

ACCIÓN Y POLÍTICA EN LA *REPÚBLICA* DE PLATÓN*

FABIÁN MIÉ**

Resumen: Me propongo aquí esbozar aspectos centrales de la teoría política de Platón en la *República* vinculados con su noción de racionalidad. Trataré dos cuestiones. Por un lado, intentaré explicar la contribución efectiva que hace el conocimiento del bien a la institución del Estado; allí perfilaré la posición platónica sobre la relación entre virtudes y vida política, educación y poder, individuo y Estado. Me referiré también a temas como la legitimidad del poder y el acuerdo político, así como a las fuentes de la normatividad. Por otro lado, consideraré aspectos de las tesis políticas de Platón que se relacionan positivamente con algunas críticas a los límites y problemas del proyecto político moderno así como del liberalismo contemporáneo.

PALABRAS CLAVE: PLATÓN, ACCIÓN, POLÍTICA, RACIONALIDAD, FUNDAMENTACIÓN

Abstract: *I attempt to sketch important aspects of Plato's political theory related to his concept of rationality in the Republic. I will discuss two issues on this matter. First, I will explain how the knowledge of the idea of the good contributes to the State, placing in this context Plato's view on the relationship between virtues and political life, education and power, individuals and State. Here, I will also refer to topics as legitimacy of power, political agreement as well as sources of normativity. Second, I will consider Plato's political thought in relation to certain challenges to limits and problems of modern politics and contemporary liberalism as well.*

KEY WORDS: PLATO, ACTION, POLITICS, RATIONALITY, FOUNDATIONS

* El presente texto es una versión revisada de la ponencia presentada en *III Coloquio sobre Racionalidad*, organizado por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México D. F. (octubre de 2000). A José de Teresa agradezco su interés por la publicación de este trabajo. A los evaluadores anónimos de *Signos Filosóficos* debo observaciones precisas que me permitieron reconsiderar muchas de mis opiniones. Agradezco también a Eduardo Mattio y a Rubén Caro por sus comentarios.

** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, FABIANGUSTAVOMIE@fullzero.com.ar

Sócrates: [...] conceded que lo que hemos dicho sobre el Estado y su constitución política no son en absoluto meros deseos, sino por cierto algo difícil, pero de alguna manera posible.
PLATÓN, *REPÚBLICA*, VII 540D1-3.¹

1. CONOCIMIENTO Y POLÍTICA

República VI es probablemente entre los escritos platónicos aquel que con mayor claridad asigna una función política al conocimiento del bien. El autor defiende que ciertos conocimientos son necesarios para la institución de un Estado —lo que alcanza expresión en la postulación del filósofo-rey—; sin embargo, el personaje principal de la obra —Sócrates— no declara abiertamente —como parece haberlo hecho al definir las virtudes (*República*, VI 506d3-5)— en qué consiste dicho conocimiento y su objeto (*República*, 504b, 506d6-e5), y, así, una de las tesis centrales de la filosofía política de Platón requiere interpretación.² Después de asumir la cuestión de la igualdad de funciones entre mujeres y varones, y de explicar las razones para que los guardianes de la *pólis* no mantengan posesiones ni desarrollen los vínculos familiares que forman parte de la vida del resto de los miembros de la comunidad (*Republica*, V 457bc), después también, de haber introducido la construcción del Estado con la intención de hacer comprensible, en virtud de la magnitud, la justicia del alma (*República*, II 368d-369a; III 434d-435);³ Platón afronta la determinación de un aspecto cuya dificultad está señalada en el mismo texto (*República*, 472a): es la duda acerca de si el Estado planeado es posible o no y, si es posible, acerca de cuáles son sus condiciones de realización. Platón hace depender la rea-

1 Citaré el texto de Platón según la edición de Émile Chambry (París, 1965, 1967, Les Belles Lettres).
2 Acerca de esto pueden verse: Szlezák, 2003: 72-86, *passim*; Erler, 2002; y la discusión de Vegetti, 2002. Annas, 1997: 145- ss. y 160, cree, en cambio, que las propuestas políticas de la *República* son metafóricas y vagas.

3 Platón en la *República* establece una comparación estructural entre la organización del alma individual y del Estado; así, en IX 591e se hace referencia al *Estado en el alma* como un modelo que guía el gobierno de sí mismo. *Cfr.*, Höffe, 1997b.

lización de la justicia de la moralidad de los miembros de la *pólis*, del carácter de los ciudadanos y de su aporte a la comunidad conforme a las funciones de cada grupo. Pero, a la vez, la moralidad y el cumplimiento de las tareas sociales son condiciones que contribuyen a la justicia sólo cuando la conducción política se asocia a ciertos contenidos cognitivos indisolublemente ligados a una práctica racional, sólo por medio de la cual los miembros de una comunidad política, están dispuestos a explicar y justificar intersubjetivamente sus decisiones. Se trata de la función política específica asignada a los gobernantes-filósofos, calificados por esa clase de conocimiento y por esa disposición racional que obtiene su propio carácter y sus contenidos del universo de la justificación racional de la acción. Los contenidos específicos del conocimiento práctico que entraña esta *epistéme* requerida para los gobernantes están dados por el universo ideal de las virtudes, entendidas como normas de la acción humana concreta. Pero, Platón toma las realizaciones individuales como integradas en un contexto político general. Hay virtudes de ciertos grupos de la sociedad que se trasladan a la *pólis* en su conjunto, dotando a ésta de ese rasgo que en su origen es sectorial. La justicia, en cambio, es una virtud pre eminentemente comunitaria, pues consiste en esa clase de organización de los miembros del Estado, por la cual en él se distribuyen funciones en orden al buen desempeño conjunto (*República*, IV 443b). Tal desempeño posee una forma propia que Platón vincula con la idea del bien.

La tesis platónica acerca de la relevancia del bien para la construcción política reside en dos aspectos interconectados. Uno de ellos es la inauguración de la idea de la racionalidad como posibilidad y la afirmación conjunta relativa a que la existencia del Estado es necesaria para mantener esa posibilidad de racionalidad, en cuanto la idea misma del bien resulta accesible al hombre mediante sus realizaciones y el Estado justo representaría la concreción de mayor envergadura de aquella idea. El segundo aspecto de la contribución ético-política del bien está relacionado con afirmaciones que se leen en *República* VI acerca de la naturaleza ontológica de la idea del bien y su comunicabilidad. Pienso que es viable considerar las contribuciones del bien a la cuestión ético-política planteada en la *República* sin entrar a discutir expresamente este segundo y controvertido aspecto metafísico, aunque cualquier interpretación acerca del aporte político de la racionalidad que está asociada al conocimiento de las ideas descansa en

una interpretación sobre tópicos epistemológicos y metafísicos relacionados con la idea del bien.⁴

