues se propone tanto en el plano de lo individual como en lo colectivo formar ciudadanos virtuosos para la ciudad virtuosa. El hombre no puede concebirse como ente aislado sino principalmente como habitante de una polis de la cual recibe, aunque no sea de manera formal, un influjo que actúa sobre él con efecto educativo, el cual depende de que también la ciudad esté de alguna manera formada según las virtudes que son también propias del individuo. De la misma manera como hablamos de las virtudes del ciudadano, hablamos de las virtudes del Estado, y estas virtudes de la polis dependen de las virtudes de sus ciudadanos:

«¿No nos será absolutamente necesario —proseguí— el reconocer que en cada uno de nosotros se dan las mismas especies y modos de ser que en la ciudad? A ésta, en efecto, no llegan de ninguna otra parte sino de nosotros mismos: Ridículo sería pensar que, en las ciudades a las que se acusa de índole arrebatada, como las de Tracia y de Escitia y casi todas las de la región norteña, ese arrebatado no les viene de los individuos; e igualmente el amor al saber que puede atribuirse a nuestra región y no menos la avaricia que suele achacarse a los fenicios o a los habitantes de Egipto» (*Rep.* 435e).

El concepto de *virtud* tiene en general el sentido de máxima perfección que puede alcanzar un ente y así puede aplicarse a cualquier objeto animado o inani-

mado, natural o artesanal³; pero aquí tiene un sentido puramente moral y se refiere por tanto a perfecciones del alma. La educación del ciudadano de la nueva ciudad se encuentra enmarcada dentro de la concepción tradicional de la educación antigua. En efecto, Platón no quiere alterar la disposición de la institución educativa integrada por una educación corporal, la gimnasia, y una educación para el espíritu, la música (*Rep.* 376 e). Sin embargo, ese sistema tiene una nueva significación: el que ambas disciplinas están en función de la perfección del alma.

Se entiende por educación musical la constituida por todas aquellas disciplinas artísticas o científicas a cuyo cuidado se encuentran las Musas (*Rep.* 376e, *Fedón* 60c - 61b), de modo que no sólo se limitan al canto, la danza o la ejecución de instrumentos, sino que por su mayor importancia debemos colocar a lo que llamamos hoy las artes literarias, especialmente la poesía. Es precisamente con respecto a la poesía que Platón va a establecer las más exigentes restricciones (*Rep.* 376e - 398b).

Las restricciones en contra de la poesía están dirigidas a formar a los futuros guardianes, como hombres dotados de naturaleza filosófica, con especiales virtudes de las cuales pudieran alejarlos la frecuentación de lecturas o narraciones no autorizadas por los sabios legisladores. Las primeras restricciones van dirigidas hacia la obra de los primeros poetas Homero y Hesíodo, en lo que refieren respecto a la divinidad. Platón, coincidiendo con la tradición, considera a Homero y Hesíodo como educadores de los griegos (*Rep.* 606e) desde la Antigüedad, especialmente de los poetas trágicos (*Rep.* 595b), que sus mitos han formado en gran medida la conciencia del pueblo griego⁴. Sin embargo, a pesar de que en otro sentido es manifiesta su admiración por estos poetas (*Rep.* 595b, *Leyes* 706d), sus mitos chocan contra las concepciones nuevas del propio Platón en lo referente a la divinidad y lo que acerca de ella deben creer los ciudadanos moralmente sanos de la nueva *polis*. Para él hay una identificación plena del concepto de lo divino con el concepto de lo bueno. Esta concepción platónica postula, igual que la tradición mítica anterior, el valor causal de la divinidad, pero restringe este valor causal exclusivamente a lo bueno, de manera que la divinidad no puede ser causante de lo malo o de los males,

³ Cf. Jaeger. *Paideia*, p.19. FCE. México, 1962.

⁴ Jaeger, p. 68.

y mucho menos causante de todas o de la mayoría de las cosas, sino de la minoría, pues los males, en el mundo, se dan en mayor número que los bienes.

A partir de esta concepción se hace la crítica de los poetas y la poesía, crítica por la cual deben ser rechazados aquellos mitos en los cuales aparecen los dioses como ejecutores de actos moralmente reprobables, es decir, actos moralmente malos, pues nada que sea bueno puede producir mal alguno. Toda poesía, toda narración poética debe entonces tener un carácter ejemplarizante que muestre a los ciudadanos, desde niños, modelos a seguir; modelos por los cuales ellos mismos han de ser modelados: «Debemos, pues, según parece, vigilar ante todo a los forjadores de mitos y aceptar los creados por ellos cuando estén bien y rechazarlos cuando no, y convencer a las madres y ayas para que cuenten a los niños los mitos autorizados, moldeando de este modo sus almas por medio de las fábulas mejor todavía que sus cuerpos con las manos» (*Rep.* 377 b).

De allí que la poesía de Homero y Hesíodo resulten lo menos recomendable como instrumento de educación ciudadana y por ello deban ser rechazadas. Pues en ellos aparecen los dioses como protagonistas de “falsas narraciones” que son asimismo “indecorosas”, en las cuales “se da con palabras una falsa imagen de dioses y héroes”. De hecho, Platón objeta los mitos tradicionales que constituyen el fundamento de la religión popular. Por ejemplo, no acepta como verdadera ni tolerable “cómo hizo Urano lo que le atribuye Hesíodo y cómo Crono se vengó a su vez de él”. Con esto nos remite a la *Teogonía* de Hesíodo. Gea, la tierra, tuvo de Urano, el cielo, numerosos hijos. Descontenta de tal fecundidad y de la brutalidad del esposo, pidió protección a sus hijos y la obtuvo de Cronos. Éste, en defensa de su madre y ayudado por ella, armó una emboscada contra Urano. Cuando Urano se disponía a unirse nuevamente a Gea, Cronos, con una hoz «cercenó rápidamente las partes genitales de su padre, y las arrojó detrás de sí»⁵. Tales acciones atribuidas a los dioses predispondrían a los niños a creer que «si comete los peores crímenes o castiga por cualquier procedimiento las malas acciones de sus padres, no hará con ello nada extraordinario, sino sólo aquello de que han dado ejemplo los primeros y más grandes de los dioses» (*Rep.* 378 b).

