

## TEMA VIII. EL PENSAMIENTO PLATÓNICO

PLATÓN nació en el 428/427, en Egina (ocupada entonces por los atenienses) o en Atenas<sup>1</sup>. Hijo de ARISTÓN y PERICTONA, de ilustres familias atenienses, recibió el nombre de ARISTOCLES, como su abuelo paterno. Tuvo dos hermanos, GLAUCÓN y ADIMANTO, que aparecen como interlocutores en su *República*, y una hermana, POTONA, cuyo hijo ESPEUSIPO le sucedería en la dirección de la Academia. Tras morir su padre, su madre se casó con PIRILAMPO, naciendo poco más tarde su hermanastro ANTIFÓN, que interviene en el *Parménides*. Sus tíos maternos CRITIAS y CÁRMIDES pertenecían a los círculos políticos filoespartanos y participaron en el Consejo de los Treinta, mientras que su padrastro fue siempre fiel a las ideas políticas de PERICLES.

Como cualquier ateniense de familia aristocrática, comenzó a formarse desde pequeño en los conocimientos mitológicos y poéticos más sobresalientes de épocas pasadas. También aprendió de CRÁTILLO las doctrinas de HERÁCLITO, EMPÉDOCLES y ANAXÁGORAS, apreciándose sus huellas en algunos diálogos. A los veinte años se produjo un hecho que marcaría toda su vida: el comienzo de una amistad con el más sabio de todos los atenienses, SÓCRATES, de quien fue discípulo hasta el momento de su ejecución. El contraste entre lo aprendido del maestro y lo vivido durante el proceso al que éste fue sometido por la polis le hizo abandonar Atenas cuando aún no había cumplido los treinta años, quizá para asimilar unos acontecimientos que no resultaban *razonables* para la mente de una persona sensata<sup>2</sup>.

Su primer destino fue Mégara, donde conoció a EUCLIDES. Allí permaneció con un grupo de amigos hasta el año 395. Fueron casi cuatro años durante los cuales cicatrizaron algunas heridas y recobró la ilusión política de su primera juventud. De regreso a Atenas, comprobó el inmovilismo de su polis; el régimen democrático, de nuevo restituido, carecía de los valores propios de una democracia que persiguiera justicia y solidaridad para la sociedad. El desencanto le llevó a iniciar un nuevo viaje en el 390, primero a Egipto y después a Cirene, donde conoció al matemático TEODORO que hizo intervenir en el *Teeteto*. Finalizaba aquí la primera etapa de su vida<sup>3</sup> reflejada en sus escritos por el interés por la *areté*, por encontrar una ética social acorde a los signos de su tiempo, la justificación de SÓCRATES, la justicia, etc. Durante estos años escribió los diálogos *Apología*, *Ion*, *Critón*, *Protágoras*, *Laques*, *Trasímaco*, *Lisis*, *Cármides* y *Eutifrón*.

Meses más tarde emprendió viaje a Sicilia. Pasó antes por Tarento, donde hizo gran amistad con el tirano y filósofo pitagórico ARQUITAS, que marcó de forma notable su pensamiento<sup>4</sup>. En el 388 lo encontramos en Siracusa, donde permaneció hasta bien

<sup>1</sup> Vid. una breve referencia biográfica en E. Lledó, Introducción a los *Diálogos* de Platón, vol. I, pp. 120-128. BC Gredos, Madrid, 1981; vid. también J.A. Míguez, Introducción a *Platón. Obras completas*, cit., pp. 62-66.

<sup>2</sup> Diógenes Laercio III, 6, afirma que con 28 años abandonó la ciudad. Cuenta el propio Platón, en la *Carta VII* -enviada a los parientes y amigos del asesinado Dion-, que la experiencia vivida en Atenas durante los últimos años del siglo V a.C. y principios del IV le hizo renunciar a toda participación política, habiendo rechazado el ofrecimiento de sus tíos Critias y Cármides, implicados en el Consejo de los Treinta Tiranos. Detestaba el ambiente de corrupción generado entre la clase política. Cfr. *Carta VII*, 324b-325d. Sobre el valor de las cartas en general y de cada una en particular, cfr. las diversas introducciones realizadas por J.A. Míguez a cada una de ellas en su traducción de las *Obras completas* citada.

<sup>3</sup> Sobre las etapas y clasificación de sus escritos, vid. E. Lledó, op. cit., pp. 51-55.

<sup>4</sup> Arquitas distinguió entre las leyes humanas y las leyes de los dioses, que daban fundamento a las primeras. Cfr. J. Hervada, *Historia de la Ciencia del derecho natural*. Eunsa, Pamplona, 1987, p. 43.

entrado el 387 con DIONISIO, un general que, tras vencer a los cartagineses, dirigió la polis como tirano entre el 405 y el 367, año en que le sucedió su hijo<sup>5</sup>. La experiencia no fue buena para PLATÓN; aunque consiguió entenderse bien con DIÓN –cuñado de DIONISIO–, no terminó de congeniar con el tirano, que hacía ostentación de su voluntad ilimitada como gobernante. Obligado a regresar a Atenas en una nave espartana, desembarcó en Egina –enfrentada entonces con Atenas– y allí fue vendido por el capitán de la nave como esclavo; más tarde lo liberó su amigo ANNICERIS, de Cirene<sup>6</sup>.