La posibilidad que representa esa idea no tiene el sentido de una mera apertura al futuro, entendido como un horizonte de alternativas impredecibles, en el cual hay que pensar siempre como el lugar utópico de una mejor condición para la humanidad. *Posibilidad* tiene aquí, más bien, el significado de la *normatividad* que pertenece a la esfera *ideal* platónica, cuya efectividad consiste en mantenerse presente de manera constante como norma de la realidad, y en ofrecer a la realidad un parámetro y una orientación para su determinación y corrección, así como en general las normas constituyen el criterio regular para el examen de la existencia. Sólo una concepción similar de lo normativo permite apropiarse del futuro, tomándolo como el horizonte de posibilidades de la construcción política presente. Con ello, no estamos de cara al futuro con cierta propensión escatológica ni con cierta ingenua ponderación de los beneficios provenientes del hecho de que lo nuevo parece siempre incalculable. A continuación, intentaré aclarar por qué es una actitud correcta en orden a la preservación de la posibilidad aquella reticencia socrática que se anuncia cuando sus interlocutores (Glaucón y Adimanto) le reclaman entregar por escrito una definición del bien, como si éste fuera susceptible de ser explicado y entendido como un proyecto de ley que sanciona, definitivamente, qué es lo bueno y lo justo.⁵

Platón entiende la justicia política como una construcción racional de la vida comunitaria humana, en la que, se integran los miembros por medio de la asignación de diversas funciones favorables a la realización del conjunto social. Sin embargo, dicha asignación de funciones no se efectúa de manera totalitaria, como si —tal cual lo denunciara Karl Popper— Platón promoviera un *colectivismo radical* contrario a los intereses emancipatorios de los individuos. Si el Estado platónico ideal representa el esbozo de lo que

4 No puedo discutir aquí las interpretaciones que niegan la accesibilidad epistémica de la idea del bien.

Para una revisión de esta discusión véase Ferber, 2002. Mi propia lectura no aceptaría que las ideas platónicas existen como objetos separados del mundo sensible; en tal sentido, la idea del bien constituye la estructura formal de orden y unidad de las ideas en general.

5 Esta relevancia de la posibilidad política no puede equipararse a cierto indulgente elogio del futuro, como se halla en Rorty, 1993. Desde la perspectiva platónica que intento perfilar, propuestas como la de ese autor eliminan la diferencia entre lo posible y lo real, y elaboran una errónea concepción naturalista de las normas.

el autor considera que son ideas políticas normativas básicas de una comunidad, la planificación que vemos desplegarse en la *República*, en lugar de perseguir la intención de someter a los individuos en un plan de Estado determinado en cuya confección no participarían los ciudadanos; debería entenderse, más bien, como un esbozo del sistema de relaciones que debe ordenar una comunidad política para que en ella se realice la justicia.

No es sólo el hecho de que en la *República* faltan indicios acerca de la existencia de organismos de control inherentes a la estructura de un Estado totalitario (policía política, cárceles ideológicas, etcétera). Es ante todo el carácter del proceso de construcción de la comunidad política mediante la educación plenamente controlada por el Estado —y tomada como un deber indelegable del mismo— y mediante un marco de racionalidad —que envuelve aspectos disposicionales cuyo emblema es la apertura al diálogo racional, que no se agota en la mera confrontación de opiniones, sino que pretende alcanzar los conocimientos necesarios para dar sustento a las decisiones prácticas; es decir, parte de lo que implica el conocimiento platónico de las ideas—⁶ lo que impide confundir el modelo de justicia política de Platón con un aparato de poder que es contrario a los intereses individuales y a la dinámica de promoción social de los ciudadanos. La asignación social de tareas funcionalmente favorables a la realización de la justicia política tiene en cuenta las capacidades e inclinaciones de los individuos. Pero además, Platón da a todos los ciudadanos un libre acceso a la educación que considera imprescindible para hacer política,⁷ incluso a las mujeres —estableciendo, con esto, un pensamiento igualitario históricamente revolucionario que no reconoce condicionamiento biológico alguno en la vida política de los miembros de ambos géneros (*República*, v 453e-454b) y autoriza la participación femenina en el gobierno de la *pólis* (*República*, VII 540c)—.⁸ El comienzo del libro IV ofrece un panorama suficiente para entender que la asignación pautada de tareas a los distintos grupos sociales —lo que se llamará *idiopragía*— se propone evitar el sacrificio del bien de la comunidad por el beneficio de alguno de sus sectores (*cfr.*, *República*, 419a-420b; VII 519d-520a). Suprimir la usurpación de

6 Para los aspectos disposicionales del conocimiento platónico de las ideas *cfr.*, Wieland, 1982.

7 Todos los hombres pueden convertirse en filósofos, según sus propias capacidades y esfuerzos, *cfr.*, *República*, III 415bc.

8 Annas, 1997: 142 y ss., llama la atención sobre *República*, v 455a para restringir la posibilidad de usufructuar esta propuesta platónica como parte de la historia del feminismo.

los derechos de los otros no implica, ciertamente, que el Estado prive a todos los ciudadanos de ocupar un lugar en la sociedad conforme a sus propios intereses y capacidades. La *República* platónica justifica la organización estatal; las responsabilidades de las diversas clases de ciudadanos y la obligatoriedad de las leyes mediante el esclarecimiento de los intereses de los ciudadanos, integrados desde sus primeros años mediante la *paideía* a la construcción de la justicia política.

En efecto, dentro de un Estado como el planeado en la *República* los intereses privilegiados por la organización de la *pólis* son los intereses del conjunto social, y la determinación que de esos intereses comunes efectúa la clase gobernante debe recoger, por sobre las preferencias sectoriales, la promoción del bienestar general, que es condición necesaria para que los individuos hallen su propio bienestar, en tanto miembros de la comunidad política. Más aún, el papel preponderante de los fines de la comunidad no podría promover coherentemente en la política platónica el avasallamiento de libertades individuales, cuyo ámbito es el privado; pero, además, tampoco restringiría las libertades de pensamiento, expresión y disidencia a lo estrictamente privado, intentando proteger, con ello, un sector público homogéneo y sin fisuras, y perjudicando la definición de los intereses comunes que debe hacerse, para que éstos sean genuinamente aceptados y cohesionantes, mediante la participación activa de los ciudadanos por medio de las instituciones políticas.

Los gobernantes platónicos no tienen como función preservar la armonía social a costa de la justificación racional pública de las acciones políticas, en la misma medida en que al ejercicio de gobierno sólo llegan personas calificadas con conocimientos específicos y capacidades morales, dotadas de una peculiar disposición racional a dar y pedir razones.

La articulación entre ejercicio del poder y libertad, que en distintos lugares Platón recomienda por medio de la teoría de las constituciones mixtas, es decir, que combinan, por ejemplo, aspectos monárquicos y democráticos, aspira a mantener el equilibrio entre los componentes sociales, que Platón explica como factores dialécticos. Habrá que recordar que el filósofo griego no censura la participación popular en el poder, sino su degeneración anárquica, que destruye la institucionalidad sin establecer nuevos acuerdos que sustenten la sociedad política. Falta de libertad en regímenes

tiránicos y el vacío ejercicio de poder que representa la acción violenta con objetivos disruptivos son los extremos opuestos al Estado filosófico.⁹

2. COMUNIDAD E INDIVIDUOS

Sería un error considerar que son aplicables a Platón, sin más, categorías como la de lo público y lo privado, que remiten, si bien es cierto, a planteamientos modernos y específicamente ilustrados. Pero sería, de igual manera, un desconocimiento no dar cuenta de la tensión entre intereses privados (*ídiōn*) y públicos (*koinón*) en los proyectos políticos antiguos. Alasdair MacIntyre ha recogido correctamente esta tensión como uno de los tópicos centrales del programa político de Pericles, que se halla presente también en la concepción de la justicia de Tucídides. En efecto, representa parte esencial de la actualización de la concepción homérica, llevada a cabo por Pericles, la suposición de que los logros individuales contribuyen al progreso y al bienestar conjunto de la *pólis*. Esto constituyó una secularización, en plena ilustración griega, de la concepción teológica —aún vigente en el contemporáneo de Pericles, Sófocles— referida al equilibrio total que domina los acontecimientos parciales como la estructura invisible de un orden cuya expresión se halla en la noción arcaica de la justicia (*diké*).¹⁰ Pero es característico de esta secularización la falta de un fundamento para esa concepción de la justicia. Pericles y otros defensores de esa idea sólo podían sostenerla en virtud del carácter de su retórica y de la inexistencia de una fundamentación racional de la acción, en el sentido en que se exige a partir de Platón.