⁵ Hesíodo p. 5. (*Teogonía, Los trabajos y los días, El escudo de Heracles*. Editorial Porrúa, S. A., México, 1976).

También son rechazables las fabulas poéticas en las cuales se muestran los dioses en mutuas disensiones y agresiones, pues constituirían un lamentable y contraproducente ejemplo para los habitantes de la nueva ciudad que deben pensar que las mutuas disensiones entre ciudadanos constituyen terribles crímenes contra la propia ciudad. Por el contrario hay que propiciar las fábulas donde se insista en la necesidad de la concordia entre ciudadanos para ser contadas a los guardianes desde su niñez. Con tal propósito los poetas tendrán la obligación de componer semejantes fábulas (*Rep.* 378 c). De tal manera, la poesía y con ella todas las artes no tendrán otro propósito que cumplir con una función didáctica. La creación individual estará así supeditada al proyecto constitucional de la ciudad virtuosa y del ciudadano virtuoso. Toda otra poesía «no es posible admitirla en la polis tanto si tienen intención alegórica como si no la tienen. Porque el niño no es capaz de discernir dónde hay alegoría y dónde no y las impresiones recibidas a esa edad difícilmente se borran o se desarraigan. Razón por la cual hay que poner, en mi opinión, el máximo empeño en que las primeras fábulas que escuchen sean las más hábilmente dispuestas para exhortar al oyente a la virtud» (*Rep.* 378 d).

De tal manera la educación se convierte en asunto de Estado. La iniciativa privada, en ésta como en cualquier otra actividad, queda completamente regida y restringida por la ley constitucional. La educación tiene sin duda la intención de una formación de carácter profesional para cada ciudadano a fin de que dentro de la ciudad realice un determinado oficio. Pero esa función profesional del ciudadano se encuentra supeditada a una formación más fundamental que consiste en el despliegue de un concepto muy nuevo de ciudadanía. Éste no tiene el significado de un hombre que simplemente vive en una ciudad en la cual tiene determinados deberes y derechos objetivos, sino el de un hombre que tiene unas determinadas y compartidas convicciones que suponen el primado de lo colectivo sobre lo individual.

Una de esas convicciones tienen que ver con lo que se ha de aceptar como verdad. Es cierto que existe la verdad como idea pura, como el ser de cada cosa o cada proposición verdadera desde una concepción de lo sensible. Así, la verdad en la ciudad terrena, verdad sensible que participa de la verdad inteligible, es establecida por el filósofo en función de legislador. Una legislación que corresponde a la manera en que se ha de concebir a los dioses, además de la antes señalada de que la

divinidad es esencialmente buena y por ello no se debe permitir que poetas y rapsodas digan de ella que son actores de malas acciones, es la de que un dios no puede mentir ni engañar. Platón distingue entre la “verdadera mentira” que es la simple ignorancia de la verdad, y otra que no es verdadera, y que como simple representación de la primera vendría a ser una especie de mentira de segundo grado: «ningún nombre mejor que el de “verdadera mentira”, como decía yo hace un momento, para designar la ignorancia que existe en el alma del engañado. Porque la mentira expresada en palabras no es sino un reflejo de la situación del alma y una imagen nacida a consecuencia de esta situación pero no una mentira absolutamente pura» (*Rep.* 382b).

Estas cosas acerca de lo que se debe enseñar sobre los dioses tienden a forjar una educación en la cual se trata dentro de las limitaciones humanas y por medio de la imitación de la conducta divina, de modelar al ciudadano de la ciudad perfecta y, naturalmente, a crear la piedad en sus almas, y el respeto y veneración de los dioses. A los ciudadanos hay que enseñar todo lo que es verdadero con respecto a los dioses, y hay que enseñar asimismo a respetar y a amar y buscar la verdad. Sin embargo, este respeto por la verdad no exime de un cierto y comedido trato con la mentira de segundo grado, la mentira expresada en palabras: «¿Cuándo y para quién puede ser útil y no digna de ser odiada? ¿No resultará beneficiosa, como el remedio con que se contiene un mal, contra los enemigos y cuando alguno de los que llamamos amigos intenta hacer algo malo, bien sea por efecto de un ataque de locura o de otra perturbación cualquiera?» (*Rep.* 382c).

Otra muy significativa manera del “beneficioso” uso de la mentira y no ya en el plan de lo que afecta al individuo sino de lo que afecta al conjunto de la ciudad se nos presenta cuando ha de convencerse a los guardianes y filósofos para que asuman el gobierno de la ciudad con todas las restricciones que a ellos se impone por ser quienes por naturaleza deben asumir ese gobierno. Se trata del mito que deben aprender y creer como verdadero acerca del distinto componente metálico que constituye a cada una de las clases que conforman la ciudad: oro en quienes deben gobernar, plata en los auxiliares, y bronce y hierro en artesanos y labradores (*Rep.* 415 a-c). Después de que se ha consumado el proceso de educación de quienes han de ser los primeros habitantes de la ciudad perfecta, éstos deben estar con-

vencidos de que la constitución de esa ciudad no es simple obra de los hombres, sino que tiene un origen divino y racional. Pero habiendo ellos mismos estado sometidos a una labor humana de formación de su personalidad, no resultaría fácil convencerlos de otra cosa, de modo que aceptaran plenamente su destino dentro de la nueva ciudad y la necesaria pertenencia a una clase:

«...persuadir ante todo a los mismos gobernantes y a los estrategos, y luego a la ciudad entera, de modo que crean que toda esa instrucción que les dábamos no era sino algo que experimentaban y recibían en sueños; que en realidad permanecieron todo el tiempo bajo tierra moldeándose y creciendo (...) y que una vez que todo estuvo perfectamente acabado, la tierra, su madre, los sacó a la luz, por lo cual deben ahora preocuparse por la ciudad en que moran como de quien es su madre y nodriza, y defenderla si alguien marcha contra ella, y tener a los restantes ciudadanos como hermanos suyos, hijos de la misma tierra» (*Rep.* 414d).