Instalado de nuevo en Atenas, fundó la Academia en el 387 con idea de ofrecer a los jóvenes la formación necesaria para dirigir los destinos de la sociedad. El proceso sería largo, pues no pretendía transmitir un cúmulo de conocimientos simplemente, sino moldear sus mentes de acuerdo con los valores que consideraba imprescindibles: diez años de matemáticas, astronomía y lógica precedían a otros cinco de filosofía. Durante los años 387 a 385 los escritos platónicos se centraron en los problemas políticos, en los encuentros de SÓCRATES frente a sofistas y demócratas, y aparecen los primeros esbozos de la teoría de las Ideas. En esta etapa de transición, escribió los diálogos *Gorgias*, *Menón*, *Eutidemo*, *Hippias Menor*, *Crátilo*, *Hippias Mayor* y *Menéxeno*.

Los años siguientes (385-370), su etapa de madurez, transcurrieron entre los muros de su Academia; apenas la abandonó, aunque no perdió el contacto con la realidad política que tanto le preocupaba. A sus clases acudieron las mentes más preclaras y los hijos de las familias más destacadas de la polis, y a ellos se dedicó en cuerpo y alma para inculcarles no sólo conocimientos de las artes, sino también los valores precisos para mejorar la sociedad. En sus escritos estaban presentes temas relacionados con la organización de la polis, así como una desarrollada teoría de las Ideas y una profunda epistemología ética y política. A esta época corresponden los diálogos *Banquete*, *Fedón*, *República* y *Fedro*.

El resto de su vida –la etapa de la vejez– abarca hasta el año 348/347 en que murió. Invitado por el tirano de Siracusa para poner en práctica sus ideas políticas a través de la legislación de la polis, emprendió ilusionado el viaje en el año 368. Un año más tarde murió DIONISIO I, EL VIEJO, y le sucedió su hijo DIONISIO II. La falta de entendimiento entre el nuevo tirano y DIÓN, su tío, hizo que éste fuera desterrado y PLATÓN regresara a su Academia<sup>7</sup>. Años más tarde, en el 361, fue DIONISIO II quien le envió una nueva invitación para que asistiera a la fiesta coorganizada con ARQUITAS. La amistad que le unía al filósofo y la ilusión por enriquecer su experiencia política y poner en práctica sus ideas le llevaron a emprender el nuevo viaje, y allí permaneció hasta el 360, terminando en nuevo fracaso político<sup>8</sup>. Los diálogos escritos durante esta última

<sup>5</sup> Dionisio había denunciado al resto de los generales por su incompetencia ante los invasores cartagineses, con lo que consiguió el mando único. Logró la aprobación popular para contar con una guardia personal que le protegiera de posibles atentados, pero con ella se erigió en tirano. Prácticamente logró unificar toda la isla bajo su mando. Cfr. S.B. Pomeroy, op. cit., pp. 392-393.

<sup>6</sup> En la *Carta VII* (326a-328c) narra su disgusto con este primer viaje, aunque se llevó la amistad de Dión.

<sup>7</sup> Narra Platón en la *Carta VII* que, desterrado Dión, él se convirtió en invitado-prisionero, pues Dionisio lo consideraba un peligro para su estabilidad (328d-330b). A pesar del intento de instaurar con Dionisio el Joven un régimen de libertad, las difamaciones hicieron que el tirano desconfiara de su tío Dión y de Platón, a quien intentó sobornar para que abandonara a Dión (331d-334d).

<sup>8</sup> Refiriéndose a los diálogos *Parménides*, *Sofistas*, *Político* y *Filebo*, escribe E. Lledó que “Es posible afirmar que este grupo de diálogos pertenece ya a una época en la que las contrariedades políticas de la fracasada experiencia siracusana, han acentuado la melancolía del filósofo”. Op. cit., p. 49. Efectivamente, en la *Carta VII* se trasluce el fracaso: había confiado en que Dionisio estuviera dispuesto a aceptar un gobierno de libertad y justicia, pero se encontró con la tiranía más extrema, que llegó al asesinato de sus enemigos políticos. Arquitas tuvo que enviar una

etapa muestran un mayor interés por la realidad histórica y presente, como se aprecia en *Teeteto*, *Parménides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo*, *Critias*, *Leyes* y *Epinomis*. Sin duda, PLATÓN fue una persona afable en el trato y pronto a la amistad<sup>9</sup>.