Los límites de esta concepción de la justicia sólo alcanzan a problematizarse en los primeros diálogos platónicos. La evolución de la retórica gorgiana, presentada en el *Gorgias*, desde su posición ideológicamente neutral hasta la descarnada aceptación de los *bienes de la efectividad*, que está

⁹ Acerca de la conexión entre la degeneración anárquica de la democracia y la tiranía véase *República*, VIII 564a.

¹⁰ Dicha concepción de justicia se encuentra en Homero y Hesíodo; pero con variaciones en los componentes y en el modo de su armonización (equilibrios sucesivos generados por la tensión de contrarios, equilibrios simultáneos producidos por la equiparación de fuerzas elementales y sus conformaciones resultantes, etcétera), esa idea se mantiene en plena época de la crítica a la religión tradicional. Cfr., Vlastos, 1970.

en contra de todo reconocimiento tanto de los *bienes del merecimiento*, como de toda justificación de las elecciones particulares y de las decisiones que afectan a la comunidad social, constituye una de las más directas y efectivas refutaciones platónicas de la validez política de aquella noción de justicia secularizada. Pues la mencionada evolución que traza el drama del *Gorgias* apunta, entre otras cosas, a mostrar que si no se elabora una concepción de la acción mediante nociones que incluyan la disposición a la discusión racional y a la fundamentación de los criterios de acción, nada impide que el poder y la capacidad de los individuos, y de un Estado, se usen *justificadamente* en provecho de los propios intereses y sin absolutamente ningún otro límite y parámetro más que los provistos por el logro del mayor dominio posible y —así nos lo muestra, de manera aguda, Platón— como resultado de la experimentación de un placer desenfrenado por la asimilación de todo lo agradable que está al alcance de la mano.¹¹

La justicia platónica, entendida como armonía del conjunto y orden de las partes en función de la consecución de objetivos comunitarios que son condición para la felicidad de la comunidad y de sus miembros (*República*, IV 443de), requiere que el Estado construya su legítima autoridad integrando los distintos grupos sociales en una unidad sociopolítica; cuya cohesión proviene de la plena integración funcional de tales grupos en realizaciones comunitarias. Por esto último, no podría definirse la política social platónica apelando al sólo respeto de las libertades individuales (de creencia, ideología política, etcétera), garantizadas por un Estado de derecho erigido en criterios amplios y que dispone del principio regulador de la tolerancia. La intención de fundar la comunidad social en el respeto de las diferentes concepciones del bien es prácticamente insuficiente para los fines de generar compromisos políticos, de motivar convicciones grupales y dar sustento a proyectos comunitarios entre los actores sociales. Precisamente este tipo de comportamiento social, favorable a la unidad política, es lo que tratan de garantizar acuerdos supraindividuales, en los cuales cada uno de los ciudadanos se entiende a sí mismo integrado y, por ello mismo, se comprende como responsable y sostén del orden público. Es ob-

¹¹ Esto último tiene importantes correspondencias con la política *imperial* de la democracia ateniense. Para lo anterior *cfr.*, MacIntyre, 1994: IV. No es más que una parte del proyecto de la democracia ateniense la definición etnocéntrica de lo griego por oposición a lo bárbaro. Respecto de este tema véase Hall, 1991: 4.

vio que esto da lugar a la existencia de partes y sectores sociales más fuertemente integrados y comprometidos que otros respecto de distintos proyectos comunitarios. Pero la existencia de la comunidad y la justicia política no puede depender del objetivo que tiene en vista un Estado tolerante.

Para Platón, un Estado justo no puede existir sin que en él los ciudadanos desarrollen sus capacidades, talentos e intereses, a la vez que gobiernen sus afectos y desenvuelvan de manera virtuosa su vida moral en el marco de un esclarecimiento de los fines humanos. Éste es un Estado donde rige el principio de la acción en favor del sostén de lo comunitario, como condición para la realización plena de la vida de cada uno de los individuos; un Estado donde el compromiso con los proyectos comunes, racionalmente elegidos, potencia la unidad de la sociedad en su conjunto a partir de la acción individual de cada miembro de la comunidad política.

En los aspectos señalados existen factores que han llevado a emparentar la política platónica con una posición preilustrada, ajena, por completo, a la sospecha de —o al interés por evitar— los riesgos que para las libertades individuales entraña un sistema donde no se prevé jurídicamente un mínimo de acuerdos independientes respecto de las ideologías políticas y de las diversas creencias —o, para decirlo con palabras de John Rawls, de las “diversas concepciones de bien”¹²— existentes en el seno de la sociedad. La existencia de ciertos riesgos que parecen inherentes a la administración de un tipo de política como la que Platón propone, no debe llevarnos a perder de vista ventajas propias de esta concepción de la política. En efecto, las nociones de igualdad y libertad del ciudadano representan, en algunas posiciones liberales contemporáneas, nociones o bien demasiado exiguas para establecer una base de acuerdo jurídico suficiente a los fines de organizar una comunidad política, o bien implican ya, a pesar de la función restringida que se les pretende hacer desempeñar, otros conceptos morales comprensivos que al no ser incluidos mediante la discusión abierta y explícita en el yacimiento de los derechos básicos reconocidos por los liberales hacen ingresar en una teoría política de este tipo una serie de comprometedores presupuestos. Éstos no reciben allí, empero, la justificación necesaria ni operan como bases reconocidas para una construcción jurídica positiva.

¹² *Cfr.*, Rawls, 1996.

A continuación trataré de mostrar que en la posición platónica hay un rechazo anticipado de estas insuficiencias que afectan a buena parte del denominado proyecto político liberal moderno. El mencionado rechazo se hará evidente al considerar que, para Platón, es de la idea del bien de donde debe surgir toda justificación de normas políticas y reglamentos sociales. Esa idea no se sustrae a la discusión, no es un legado de la tradición que prefigura el único marco posible de justificaciones que valoramos como aceptables sin ser capaces de ir en busca de, o, tratar objetivamente los criterios de esas justificaciones por nosotros aceptadas en cuanto partícipes de una determinada tradición. Por el contrario, la idea del bien es algo, en principio, accesible en cierto sentido al hombre, que pone en ejercicio sus intentos de realizar lo bueno y lo justo por medio de la construcción renovada del orden social y de una vida virtuosa orientada siempre a una noción de bien. Con ello, Platón suscribe y defiende que la fuerza que mantiene a una sociedad en una situación en que los ciudadanos actúan en función comunitaria proviene del establecimiento de acuerdos¹³ tan abarcadores y tan básicos como sea posible. Sería impensable, desde un punto de vista platónico, que un Estado pretendiera tener incidencia en cuestiones públicas, como el dictamen de leyes que regulan la práctica de la eutanasia, la clonación humana, la distribución de la riqueza, la educación, etcétera, sin apoyarse en un acuerdo indispensable acerca de conceptos morales tan elementales como difíciles de esclarecer y definir de manera legal.