Podría resultar imposible persuadir a los primeros ciudadanos. Sin embargo éstos, específicamente los miembros de la clase gobernante, pueden, aunque sepan que no es más que una fábula conveniente, convencidos gracias a la educación que han recibido de que la nueva ciudad es la más apropiada para el logro de la vida más hermosa y feliz, transmitir el mito a las siguientes generaciones (*Rep.* 415 d), las cuales quedarán convencidas de su incuestionable verdad y la transmitirán a su vez a sus descendientes. Así, la verdad, que es para Platón un valor de los más altos que cabe pensar, en el plano de la convivencia terrenal, junto con su contraparte la mentira, resulta ser un instrumento en las manos del gobernante filósofo para la adecuada administración de la ciudad. Es más, sólo al filósofo le es dado el trato con la verdad y el uso de la mentira en beneficio de la ciudad; a los demás esto les quedará vedado (*Rep.* 389 b).

3. Canto y ejecución de instrumentos

La segunda parte de la educación musical está constituida por el canto y la ejecución de instrumentos. El objetivo de esta parte de la educación musical no es exclusivamente la formación de ejecutantes profesionales, sino el logro de la perfección del alma del ciudadano, predisponiéndolo por medio de la música a la aceptación de una vida virtuosa y consecuentemente al rechazo de los vicios. En esto, como en el caso de las narraciones que ya hemos considerado, se ha de proceder a una selección rigurosa de letras, armonías, y ritmos, así como de los instrumentos con que se han de acompañar, y seleccionar los que se han de aceptar y los que se han de rechazar. En cuanto a las letras han de ser válidas todas las restricciones hechas en torno a las narraciones ya consideradas (*Rep.* 398d). Será necesario rechazar toda armonía “lastimeras”, «como la lidia mixta (...) la lidia tensa y otras semejantes» (*Rep.* 398e), las que predisponen a la embriaguez, la molicie y la pereza, cosas no dignas de quienes han de ser guardianes (Ídem). Solo se ha de permitir «aquella que sea capaz de imitar debidamente la voz y acentos de un héroe que, en acción de guerra u otra esforzada empresa, sufre un revés o una herida o la muerte u otro infortunio semejante y, sin embargo, aun en tales circunstancias se defiende firme y valientemente contra su mala fortuna» (*Rep.* 399 a). También será permitida la que «imite a alguien que, en una acción pacífica y no forzada, sino espontánea, intenta convencer a otro de algo o le suplica, con preces si es un dios o con advertencias o amonestaciones si se trata de un hombre» (*Rep.* 399b).

Así pues, se trata, tanto en la letra como en la melodía y la armonía, de buscar la mayor simplicidad y eliminar las composiciones demasiado rebuscadas, más a propósito para la simple delectación que para la formación del alma moderada y sensata. Los sonidos musicales no deben ser concebidos independientemente de la letra, sino solamente como acompañante de ésta, pues es la letra lo que contiene el elemento propiamente educativo, mientras que lo propiamente musical sólo será útil si facilita lo que la letra contiene. Los mismos criterios de simplicidad y rechazo de lo rebuscado se aplicarán con respecto a los instrumentos permitidos y los prohibidos: «La ejecución de nuestras melodías no precisará de muchas cuerdas ni de lo panarmónico» (*Rep.* 399 c). En consecuencia no serán necesarios ni permiti-

dos en la ciudad los constructores de instrumentos complejos, como triángulo, pedales y flautas (*Rep.* 399 c). Se aceptarán solamente «la lira y la cítara como instrumentos útiles en la ciudad; en el campo, los pastores pueden emplear una especie de zampoña» (*Rep.* 399c).

Esta visión tan austera de la música busca el propósito puramente utilitario de la formación del alma. Toda la música se encuentra supeditada a la formación del ciudadano que no será otra cosa que el hombre virtuoso no educado en la molición de los placeres en ningún sentido. Este ideal también lo encontraremos cuando Platón considere cuáles serán los ritmos permitidos. «A continuación de las armonías hemos de tratar de lo referente a los ritmos, no para buscar en ellos complejidad ni gran diversidad de elementos rítmicos, sino para averiguar cuáles son los ritmos propios de una vida ordenada y valerosa» (*Rep.* 399d). Se tratará de encontrar los ritmos que expresen las virtudes contrarias a la «vileza, desmesura, demencia u otros defectos semejantes» (*Rep.* 400a).

Los mismos propósitos fijados a la música en sus formas de narrativa, canto y ejecución de instrumentos quedarán establecidos para las otras formas de música, es decir, para las artes plásticas, pues también en éstas se manifiestan cosas fundamentales como el ritmo y la armonía: «pueden hallarlas fácilmente, creo yo en la pintura o en cualquier de las artes similares o bien en la tejeduría, el arte de recamar, el de construir casas, fabricar toda suerte de utensilios y también en la disposición natural de los cuerpos vivos y de las plantas; porque en todo lo que he citado caben la gracia y la carencia de ella» (*Rep.* 401 a).

Hemos conocido la insistencia de Platón en vincular la música con la formación moral del ciudadano, entendiendo la música en el sentido más amplio posible, pues termina abarcando no sólo las manifestaciones artísticas sino también la apreciación de los objetos de la Naturaleza. Pero entre todas las manifestaciones musicales la más importante con mucho corresponde a las narraciones, siendo las otras solamente apoyaturas para la dicción, pues es a través de las palabras como se transmite el contenido principal de la enseñanza. Pero existe aún una relación más profunda entre las distintas artes musicales y las virtudes humanas que se desarrollan con la educación. Ésta es que la dicción y las palabras dependen de la disposición espiritual (*Rep.* 400d), es decir, de la condición moral, porque: «la bella dic-

ción, armonía, gracia y eurritmia no son sino consecuencia de la simplicidad del carácter; pero no de la simplicidad que llamamos así por eufemismo, cuando su nombre verdadero es el de necedad, sino de la simplicidad propia del carácter realmente adornado de buenas y hermosas prendas morales» (*Rep.* 400d).

Por ello ratifica la necesidad de vigilar que los poetas no compongan sus fábulas de manera que afecten negativamente la formación moral del ciudadano y extiende esta prescripción para todo aquel que se dedique a la elaboración de obras de arte. La obra de arte debe mostrar en todo momento modelos de belleza con los cuales se ha de formar el alma del hombre, evitando la participación en la educación a aquellos artistas, de cualquier género que sea, capaces de mostrar a los jóvenes, como los poetas que han sido ya objeto de censura, malos ejemplos, perjudiciales para su formación.

«Hay que buscar entonces a aquellos artistas cuyo talento natural los guía 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 parajes saludables un aura vivificadora que les indujera insensiblemente desde su niñez a imitar, amar y obrar de acuerdo con la idea de belleza» (*Rep.*401c).

4. Virtud y belleza

Precisamente es esta relación íntima entre la virtud y la belleza algo en lo que constantemente insiste Platón. Para él, y continuando una línea de desarrollo que viene de lo más lejano de la historia de Grecia, la virtud es un estado de perfección o de excelencia que ocurre en un determinado ente. De manera que puede hablarse de la virtud de un animal; de un caballo, por ejemplo, cuando encontramos en éste la máxima cantidad de perfecciones que es dado encontrar en un caballo⁶. Esta idea de perfección del hombre se encuentra en la misma concepción educativa de los

⁶ Jaeger. *Paideia*, p.21.

griegos más antiguos que creyeron que, como en las artes plásticas, la educación buscaba plasmar un modelo, el modelo de hombre virtuoso que constituía su ideal educativo⁷. En tal caso, y dentro de la teoría de las ideas de Platón, la virtud de un caballo está relacionada con la mayor aproximación que es posible lograr de un caballo sensible al caballo arquetípico del mundo inteligible; de un caballo virtuoso debemos esperar, entre otras perfecciones, la belleza propia de un animal de máxima excelencia. De manera análoga, en el mundo moral una determinada acción virtuosa debe presentárenos de tal manera que precieemos en ella algo que nos permita llamarla bella acción, y tal belleza ha de depender de su máxima aproximación a la idea trascendente de la cual es copia o semejanza. Así, también para Platón la educación consiste en el modelado del hombre más cercano a la idea arquetípica, en el plano espiritual pero también en el físico. Cuando hablamos del hombre virtuoso, hablamos del hombre que reúne en sí la máxima cantidad de perfecciones, entre ellas las de realizar las más bellas acciones, las acciones virtuosas de carácter moral.

El hombre virtuoso es entonces aquel que más se aproxima al modelo trascendente de hombre, y tal hombre es precisamente el que se realiza en el ámbito de las virtudes morales, pues las virtudes morales son virtudes del alma. Y el hombre, a pesar de que es por una parte cuerpo, por otra es alma, y es su alma la parte superior de él. Esto es lo que fundamenta la sentencia platónica de que es con ejemplos bellos, que forman parte del universo de la música en su sentido más amplio, con los cuales debe formarse, modelarse, el alma del hombre, del hombre filósofo y gobernante. Esta idea de la superioridad del alma sobre el cuerpo es el núcleo del diálogo *Fedón*, donde no sólo se desarrolla este concepto de superioridad, sino también el de la inmortalidad del alma y del compromiso del filósofo con su propia alma a la cual debe cuidar como algo que le es cedido temporalmente por la divinidad mientras se purifica por medio del ejercicio de la filosofía, para más tarde ir a residir entre ideas y dioses (*Fed.* 80e). También en el *Fedón* la primacía del alma sobre el cuerpo es recalcada cuando se afirma que es en función del alma que cuidamos nuestro cuerpo y que ese cuidado del cuerpo es también nuestra obligación

⁷ Jaeger, *ibídem*, p. 11.

precisamente para dar al alma la mejor residencia posible en su tránsito terrenal. En consecuencia, el cuidado del cuerpo tiene también su lugar en el plan educativo platónico. De hecho, el desarrollo del cuerpo debe estar guiado por los criterios fijados por el alma misma: «Yo no creo que, por el hecho de estar bien constituido, un cuerpo sea capaz de infundir bondad al alma con sus excelencias, sino al contrario, que es el alma buena la que puede dotar al cuerpo de todas las perfecciones por medio de sus virtudes» (*Rep.*403d).