No obstante las dificultades existentes, sin ese acuerdo conceptualmente abarcador y vinculante para los miembros de la comunidad, no se puede estar a la altura de los conflictos y las necesidades sociales.¹⁴ Con el fin

¹³ *Acuerdo* no remite aquí al carácter contractualista que los pactos sociales tienen en conspicuos representantes de la filosofía política moderna. Con esa expresión me refiero, en cambio, a asentimientos abarcadores de los ciudadanos que aceptan participar en distintos proyectos de la *pólis*, desde la defensa territorial hasta la participación regular en juzgados y asambleas, pasando por las tareas educativas de los jóvenes y niños. En estos diversos ámbitos sociopolíticos hay un objetivo común que, como una guía y norma, *regula* cada uno de los objetivos particulares: el de realizar la justicia.

¹⁴ Una posición insuficiente de esta naturaleza ha sido criticada por algunos autores comunitaristas como “la imposibilidad de la neutralidad moral y política en la esfera pública”, o incluida en la lista del “fracaso del proyecto normativo ilustrado y de su supuesta imparcialidad valorativa”. Para una síntesis de las objeciones comunitaristas al fallido intento de separar lo justo y lo bueno *cfr.*, Thiebaut, 1992: 36-47, *passim*.

de cumplir con sus propósitos, un Estado platónicamente concebido no puede favorecer intereses sectoriales ni amparar marcados desequilibrios sociales. En los libros VIII y IX de la *República* se explica la corrupción política como un proceso creciente de desunión social; es decir, un fenómeno donde sectores de poder se imponen sobre otros en la pugna por provechos sectoriales, y donde cada parte de la sociedad deja de cumplir con sus propias responsabilidades particulares y de realizar las tareas que mantienen a los miembros en mutua referencia y en cooperación solidaria.

3. ACCIÓN RACIONAL Y CRÍTICA A LA IDEOLOGÍA

La teoría platónica acerca de la idea del bien y su incidencia en la *praxis* moral, y en la institución del Estado, se presenta como una réplica a la teoría de la justicia que expresa Trasímaco en el libro I de la *República*, según la cual la justicia es lo conveniente al más fuerte (*República*, 338c). A la vez, Platón se opone a la defensa de cierto individualismo que promueve el mismo Trasímaco, quien sostiene el predominio sin restricciones del propio bienestar de cada individuo (*República*, 343bc). En el libro VI, Platón combina algunos elementos fundamentales de su teoría política para formular su réplica a esta posición. Tras referirse a la educación que debe recibir el filósofo para ocupar cargos políticos (*República*, 502d-504e), se considera el conocimiento del bien y la calificación epistémica que el mismo provee (*República*, 505a-511e). Con esto se propone responder al desafío relativo a la posibilidad de realizar un Estado filosófico, sosteniendo que existe un Estado apropiado a la naturaleza filosófica (*República*, 497a-502c, 497d). Todo esto se encuadra, además, en la respuesta a la acusación referida a la utilidad del conocimiento filosófico (*República*, 490d-496e).

El comienzo de *República* VI se conecta con la discusión final del libro anterior (*República*, 475d-480a). Filósofo —se sostiene allí— es quien está capacitado para aprehender las ideas como algo diferente de las cosas sensibles, que sólo entendemos a base de aquéllas (*República*, 476b). Después (*República*, 476c y ss.) Sócrates le explica a Glaucón el carácter epistémico del conocimiento de las ideas; parte de su objetivo es oponer a una duplicación de mundos —favorecida por la suposición de dos facultades dirigidas a ámbitos objetuales separados—, la diferente doctrina que consiste en el reconocimiento de unidades ideales que son los medios de toda compren-

sión de las entidades sensibles. La distinción entre *dóxa* y *epístéme* y sus correlatos objetivos, afirmada en el texto (*República*, 477c y ss.), no es del tipo que equipara dos accesos a dos mundos separados. Antes bien, Sócrates indica que la *dóxa* es una semifacultad, algo intermedio entre la genuina facultad de la razón (*nóesis*) y la carencia total de capacidad de conocimiento (*ágnoia*), ya que aquella toma por objeto algo que no es real, es decir, aprehende las cosas sensibles como objetos independientes o separados y funda enunciaciones acerca de ese tipo de entidades intermedias, sin descubrir su verdadero estatus y su referencialidad propia a la unidad eidética. La teoría platónica de la *dóxa* sostiene que ésta constituye un estado mental que representa una carencia, una falta de capacidad cognitiva.¹⁵

Es parte de la herencia socrática que pervive en Platón la posición crítica frente al imperio de las opiniones. Su rechazo implica un ataque al conjunto de creencias sociales como parte de un programa de investigación, cuyo parámetro no se obtiene de lo socialmente establecido y culturalmente aceptado. Aquellos que suscriben —a menudo de manera inconsciente— la suficiencia de la *dóxa* —sofistas, políticos de la época y los sectores sociales que sustentan una práctica política no esclarecida en sus fines y sin capacidad de exponer sus razones ante concepciones rivales, ni de justificarse racionalmente— favorecen la instalación de espejismos en la sociedad. Ellos viven como los prisioneros de la célebre Caverna, que describe el libro VII, apegados a las imágenes de las figuras proyectadas sobre una superficie opaca e informe, y siendo incapaces de interrogarse acerca de la proveniencia de sus propias creencias. A los prisioneros de la Caverna les resultaría imposible aceptar —en cuanto viven encadenados a sus propias creencias y valores heredados—, cualquier tarea *arqueológica* acerca de sus nociones y categorías tradicionales, ya que el origen de sus propias preferencias y los parámetros de sus propios enjuiciamientos permanecen ocultos tras las imágenes de una existencia que no reflexiona sobre sí misma ni permite reconstruir la red de valores privilegiados. Ellos tratan valores culturales como hechos naturales. Aquello de que están privados los prisioneros de la Caverna; que se encadenan a imágenes, es de entender el carácter derivado que tienen sus valores y sus juicios morales en relación con el conocimiento de las ideas, tomadas como fuentes de la normatividad. La tesis

15 Acerca de este controvertido tema véanse, Ebert, 1974; Mié, 2004: §§ 6-ss. y § 17.

platónica es que todo sistema legislativo y de valores no es comprensible ni justificable por sí mismo, sino que representa una realización de lo normativo y racional. Por el hecho de constituir una realización de dicha normatividad ideal es un error epistémico equiparar aquella clase de sistemas a la fuente normativa. Tal es la *errancia (pláne)* característica de esa actitud cognitiva deficiente que Platón caracteriza como *dóxa*.

La estrategia platónica en la *República* no está dirigida en primer lugar contra concepciones adversarias de la racionalidad o de la política y la ética. Con la introducción de lo normativo por medio de las ideas, lo que persigue Platón es demarcar el fundamento de toda construcción política. La fuente normativa de toda justificación racional se halla, para él, en la idea del bien, entendida como la norma que se articula e incluye de manera más o menos reflexiva en todas nuestras justificaciones. La tesis platónica contra las concepciones rivales sostiene que éstas no alcanzan el nivel requerido de una justificación racional, en la misma medida en que se mueven dentro del estado cognitivo caracterizado como *dóxa*. En ese sentido, tales propuestas no están a la altura de nuestras exigencias humanas, relativas a la construcción política; en cuanto no introducen el ámbito de lo normativo como regla independiente y parámetro para la evaluación de las decisiones. La crítica platónica a las ideologías se desarrolla en las severas impugnaciones a ciertas instituciones y costumbres tradicionales, lo que tiene lugar en la exclusión del Estado ideal de ciertas formas poéticas y musicales, de lineamientos pedagógicos y medicinales, de prácticas y representaciones religiosas, etcétera. En suma, se trata de impugnaciones que tienen a la vista el fundamento ético de prácticas político-sociales, y que intentan vincular la justicia política al dominio de las elecciones racionales que, al menos asentadas en la clase dirigente, resultan indispensables para el bienestar del Estado en su conjunto.

La tarea de los protectores de la *pólis* presupone una capacidad epistémica eminentemente técnica:¹⁶ ellos no son inútiles para los Estados —como sospecha Adimanto (*República*, VI 487bd)— por el hecho de que saben aplicar de manera apropiada a las circunstancias los valores que expresan las virtudes (*República*, 484a-486e). El símil de los navegantes (*República*, 488a-489a) responde con este mensaje dialéctico a la acusación de un conoci-

¹⁶ Acerca de la importancia y función del modelo técnico (*téchne*) para la noción platónica de conocimiento, véase Thomsen, 1990: B.

miento de las virtudes, inoperante y vacío, desde un punto de vista práctico. La acusación de Adimanto puede entenderse como expresión de una teoría de la *téchne* que disocia la práctica y la efectividad de la acción respecto de una justificación racional, e igualmente respecto de la *areté*, concebida como la perfección individual distinta del mero éxito, y que es condición necesaria para la felicidad y el bienestar. Trasímaco y Adimanto consideran que la legitimidad de la acción se alcanza mediante la consecución de objetivos, para lo cual es menester un saber práctico capaz de disponer lo necesario para el éxito de la acción. Ese modelo de legitimación no contempla, como una parte del actuar, la discusión de los criterios en la realización de los fines establecidos. La concepción sofística y retórica de la *téchne*, con la cual Platón controvierte fuertemente en el *Gorgias*, se define mediante la consecución de objetivos a partir de generalizaciones empíricas (*empeiría*). Pero, para Platón, ella es mera adulación (*kolakeía*), en la medida en que satisface ciegamente las inclinaciones y preferencias subjetivas.

4. LEGITIMIDAD POLÍTICA Y NORMATIVIDAD

La determinación de la vida y naturaleza filosóficas (*República* VI 490d, retoma V 474b y ss.) integra el conocimiento de las virtudes en una réplica a la legitimidad de un Estado en el que sus actores sociales rechazan (*República*, VI 494a1-2) la fundamentación racional (*lógon didónai*, *República*, 493d8-9) de la acción. Platón explica tal rechazo como una indisposición a discutir los parámetros de la acción humana y los criterios de su fundamentación, tal como se hallan suscritos en la educación y en la legalidad del orden político vigentes. Este comportamiento se vincula con el de quienes opinan que existen únicamente cosas bellas y buenas según parece a cada individuo, y que ninguna función le corresponde al tratamiento de lo bello y lo bueno en sí (*República*, 493e-494a). Ya que, empero, la justificación sólo puede provenir de un orden de razones; Platón considera que es imprescindible para los gobernantes una *epistéme* de las ideas, lo que explica que la existencia de un Estado justo dependa de un gobierno filosófico.

Aparte de la insistencia en la fundamentación racional de la acción, hay un segundo factor constitutivo del Estado platónico: la integración de los ciudadanos en el conjunto de la sociedad política. Esa integración se basa

en el desempeño de funciones específicas, llevadas a cabo en favor de los miembros de la comunidad y de ésta en su conjunto. Para fortalecer la integración, Platón propone una comunidad de bienes, incluyendo una responsabilidad común por la educación de los niños y jóvenes (*República*, 457e-462a).¹⁷ En este sentido, el mecanismo de una integración funcional de los actores sociales entraña interesantes alternativas al modelo moderno de la tolerancia, por el cual *a grosso modo* se intenta remedar, con base en un comportamiento político magnánimo, la aceptación de una construcción social hecha mediante la admisión de las diferencias como un factor de desequilibrio y posible conflicto en el cuerpo político. En la constelación dentro de la cual se inserta la noción de tolerancia se parte de la hipótesis de que la organización política y las acciones individuales favorables a la comunidad, son cosas que se generan contra la voluntad o la inclinación natural de los individuos.

El contrapunto con la política de la *República* es, al respecto, muy marcado pues una de las creencias básicas de los miembros de la comunidad política platónica debe consistir en que todos sus actores obren convencidos en favor del Estado (*República*, III 412b y ss.). Esto vale, en primer lugar, para sus principales responsables (*República*, 412de, 413c), a quienes se prescribe una formación intelectual y moral exigente por medio del *curriculum* completo de la *paideía* filosófica, así como un modo de vida austero y pródigo en el cuidado y la asistencia de sus gobernados (*República*, 416d-417b). La existencia de esta convicción en todas las clases sociales constituye un criterio sistemático y excluyente. Las pruebas de que se habla en *República*, 413c-414a; la asignación de funciones de acuerdo con las capacidades y con el comportamiento probado, que narra el mito de la composición metálica de las almas en *República*, 415a y ss.; y la misma educación de los ciudadanos representan instancias de prueba y ejercicio (por ejemplo, *República*, VI 503e, 504d) acerca de las capacidades morales e intelectuales de los ciudadanos y se empeñan en promover un conglomerado de virtudes y la adquisición de lo que llamaríamos conocimientos teóricos

17 La desarticulación del estrecho círculo familiar y su revolucionario reemplazo por una comunidad amplia de mujeres y niños es uno de los principales tópicos del ataque aristotélico a la *República* platónica. *Cfr.*, Aristóteles, *Política*, I 3-13, II 2-3. Esto registra una interesante disparidad de opiniones acerca de uno de los factores fundamentales (el *oikos*), que está en la base de la unidad de la *pólis*. Particularmente, la controversia atañe a la manera en que se crean de un modo eficaz los lazos afectivos entre las personas y el sentimiento individual de pertenencia a una comunidad política.

acerca de la estructura de la realidad que operan como un genuino sustento de la legitimidad de las instituciones políticas. Algunos de los objetivos que persigue la educación filosófica de los gobernantes consiste en formar individuos conscientes de que los cargos políticos son laboriosos servicios a la comunidad; que no pueden asumirse sin haber entendido que la organización política no está desligada de un orden de conocimientos sobre estructuras normativas; que la tarea de gobierno requiere alejarse de las pugnas por el enriquecimiento (*República*, 417ab, IV 420a y ss.); y que la felicidad humana no depende del ejercicio del poder político, así como también que el bienestar social no puede subordinarse al de alguna de las partes de la comunidad (*República*, 420b-421c). Si los gobernantes de la *República* son del tipo que Platón tiene en mente en la *Carta VII*, para aquellos valdrá también la importante prohibición que se establece en *República*, 331cd, según la cual ninguna reforma política, incluso una buena, se justifica si por ella hay que pagar el precio de la proscripción o la muerte de hombres.