Por ello renuncia a hacer una explicación detallada acerca de aquello que debe ocupar un programa de entrenamiento gimnástico y se limita a dar sólo indicaciones de orden general. Sabemos que música y gimnasia se combinan para el mejor cuidado posible del cuerpo y del alma. Digamos que la última contiene casi todo lo que contenía el entrenamiento normal de los atletas profesionales y los soldados, pero dejando claro que es precisamente para formar soldados de un nuevo tipo que se busca el entrenamiento y que para ello bastan algunas indicaciones de orden general (*Rep.*403d). El criterio fundamental para el cuidado del cuerpo es el mismo que se estableció para la formación musical: la simplicidad. No se trata de obtener cuerpos tan extremadamente desarrollados y fuertes que resulten monstruosos o lentos como ocurre con los atletas profesionales (*Rep.* 404a), pues el objetivo de estos soldados no es la simple competencia deportiva, sino el obtener la habilidad y fortaleza que los capacite para las verdaderas funciones que han de cumplir, quienes deben estar permanentemente en vela (*Ídem*). Para ello, y más apropiado que una cantidad de ejercicios extenuantes, lo indicado es una medicina igualmente sencilla, que se base sobre todo en la aplicación de una dieta estricta (*Rep.*404c-d). Esta no debe contener los excesos característicos de la de los atletas profesionales, ni debe contener alcohol, ya que la embriaguez no debe ser característica de aquellos que serán guardianes, pues «sería ridículo que un guardián necesitara a su vez otro guardián» (*Rep.*403e). Los médicos no deben ocuparse de enfermedades que son producto de los excesos. Deben ocuparse de curar heridas y enfermedades epidémicas o estacionales (*Rep.* 405 c).

La falta de cuidado del cuerpo tiene dos consecuencias nefastas en la educación de los guardianes y gobernantes. La primera, con respecto al cuerpo mismo; la segunda, con respecto al alma. Aunque se insiste en el hecho de que el propósito

fundamental de la educación tiene que ver con la formación del alma, y en consecuencia es con vistas a la perfección del alma que buscamos también la perfección del cuerpo, la educación tiene también en algún sentido un propósito profesional. Cuando hablamos de los poetas y demás artistas que han de formar a los ciudadanos, esperamos de ellos que se desempeñen de una manera eficiente como consecuencia del conocimiento no sólo de los objetivos generales sino también por el dominio de las destrezas que deben implicar sus respectivos oficios. Poetas y artistas en general son en principio educadores, pero lo son por un dominio excelente de las técnicas que exigen sus profesiones. Esto se hace todavía más evidente en el cuidado de los cuerpos de los ciudadanos que en la ciudad han de fungir como guardianes. Como guardianes tienen primordialmente que cumplir oficios militares, ya sea en la represión de las sediciones como también en la lucha contra los enemigos foráneos. Si su formación como militares no es la adecuada por no ejercitarse en las prácticas y saberes correspondientes a lo que debemos llamar su profesión, o porque su régimen dietético no es el apropiado, no podrán afrontar eficientemente la defensa de la ciudad. Por estas mismas razones tendrán cuerpos deformes, tendientes al cansancio y la molicie, se enfermarán fácilmente, haciendo innecesariamente grande el número de médicos que habitarán la ciudad, haciendo así enferma a la misma ciudad (*Rep.* 405a). Cuando la ciudad no es sana, cuando necesita de demasiados médicos por causa de las incontinencias de los ciudadanos, nos encontramos precisamente en presencia del tipo de ciudad que motiva la aspiración a una ciudad perfectamente regida, donde hayan desaparecido todas las causas de la infelicidad humana, pues la infelicidad se encuentra precisamente en la ciudad enferma y como consecuencia de su enfermedad.

Los defectos que se encuentran en el cuerpo como consecuencia de una mala educación del mismo fácilmente se transmitirán al alma a la cual alojan y serán así malos compañeros de ésta. No siendo suficiente la educación musical, el alma alojada en un cuerpo enfermo se volverá enferma ella también y su enfermedad se mostrará como discordia de ella consigo misma y con las almas de los demás ciudadanos. La discordia del alma consigo misma es lo que constituye el alma injusta, pues la justicia no es otra cosa que una cierta concordia y armonía de las distintas partes o facultades del alma, de la misma manera que la justicia en la ciudad será el

acuerdo o armonía de las distintas clases de ciudadanos por la cual todos aceptan de buena gana realizar la función que en la ciudad viene determinada de manera natural (*Rep.* 433 a). Así, la ciudad enferma por los cuerpos enfermos y ahora enferma por las almas enfermas se llenará de disputas entre los ciudadanos por todo tipo de razones, disputas que no se presentarían en una ciudad sana, por lo cual, así como aparecen innecesariamente gran número de médicos, aparecen entonces infinidad de abogados, jueces y tribunales para resolver las disputas y medrar con ellas (*Rep.* 405a).

5. Segunda fase de la educación

Hasta ahora hemos hablado de la educación básica de los ciudadanos de los cuales han de surgir gobernantes y guardianes. Hemos señalado las condiciones innatas que se requieren de ellos para poder llegar a ocuparse de los oficios para los cuales han sido dispuestos por naturaleza, las que han sido certificadas por los fundadores de la ciudad y más tarde por magistrados dispuestos para ello por la propia ciudad. Quienes han cumplido con esas condiciones han sido sometidos a una primera educación desde la infancia más temprana compuesta por música y gimnasia, ambas dirigidas a la formación del alma, que es precisamente lo que importa para la formación del ciudadano justo que ha de habitar la ciudad justa.

Terminada la primera fase de la educación, los niños serán sometidos a una segunda evaluación para descartar a aquellos que no hayan mostrado de manera eminente las características más relevantes de la naturaleza filosófica, tales como la constancia, buena memoria, resistencia, amor por la ciudad, etc. Quienes hayan aprobado la primera fase de la educación pasarán a una segunda fase dedicada al estudio de las ciencias que les permitirán abrir su inteligencia para la contemplación de las ideas eternas y no cambiantes. Tales ciencias no los habilitarían en lo inmediato para esa contemplación, sino que serían ciencias propedéuticas, preparadoras de la inteligencia de quienes finalmente podrán dedicarse a la verdadera ciencia, la única que nos puede llevar a la contemplación de las ideas eternas y a la de la máxima de ellas, la idea del Bien (*Rep.* 508c-509a). Estas ciencias habilitarían

a la naturaleza filosófica para orientarse hacia donde están las ideas puras, pero no es ninguna de ellas la ciencia del bien, «no son más que el preludio de la melodía que hay que aprender», pues no todos los entendidos en esas ciencias son por ello dialécticos (*Rep.* 531 d). Ellas son la aritmética, la geometría y la astronomía, y no estaría justificado su estudio solamente por el aprovechamiento práctico que se pudiera obtener de ellas, sino porque su ejercicio puro dispondría al alma para la percepción de lo abstracto o puramente ideal apartándola de la simple observación de lo sensible.