Cuando el criterio organizador de la comunidad política no es la justicia determinada mediante la integración de sus miembros, toda ley no hace más que expresar la voluntad de legitimar el predominio y el poder de facciones sectoriales. Por otro lado, un Estado cuya legitimidad no emana del acuerdo entre sus miembros no hace más que expresar un sentido meramente convencional de justicia, donde las leyes son formas vacías de contenido genuino y cuya obligatoriedad depende sólo de los beneficios que su cumplimiento trae a quienes las acatan. La exigencia platónica de elegir una vida justa por sí misma y no, en cambio, por los beneficios sociales que ella traería aparejada —una alternativa que se plantea mediante el contraste de dos personas, una convencionalmente justa y la otra justa sin consideración de los premios sociales (*República*, II 360e-361d)—, forma parte de una fundamentación de la justicia. Platón se propone mostrar los beneficios intrínsecos que conlleva la vida justa, en el mismo sentido en que ya en el *Gorgias* hizo defender a Sócrates, que es mejor padecer uno mismo injusticia que cometerla contra otros. La motivación moral para actuar de manera justa reside no en la obediencia a un deber externo, sino en el esclarecimiento de las condiciones de la felicidad humana. Platón defiende que las condiciones para la felicidad están en la conducción de una vida virtuosa, es decir, moralmente calificada. Una vida inmoral, por ello, no es una vida que elegimos de manera racional. En consecuencia, el beneficio de la realización humana individual y política no proviene del

cumplimiento formal con la justicia. La respuesta platónica a Trasímaco, que promovía una aceptación sólo convencional de la justicia, recurre, entonces, a un esclarecimiento de las motivaciones morales de los individuos, que incluyen su carácter social.

Platón desarrolla una noción de racionalidad claramente normativa. Volvemos a encontrar una conexión entre norma y razón en distintos contextos de la discusión actual acerca de la ética y el naturalismo filosófico, que se proponen restaurar un vínculo roto por la ética moderna. El carácter normativo de la justicia y de las virtudes en general deriva, para Platón, de un esclarecimiento de la naturaleza humana que involucra la función racional específica de esta clase de organismo. De la anatomía del alma humana —un registro de ello es la distinción de tres partes funcionales del alma en el libro IV de la *República*—, Platón obtiene prerrogativas acerca de un comportamiento humano que realiza las posibilidades de los individuos, comportamiento que se opone a opciones irracionales, como el hedonismo, el relativismo o tesis inmoralistas, cuyo denominador común es que tales posiciones no le reconocen al comportamiento racional su papel organizador de una buena vida o desconocen, sin más, las estructuras y componentes (las virtudes y las partes del alma) de una buena vida por el hecho de que desplazan la razón y sus correlatos propios (las ideas) de la discusión acerca de la explicación de lo que significa vivir bien y humanamente. Platón correlaciona lo que puede llamarse una normatividad semántica, que tiene que ver con los parámetros metódicos prescriptos para un tratamiento argumentativo de los conceptos, con una normatividad moral, que atañe a las razones de la elección de una nueva forma de vida.

Hoy se sabe que una posición como ésta, con frecuencia, caracterizada como realismo moral, plantea algunas serias dificultades; me interesa ahora sólo indicar cuál es, a mi juicio, su exacta perspectiva y cuáles son algunos aspectos plausibles de la propuesta platónica en este contexto.

Una caracterización estándar del realismo ético que puede ayudarme a distinguir frente a él la propia posición platónica acerca de la normatividad moral indica que las ideas platónicas constituirían valores que existen en el mundo natural, y que una vez que el hombre toma contacto con tales ideas, las mismas tendrían una fuerza persuasiva que generaría la fuente de la normatividad, haciendo al hombre aspirar a lo que verdaderamente es y a llevar una vida conforme a ello, una vida verdaderamente humana. Dentro de esta versión esquemática del realismo ético, la racionalidad

sería el medio para acceder cognitivamente a los hechos valiosos y, en esa misma medida, constituiría la fuente de la que emana la moralidad humana, entendida como una instanciación de las formas perfectas.

Una pintura de este tipo —la misma que da lugar a la incriminación por la comisión de la falacia naturalista—, no da cuenta apropiadamente de las motivaciones morales. En efecto, no explica la motivación de nuestras aspiraciones éticas ni por qué el hombre quiere realizar una vida valiosa. Meramente traslada a la metáfora de la imitación —que, en este caso, es una arista de la oscura relación de participación de las cosas sensibles en las ideas— la explicación de nuestras motivaciones morales. ¿Corresponde en realidad esa descripción a la posición de Platón? En mi opinión, la respuesta es negativa. Una de las principales dificultades que existen para entender correctamente la posición platónica reside en el hecho de que la determinación de lo bueno es una función específica de la naturaleza humana; es decir, las fuentes de la normatividad y del concepto de una vida buena se hallan en el mismo ejercicio de la racionalidad humana. Para Platón, el ejercicio de la razón le permite al hombre mejorar su posición epistémica para ser feliz. Así, los conocimientos y las capacidades prácticas —las virtudes— que promueven una vida buena y feliz tienen un valor intrínseco. La ética platónica se apoya, entonces, en la demarcación de un saber práctico intrínsecamente valioso, que es accesible al hombre por medio del pleno ejercicio de su razón y de la adquisición de los contenidos de conocimiento que se requieren para determinar qué es una buena vida. No entraré aquí a discutir cuáles son esos conocimientos; me conformaré, en cambio, con dar un somero perfil de la interconexión entre el interés del hombre por su propia realización, el aspecto epistémico práctico que es la vía para dicha realización y la fuente normativa constituida por los correlatos propios de la racionalidad —las ideas en general y la idea del bien como la estructura de unidad y orden de todas ellas—. Dicha interrelación excluye que la fuente de la normatividad pertenezca a un universo ajeno al mismo interés humano por realizar una vida buena; un interés que Platón no cree que nos sea evidente de manera innata, sino que requiere de educación. La práctica argumentativa pautada, que mejora nuestra situación epistémica; y el conocimiento de la estructura de la vida humana, de la interrelación entre las partes del alma, que da lugar a la generación de los valores humanos conceptualizados mediante las virtudes, constituyen producciones racionales específicas de este organismo, las mismas de donde surge cualquier

planteamiento moral normativo. Tales planteamientos son parte de la naturaleza humana específicamente determinada por la racionalidad, y se elaboran por medio de ideas —los correlatos propios de la razón— y, para Platón, no pueden derivarse de la sola experiencia clausurada en el acopio de datos sensibles.

La disociación que impulsan algunos representantes del proyecto político moderno entre saber y poder, o entre naturaleza y normatividad, comienza por desplazar el lugar del diálogo racional entre los agentes políticos a la restauración del equilibrio tras la contienda. Platón no entiende la vida en una comunidad política como un paliativo a un estado natural en que prima la guerra entre los hombres, ni adopta una creencia acerca de la ineficacia de la racionalidad para superar positivamente los conflictos. Su teoría política se opone, así, a esa clase de voluntarismo que hace depender la obligación moral del mandato de la autoridad de un soberano o de la coacción que imponen las leyes a los ciudadanos.

5. NECESIDADES HUMANAS Y ACUERDO POLÍTICO

En el origen del Estado existe un acuerdo social establecido para dar satisfacción a las necesidades de sus miembros (*República*, II 369bc). Dicho acuerdo social es una operación política fundadora del Estado ideal platónico que no comparte algunas características notorias del pacto moderno, en especial el de la tradición liberal que formulan autores como John Locke. El acuerdo social platónico no se formula con el objetivo de proteger derechos individuales ni involucra todos los aspectos de la libertad y los derechos civiles que resultan esenciales para la tradición contractualista moderna. El acuerdo platónico se establece, en cambio, para garantizar la satisfacción de necesidades elementales físicas (*anagkaía*) —como provisión de alimentos, de vivienda y vestimenta y cosas de tal índole,¹⁸ lo que obedece al hecho natural de que ningún hombre es totalmente autosuficiente (*República*, 369b)—. Platón cuenta también con un consenso indispensable para que se constituya un Estado, lo cual, reside en la moderación social; en virtud de la cual existe un consentimiento de los

¹⁸ Cfr., el Estado con necesidades mínimas en *República*, 369d.

gobernados y una aceptación de sus gobernantes (*República*, IV 432a). Esa moderación social opera como primera garantía de la institución del Estado político; sin ella, no existe el consenso libre (*República*, III 389de) indispensable, entre los agentes sociales para preservar la organización política e institucional que distribuye funciones y responsabilidades, y fija reglas a cumplir.

Pero el Estado platónico se apoya en otra clase de necesidades, las políticas, lo que se relaciona con la normatividad intrínseca a la naturaleza humana y con la motivación moral peculiar de la acción del hombre que lo lleva a un orden de operaciones no equiparables a las necesidades ligadas a la satisfacción corporal y a la lucha por la supervivencia. Recién aquí hallamos afectos sociales (respeto, solidaridad, reconocimiento, etcétera) que llevan a la comunidad hacia un plano de relaciones tan real como conflictivo, especialmente si se compara esta *pólis* con la del trabajo y la satisfacción de necesidades materiales, donde no existen leyes y el acuerdo surge de manera casi espontánea (*República*, II 372ad).¹⁹ Esta segunda clase de necesidades estrecha de manera peculiar los lazos entre los ciudadanos, haciéndolos partícipes y actores responsables de un proyecto político comunitario que los engloba, pero del cual cada uno participa siguiendo parámetros elegidos y determinados racionalmente, o sea, no por constreñimiento externo.

La dirección de toda la construcción del Estado platónico indica claramente que la comunidad política se especifica por la justicia. Si es correcto afirmar que el pensamiento político de la *República* intenta responder a la cuestión de las razones que mueven a los hombres a vivir en sociedad, tenemos que ver que esa cuestión propia de una teoría social se responde en Platón sólo mediante una teoría de la justicia que explica, apelando a

¹⁹ La *pólis* mínima es algo más que improbable. Cfr., Höffe, 1997b: 78 y ss. Resulta importante considerar que la *pólis* mínima está construida en una base de individuos mínimos, a los que Glaucón compara con animales (*República*, II 372d). Dejo aquí abierto el tema de si la *pólis* lujosa o bien provista (*República*, 372e y ss.) representa para Platón una decadencia sin más. En cuanto sólo allí surge una moralidad reflexiva, de la cual los filósofos son máxima expresión, no me parece que este segundo estadio político –en el que aparecen las prácticas políticas, como tales– sea visto por Platón en términos negativos, aun cuando en él predomina el principio de la *pleonexía*, de la insatisfacción que mueve a querer siempre más de lo que se tiene y puede. La reformulación filosófica de la justicia está llamada a dominar ese impulso irracional que da lugar a la *pleonexía*. Sólo en el segundo estadio político surgen genuinos ciudadanos dotados de virtudes filosóficas y capaces de desarrollar algo más, entonces, que esa virtud pre-reflexiva, consistente en el mero dominio de las pasiones.

las condiciones de una vida política justa, las motivaciones racionales que llevan a los hombres a constituir una sociedad política. Esta última cuestión se entiende en Platón sólo a partir de la vida política, desde la visión del autor de la *República* implica el espacio para la realización individual por medio de concreciones sociales que involucran a otros ciudadanos y a la comunidad política en su conjunto.

Platón califica el rasgo moral propio de las sociedades humanas como surgido de una necesidad (*khreía*, *República*, 372a2) que, por su parte, se vincula con las transacciones elementales del hombre, pero que no es una más de ellas. En *República*, IV 428cd se identifica el conocimiento que atañe al Estado —la política como tal—, como lo que concierne al orden del Estado en su conjunto. En *República*, 433a y ss., se pone de manifiesto que la justicia no es un componente más o meramente suplementario del Estado ideal, sino aquello que guió la construcción del mismo cada vez que se adoptaba una propuesta acerca de la distribución de tareas y en especial de lo que cada ciudadano debe hacer según su capacidad. Platón entiende la justicia como la expresión de la moralidad en el Estado, en cuanto aquella asegura que el Estado sea bueno (*República*, 435c5). Es, por lo demás, esa misma noción de *idiopragía* —la ejecución de acciones y operaciones propias de la naturaleza y la función social de cada ciudadano— la base de la administración de justicia y de la protección de cada ciudadano conforme a su clase social (*República*, 433e).²⁰

6. ¿UTOPIA PLATÓNICA?

El esbozo de Estado ideal presentado en la *República* no representa estrictamente una *utopía* en el sentido de un esquema fijo puesto en el futuro de una realización a la que tiende la humanidad; sino, más bien, una formu-

²⁰ Hablar de necesidades políticas del hombre me compromete, en cierta manera, con una interpretación a la que no puedo aquí sustentar. Pues ello implica que la virtud y la felicidad individual no se alcanzan fuera de la sociedad política. Tal me parece que es el punto de entrelazamiento de la esfera ética y la política en la *República*. Esta dependencia política del virtuoso no lo hace heterónomo ni dependiente de la clase de bienes que Platón identifica como ambiguos y ordinarios. Creo que Annas, 1997: 147-151, 158, mezcla estos dos diversos órdenes de necesidades y llega, a partir de allí, a una problemática separación de la cuestión política respecto del argumento moral (que la autora cree que afecta al individuo aislado) formulado en la *República*.

lación que exhibe una articulación de la racionalidad política contenida en ideas básicas de este ámbito, como las de prudencia, valentía, justicia, en relación con los componentes y partes de la sociedad humana: labradores y artesanos, mujeres y niños, guerreros y guardianes, gobernantes y educadores, filósofos y artistas. Sólo esta articulación entre las ideas y las partes reales de la sociedad humana provee y distribuye funciones políticas a estas últimas. O sea: política hay sólo a partir de la integración funcional de partes que desempeñan el papel de auténticos ciudadanos e instituciones del Estado, y esto se tiene únicamente cuando se ordena la comunidad mediante ideas, ya que su normatividad especifica funciones para los actores sociales, cuya actividad define a los individuos como miembros de una comunidad política.