De tal manera, la finalidad última del estudio de estas ciencias no implica el abandono de sus aplicaciones prácticas, puesto que en la ciudad esas aplicaciones serán también necesarias debido a que podrán ser aprovechadas por las personas que han de practicar los oficios para mantener a la ciudad lo mismo que por sus vigilantes y gobernantes. También para éstos las aplicaciones prácticas de las ciencias en cuestión han de ser útiles cuando deban cumplir sus funciones, aunque no sea lo fundamental para la naturaleza filosófica de que deben estar dotados.

La aritmética, en sus aplicaciones prácticas nos servirá para llevar las cuentas del gobierno, así como para las actividades de los comerciantes y de los generales en el campo de batalla (*Rep.* 522c). Pero para el filósofo es de la mayor importancia, pues ha de mostrarle el ejercicio de la aritmética la composición del mundo según relaciones numéricas necesarias y de allí la necesidad de la razón. La geometría será de gran utilidad para la agrimensura y consecuentemente para la agricultura, la construcción de obras civiles y de ciudades, y para los generales en la disposición de las fuerzas combatientes en el campo de batalla. Todas estas son actividades que tienen que ver por supuesto con el buen funcionamiento de la ciudad y deben por tanto ser del conocimiento de los gobernantes y de sus administradores. Pero el conocimiento teórico, puramente abstracto y no en función de un determinado fin práctico, será conveniente al filósofo para llegar a comprender las relaciones necesarias para la constitución de los objetos, entre ellos los objetos sólidos (*Rep.* 526c). Finalmente el estudio de la astronomía será prácticamente útil para la navegación, la agricultura y también las operaciones militares y consecuentemente con las actividades que al respecto debe realizar la ciudad y corresponden por tanto al conocimiento práctico de que deben también estar dotados los gobernantes filó-

sofos. En el aspecto puramente abstracto o teórico llevará al filósofo a entender el carácter divino del mundo. Particularmente en el estudio de la astronomía, llama Platón a mirar hacia las cosas de arriba, pero aclarando que este mirar hacia arriba no es un simple mirar sensible hacia los astros, sino una mirada por medio de la inteligencia que no debe confundirse con el mirar hacia arriba de quien mira un techo (*Rep.* 528e). De la misma manera, el estudio de la aritmética no es simplemente la consideración de unos gráficos con los cuales representamos unas entidades que Platón llama “los números en sí mismos”. Tampoco la geometría estudiará las figuras trazadas en arena de playa o en pizarrón de aula de clases, sino las figuras mismas, como la recta misma, el cuadrado mismo o el círculo mismo, es decir el modelo arquetípico o idea de cada una de las cosas que hemos nombrado.

6. Selección de los más aptos para la filosofía

Como antes dijimos, los estudios anteriores eran sólo una preparación para otros de un orden superior para los cuales únicamente las naturalezas filosóficas resultan aptas. Entre éstas, una vez concluidos los que ya hemos descrito, es necesaria una nueva evaluación para establecer cuales pueden realmente llegar a ser filósofos. Eso tienen que haberlo probado tanto en el aprovechamiento de los estudios como en la continuidad de su carácter. Quienes no los hayan superado satisfactoriamente no podrán continuar una formación propiamente filosófica ni aspirar a dirigir a la ciudad como máximos gobernantes. Permanecerán entonces como auxiliares o ayudantes de los que en propiedad son gobernantes formando una clase específica, y en los casos en que los resultados fuesen menos que satisfactorios, podrían quedar relegados a la clase más baja. Estos estudios que constituyen el último paso en la formación del filósofo gobernante es lo que Platón llama Ciencia del Bien o Ciencia Dialéctica (*Rep.* 531d - 535a). Ella viene a ser el resultado final de la investigación que Platón nos propone en búsqueda de las ideas eternas y no cambiantes que constituyen el ser de las cosas y que conocemos como Teoría de las Ideas.

El conocimiento de las ideas y específicamente de la idea de Bien como la idea máxima de todas las que constituyen el mundo inteligible es lo que permite al filósofo gobernante diseñar y gobernar la ciudad sana terrenal, pues el diseño de ésta, en cuanto que es terrenal y sensible, tiene que ser la más perfecta posible por ser copia del modelo incorruptible que es dado contemplar al filósofo en su acceso al mundo inteligible. Pero con ser la copia más perfecta posible de lo perfecto en sí mismo, la ciudad sensible se encuentra condenada a la corrupción, como cosa sensible que es y como ha ocurrido y ocurrirá con toda ciudad sensible (*Rep.* 546a). De hecho, de lo que se trata es de prolongar en el tiempo lo más posible la sanidad de una ciudad, y cuando ésta se haya corrompido, reiniciar la tarea de construcción de otra ciudad perfecta. El sano gobierno de una ciudad, y la sanidad misma de ella, viene a ser problema de continuo cuidado.

7. La justicia como fundamento de la ciudad sana

Debemos tener presente que la obra principal en la cual Platón empieza a desarrollar sus ideas en torno a la organización racional de la sociedad, comienza por la búsqueda, aparentemente incidental, de la definición del concepto de justicia y cómo se muestra ese concepto en el hombre individual, es decir, qué es el hombre justo (*Rep.* 330d -331d). Pero poco más tarde, al decir de Platón, por razones metodológicas, la investigación pasa de la definición de la justicia en el individuo a la definición de la justicia en la ciudad (*Rep.* 368d). Siendo la ciudad un objeto más grande y visible que el hombre individual, sería más fácil ver en ella el objeto buscado, y como el concepto es el mismo, al encontrar el concepto de justicia en la ciudad, encontraríamos resuelto el problema de qué sea el concepto de la justicia en el hombre.

Así nos encontramos que, siendo la ciudad una entidad compuesta por distintas clases sociales, que cumplen en ella determinadas funciones por naturaleza, la justicia vendría a ser el efectivo y correcto cumplimiento de esas funciones por las clases respectivas (*Rep.* 433a-b). Cuando una ciudad funciona correctamente es porque funciona justamente, y porque funciona justamente es una ciudad sana. De esa definición podemos volver nuestra mirada hacia el hombre y encontrar que la

justicia en él resulta ser el correcto funcionamiento de las distintas partes de su alma, según el propósito que por naturaleza corresponde a cada una de esas partes. La analogía entre el hombre y la ciudad es completa: así como la ciudad está integrada por tres clases que cumplen respectivas y determinadas funciones por naturaleza, también en el alma del hombre encontramos tres partes constituyentes que cumplen por naturaleza determinadas funciones. Cuando en el individuo funcionan correctamente las tres partes integrantes de su alma, decimos que esa es un alma justa, y consecuentemente, un alma sana (*Rep.* 435 a- c).

Así como en la ciudad sana encontramos tres clases, una que gobierna, una clase auxiliar de la anterior y una tercera de trabajadores, encontramos en el alma una composición análoga de tres partes: una parte gobernante, una parte auxiliar de la anterior y en tercer lugar, una parte obediente (*Rep.* 439 c-e). Esas tres partes constitutivas del alma reciben los nombres respectivamente de racional, irascible y apetitiva y se nos muestran en su funcionamiento cuando revisamos cómo es nuestro comportamiento en distintas situaciones. En las situaciones normales y habituales nos encontramos con el hecho de que deseamos o rechazamos cosas. Esas cosas pueden resultarnos convenientes o inconvenientes, por ejemplo cuando deseamos ingerir algún alimento o nos negamos a tomar una medicina. Esa situación de desear o no desear ocurre constantemente al punto de hacer violencia para satisfacerla y en ella se nos muestra precisamente la función apetitiva del alma. Sin embargo, al aparecer la función apetitiva aparece también en el alma una preocupación acerca de la conveniencia o no de la satisfacción del deseo. En esto se manifiesta una función deliberativa que es completamente distinta de aquella que simplemente desea y depende de una parte también distinta de aquella en la cual se manifiesta el deseo; esta es precisamente la parte racional. En el caso del alimento o la medicina, la función deliberativa se dirige a determinar si es o no conveniente el consumo del alimento que se desea y si es necesaria para la conservación o recuperación de la salud la ingesta de la medicina que se rechaza. La deliberación lleva a una decisión tomada por la parte racional del alma en el sentido de aceptar o no el deseo o rechazo manifestados por la parte apetitiva. La decisión de la parte racional del alma puede coincidir con lo deseado por la parte apetitiva en cuyo caso la situación fluiría de manera no conflictiva; pero si se presentara el caso de que lo

deseado no coincidiera con lo que la razón considera conveniente, la parte irascible del alma debe acudir en su auxilio para imponer a lo apetitivo lo que la razón ha decidido.

Esta relación entre las partes del alma es la misma que análogamente se presenta en la ciudad. A la clase mayoritaria, labradora y artesanal, corresponde el desear o no desear las acciones correspondientes tanto al trabajo como a las demás manifestaciones de la vida ciudadana; ella sería, por analogía, la parte apetitiva de la ciudad. Al gobernante o a los gobernantes filósofos corresponde decidir sobre lo que es conveniente hacer a la ciudad en su conjunto lo mismo que a cada clase e individuo en particular. En la ciudad, el gobernante vendría a ser análogicamente la parte racional. Los auxiliares o guardianes vienen a ser, en esta analogía, la parte irascible que funciona para hacer que los trabajadores cumplan con lo decidido por el gobernante. «Exacta es la comparación que has puesto —dijo—; y, en efecto, en nuestra ciudad pusimos a los auxiliares como perros a disposición de los gobernantes, que son los pastores de aquella [la ciudad]» (*Rep.* 440d).

En el correcto funcionamiento de cada parte del alma, que ocurre cuando cada una de ellas realiza efectivamente la función que le corresponde, consiste la acción virtuosa del alma. En otras palabras, cuando cada parte del alma realiza su propia virtud el alma resulta ser virtuosa, y siendo virtuosa, es justa. De la misma manera, cuando cada clase social en la ciudad realiza la función que por naturaleza le corresponde, está realizando la virtud también correspondiente a ella, y entonces será una ciudad virtuosa, y siendo virtuosa, es justa. Pues la justicia es finalmente la unidad de las virtudes particulares correspondientes a cada parte del alma en el hombre, y a cada clase social en la ciudad (*Rep.* 433 b). Las virtudes propias del alma son en efecto las mismas virtudes propias de la ciudad, y a cada parte del alma corresponde una virtud específica. El alma justa será a la vez sabia por la sabiduría que es virtud propia de su parte racional, será asimismo valiente por la valentía que es virtud propia de su parte irascible y será finalmente temperada que es virtud que corresponde a la vez a las tres partes del alma. La justicia en el alma, como decíamos, es la presencia simultánea de esas tres virtudes que resultan ser así una única virtud. Análogamente, la ciudad virtuosa y justa será sabia por la sabiduría que es propia del filósofo gobernante, valiente por la valentía que es virtud pro-

pia de sus vigilantes soldados, y temperada por la moderación que es virtud común a las tres clases.