Platón defiende el hecho de que Estado y filosofía no tienen, por principio, una relación de oposición (*República*, VI 497ab); al contrario, la fundamentación filosófica de la política consiste en esclarecer la función social de las relaciones humanas, dando sustento a los acuerdos sociales mediante el reconocimiento, por parte de cada uno de los ciudadanos, de la proyección comunitaria de sus acciones. La filosofía política de Platón en la *República* esclarece el sentido regulativo de las leyes vigentes, destacándolo como el núcleo racional de genuina orientación y objeto de discusión, del acuerdo entre los gobernantes y los gobernados, y como aquello que sustrae a la ley de la conveniencia de los sectores de poder y la protege ante cualquier intento de desconocer su normatividad vinculante, rebajándola a mera expresión de la voluntad y la ocasión. La salvación de la vida política del filósofo y del Estado (*República*, 497a) consiste en el sostenimiento de lo normativo como *posibilidad*; o sea, no como lo opuesto alternativo a la realidad, sino como la estructura ideal-normativa de toda legislación concreta:²¹ la idea de la justicia es la posibilidad de la racionalidad en el orden político, donde las partes constituyen una genuina totalidad funcionalmente organizada conforme al bien social.

El sentido genuinamente normativo de la virtud como ideal es, por principio, irrealizable; ello significa que es una auténtica *posibilidad*. Esto se

21 Leo Strauss y Allan Bloom vieron en la *República*, en cambio, la representación del conflicto entre *theoría* y *práxis*. La lectura *utópica* de Gadamer, 1978: 167 y ss., no alcanza a formular, por completo el contrapunto necesario ante la propuesta de esos autores. Spaemann, 1997, renueva la lectura netamente *utópica* que pone la felicidad del filósofo en la contemplación autosuficiente de un mundo irrealizable en condiciones terrenales.

tematiza en la *República* cuando los interlocutores de Sócrates insisten para que éste dé a conocer lo que constituye el principal objeto de conocimiento en la formación del político-ideal. Se retoma, así, el asunto planteado en el libro III, que tiene su explicitación en la *paideía* del filósofo del libro VII (*cfr.*, *República*, VI 503e-504a). Las definiciones de las virtudes, correspondientes a la teoría de las tres partes o funciones del alma (*República*, 504a), contienen las limitaciones e insuficiencias propias de todo esquematismo y de toda formulación proposicional. Esto quiere decir que para alcanzar una genuina comprensión de la virtud hace falta validar renovadamente la normatividad que aquélla expresa, en tanto las virtudes representan estructuras racionales que regulan y ordenan la acción sin nunca extinguirse en una realización concreta. Para satisfacer esa necesidad hay que acceder al sentido normativo de las virtudes y aplicarlas con precisión (*akríbeia*, *República*, 504b, e) a las acciones. Esto implica superar, hasta donde es factible, la *debilidad* de todo esbozo o esquema —algo que también afecta al plan del Estado ideal (*República*, 504d)—, mediante un saber usar y aplicar la norma al caso. Platón formula un juego de palabras con *metríos* (conforme a medida), diciendo que (*República*, 504c) sólo el saber del bien posibilita que las explicaciones relativas a las virtudes sean *conforme a medida*, o sea, que con la atención a tales fórmulas no nos alejemos de la realidad (*tò ón*, *República*, 504c2) hablando de forma *desmedida*, esto es, apelando vanamente a meras proposiciones para adquirir un conocimiento práctico.²²

Sócrates se rehúsa, entonces, a dar una definición plana de este principio de la *pólis*, la idea del bien, aunque sus interlocutores insisten en que lo haga, del mismo modo en que antes definió las virtudes. Pero proponer definiciones acerca del bien implicaría hablar sin precisión (*República*, 504b). Una posición que, en este aspecto, se complaciera meramente con fórmulas y definiciones de las normas y los principios de la acción estaría asociada al estado mental de ensueño acerca de lo real, en que se mueve la *dóxa* (*República*, V 476d1, c3-d 7, VII 520c, 533c1 y ss.); ya que la comprensión de ideas requiere capacidad de explicar y aplicar el sentido normativo que cualquier imagen —incluidas las lingüísticas— expresa sólo limitadamente. No puede faltar precisión, por ende, si intentamos determinar qué es el

²² Una posición coincidente expresa *Político* 294ab.

bien (*República*, 504d), ya que esa idea es justamente la que constituye la capacidad de determinar con precisión las restantes virtudes, entre ellas, de manera destacada: la justicia. Sólo mediante el uso (*proschresaména*, *República*, 505a3-4) de esa idea destacada se convierte en útil y valioso (*chrésima kai ophélima*, *República*, 505a4) todo lo justo (*tà dikáia*) y las demás virtudes. Quien pierde esta referencia al principio de toda normatividad de la acción y a la medida de toda racionalidad política, anda errante y desconoce la posibilidad de toda transformación e institución de un Estado (*República*, VII 517c3-6). Pero si la fundamentación de la acción política se alcanza manteniendo siempre orientadas las instituciones y decisiones políticas a la normatividad (*República*, VI 484cd), entonces es coherente el intento platónico de diseñar *utópicamente* esa fundamentación.

Además, el diseño ideal de una *pólis* cumple con el cometido de mostrar lo que es la justicia en ese *Estado propio* (*República*, IX 592a7) que es el alma individual. La inexistencia de un Estado así, en el presente o en el futuro, no es obstáculo para que cada una de nuestras acciones políticas expanda la justicia que realizamos en nuestra propia vida individual al marco social de su desarrollo. No tenemos que olvidar que Platón mantiene que la justicia que cada individuo ejerce en relación consigo mismo arma la plataforma para que esos mismos individuos sean ciudadanos que sostienen la justicia política.

La *pólis* ideal aspira a representar, pues, la *medida* de la política real. Ciertamente, la *pólis* delineada en la *República* encarna el intento de mediación entre las ideas que normalizan la sociedad política, los Estados y los hombres concretos. La base para que esa mediación sea exitosa es, para Platón, la educación política de los ciudadanos, que tiene en cuenta la condición psicológica del hombre y de igual manera sus posibilidades específicas. Platón no desconoce, ciertamente, que esas posibilidades se insertan siempre en un contexto histórico particular de constituciones políticas más o menos justas y de hombres correspondientes. Como tal, el pensamiento político de Platón en la *República* no se desarrolla en esa clave utópica que confronta posibilidad y realidad; sino que, en cambio, procura establecer una mediación entre lo posible y lo real, manteniendo así el primado de lo normativo. El modelo platónico no es *imposible*, sino que, por el contrario, *realizable* conforme a las distintas condiciones de las sociedades históricas. Platón no busca, entonces, usurpar el poder escondido tras bellas palabras de engañador (Karl Popper), sino que procura, en cam-