8. La educación de los artesanos y labradores

El tratado acerca de la *polis* que se contiene en el diálogo la *República*, por lo que respecta a la educación, además de los aspectos relativos a la constitución y gobierno de la ciudad, no se ocupa más que de las clases superiores, gobernantes y vigilantes auxiliares. Ello no quiere decir que no haya necesidad de una educación dirigida a todos los demás oficios necesarios en una ciudad correctamente organizada. Pero la obra de educación de los grupos de trabajadores de cualquier nivel, sean médicos, marineros o navegantes, labradores, pastores, carpinteros, etc., no reviste la fundamental importancia de la educación de los gobernantes y sus auxiliares. Por otra parte, no hay necesidad de hacer en ese caso ningún tipo de innovación, sino utilizar los procedimientos tradicionales, como es el aprendizaje por la observación de los maestros artesanos por parte de los aprendices. Algunas actividades que han de realizar los auxiliares y gobernantes son análogas en alguna medida a las actividades que desarrollan los artesanos, y por ello en ese respecto también la educación será análoga. Por ejemplo, en el caso de la formación de los vigilantes en las habilidades propiamente militares, que es un oficio análogo a la de cualquier oficio artesano, debe ser aprendido por medio del ejemplo y la observación, y así mismo por medio de las recomendaciones en los sitios de trabajo acompañando a sus padres a los combates donde éstos participan:

«Han de combatir en común y han de llevar asimismo a la guerra a todos los hijos que tengan crecidos, para que, como los demás artesanos, vean el trabajo que tienen que hacer cuando lleguen a la madurez; además de ver, han de servir y ayudar en todas las cosas de la guerra obedeciendo a sus padres y a sus madres. ¿No te das cuenta, en lo que toca a los oficios, de cómo los hijos de los alfareros están observando y ayudando durante largo tiempo antes de dedicarse a la alfarería?» (*Rep.* 466 e).

La mala educación de algún trabajador no incide sobre el destino de la ciudad como la mala educación de algún miembro de las clases altas. Pero de hecho no puede haber mayor innovación en una educación semejante, que debe permanecer sometida a las maneras tradicionales vinculadas necesariamente a las corporaciones y a los expertos o maestros de los cuales dependerían los aprendices. Sin embargo, de alguna manera no precisada en el texto, quizá por alguna forma de educación no formal, recibirían una educación que los llevará a aceptar voluntariamente su función, según la prescripción antes señalada del necesario acuerdo entre todas las clases para la sana existencia de la ciudad. En consecuencia crear a la ciudad sana depende de la educación para formar al ciudadano sano que ha de habitarla. El ciudadano virtuoso sólo puede habitar en la ciudad virtuosa, y la ciudad virtuosa sólo puede ser habitada por ciudadanos virtuosos. Cuando esta doble circunstancia no ocurre, no existen ni hombre virtuoso ni ciudad virtuosa.

9. El tamaño de la ciudad

Más tarde en las *Leyes* Platón nos hablará en términos muy precisos, y en el contexto de una ciudad bien regida pero distinta de la diseñada en la *República*, acerca del número exacto de ciudadanos que deben habitarla. Pero por ahora se limita a decir que no debe ser ni muy grande ni muy pequeña. «En cuanto al número de matrimonios lo dejaremos al arbitrio de los gobernantes, que, teniendo en cuenta las guerras, epidemias y todos los accidentes similares, harán lo que puedan por mantener constante el número de los ciudadanos de modo que nuestra ciudad crezca o mengüe lo menos posible» (*Rep.* 460a).

En todo caso el tamaño de la ciudad debe estar controlado de modo que no aumente ni disminuya desmedidamente. La razón fundamental para controlar el tamaño de la ciudad es que un número excesivo de habitantes haría insuficientes las tierras de labor indispensables para su sustento. Pero una razón más importante aún es que aumentaría el número de necesidades, sobremanera el de necesidades no fundamentales, sobre las que se basa una correcta planificación, y con ello se intro-

ducirían cambios en el plan original que harían que la ciudad resultara ciudad enferma. Ya hemos visto que con respecto a la educación, ya sea en la musical o en la gimnástica, todos los cambios se consideran dañinos y peligrosos para el correcto funcionamiento de la ciudad. En la *República* hay una constante reiteración de la exigencia de no realizar cambios. Por eso el control de la natalidad resulta ser una necesidad vital para el correcto funcionamiento de la ciudad. Pero no se trata de controlar únicamente el número de habitantes, sino también la calidad de la población, por lo cual la reproducción de los seres humanos debe ser planificada desde la selección de los hombres y mujeres que han de aparearse, de la misma manera que se seleccionan parejas de perros o de equinos en la cría de animales de raza (*Rep.* 459 a -b).

El criterio fundamental para tal selección será, lo mismo que en la cría de animales, la belleza y perfección física de los participantes, y así como en los criaderos esa selección la hace el dueño del mismo, en la ciudad la selección de las parejas humanas para la reproducción la harán los gobernantes con sus auxiliares. Naturalmente, esta selección de parejas entre seres humanos tiende también a asociar temporalmente a los hombres y mujeres de mejor condición moral: «y ya hemos dicho que el valiente tendrá a su disposición mayor número de bodas que los otros y se le elegirá con mayor frecuencia que a los demás para ellas a fin de que alcance la más numerosa descendencia» (*Rep.* 468 c). La reproducción selectiva de los habitantes se complementará con la práctica de la crianza de los mejores resultados, de los niños que hayan nacido sin ningún defecto físico, para lo cual, separados de sus madres y padres biológicos, serán alimentados por ayas dispuestas por el Estado: «En cuanto a los productos inferiores —e igualmente si alguno de los otros nace lisiado— los esconderán, como es debido, en un lugar secreto y oculto» (*Rep.* 460 c).