Insatisfecho por el relativismo de los sofistas, desde el primer momento continuó la línea de su maestro en la búsqueda de un conocimiento seguro. Para PLATÓN las cosas particulares y sensibles no podían constituir los objetos del conocimiento, puesto que no eran ni estables ni permanentes: estaban a mitad de camino entre lo que es –del que tiene alguna participación– y lo que no es. Sólo el *universal* es permanente y puede reportarnos una definición clara y segura de algo<sup>10</sup>, mientras que el conocimiento de lo particular sería el grado más bajo de *conocer*. Como consecuencia, distinguió entre el conocimiento (verdadero) –que se correspondía con las Ideas– y las *opiniones* –que son representaciones que nosotros nos hacemos de los universales–; si aplicáramos estas afirmaciones a la Justicia, deberíamos considerar como opiniones el “cumplir con nuestras obligaciones cívicas”, “cumplir un contrato honesto”, “premiar una buena acción”, etc., puesto que no agotan el concepto de justicia. Para PLATÓN contamos con esos universales porque los hemos conocido en nuestra preexistencia, y así la *justicia en sí* fue conocida por nuestra alma antes de que se uniese a nuestro cuerpo. No fue un tema pacífico, pero a pesar de los posibles errores, lo que PLATÓN quiso dejarnos claro es que *la verdad era alcanzable*: podemos aprehender las esencias con el pensamiento, y estas esencias que aprehendemos realmente no son creaciones subjetivas de la mente humana, sino verdades que descubrimos. La justicia no es relativa, no la creamos nosotros ni depende de cada uno, sino que es algo objetivo que nos sirve de modelo para adecuar nuestra actuación.

## 1. Importancia de la educación para asegurar la justicia

La *República*, además de ser una obra de carácter político, puede tener la consideración de tratado sobre el hombre justo, pues éste se erige en el fundamento inexcusable para la realización plena de la polis: si se tolera la injusticia en el plano individual, no habrá medios para evitarla posteriormente en los ámbitos familiar y social. Así, pues, la injusticia –para PLATÓN– es siempre causa de discordias y disgregación social (*República*, 351e), que impide la vida común exigida por la polis<sup>11</sup>. El filósofo conoce muy bien al hombre real de su tiempo y sabe cuánto dista del hombre verdaderamente justo. Por ello se fija en él, lo estudia, lo analiza, lo examina en

---

nave con embajada diplomática para que Platón pudiera abandonar Siracusa. Cfr. *Carta VII*, 345c-352a.

<sup>9</sup> Hasta la “época oscura” de la Academia, que comienza prácticamente con nuestra Era, la institución fundada por Platón atravesó cuatro fases: *Academia Antigua* (s. IV-III a.C.), con Espeusipo, Jenócrates, Polemón, Eudoxo de Gnidos y Filipo de Opunte; *Segunda Academia* (s. III), con Arcesilao, que polemizó con la pujante escuela estoica y contra la recepción del escepticismo; *Tercera Academia* (s. II), con Carnéades, que ejerció notable influencia en Cicerón; y *Cuarta Academia* o *Academia Novísima* (s. II-I a.C.), con Filón de Larisa, ecléctico que reacciona contra el escepticismo, y Antíoco de Ascalón, maestro de Cicerón.

<sup>10</sup> La afirmación “*la constitución ateniense es buena*” contiene un elemento permanente, que es el concepto de bondad, de modo que si se modifica dicho texto constitucional podría ser calificada como mediocre o, incluso, mala. Si hemos abandonado tras la modificación el concepto de bondad, es porque éste es permanente y no contingente, a diferencia de la constitución, que es variable. Cfr. sobre estas cuestiones J.C. García Borrón, *Platón. La República*. Alhambra, Madrid, 1987, pp. 32-35.

<sup>11</sup> “La justicia que es virtud del alma (353e) –afirma Míguez–, impele a dirigir, gobernar y decidir, y a crear las condiciones del Estado sano; la injusticia, en cambio, que es un vicio radical, procura sediciones y odios y luchas entre los mismos ciudadanos dentro de la ciudad, puesto que origina un odio recíproco y mortal tanto en los hombres libres como en los esclavos (351d)”. Op. cit., p. 77.

profundidad para proponer un modelo de Estado en el que se puedan suprimir todas las imperfecciones que advierte en los atenienses de su época. Con esta primera obra, se podría afirmar en cierta medida, no pretende sólo proponer un modelo de Estado utópico e irrealizable, sino un modelo acorde a las necesidades de su sociedad partiendo de ella misma. Estaba convencido de que sólo en una sociedad como la que él presentaba, que respondía a las verdaderas necesidades humanas, podría cada individuo desarrollarse plenamente como persona<sup>12</sup>.

PLATÓN planteaba un modelo de organización social en el que debían regir como principios fundamentales la solidaridad y la justicia, sin que pudieran aducirse motivos justificados para abandonarlos. En este primer momento está convencido de que, para conseguir su objetivo, la única vía posible consistía en lograr una educación de toda la sociedad y, en particular, de sus dirigentes, pues los instintos o las simples capacidades naturales no siempre juegan en favor de los intereses sociales. La sociedad que se encontró en su juventud era el resultado precisamente de años en los que se había descuidado la preocupación por los demás –la solidaridad y la justicia- y se había llegado a “una sociedad sin modelos importantes, sumida en un miserable afán de lucro, mentalizada su juventud con pequeños móviles utilitarios, corrompida la inteligencia por las bajas propuestas de los que luchan para perpetuar la esclavitud”<sup>13</sup>; los ciudadanos carecían por completo de amor por las cosas comunes, y era lo que había que cambiar en primer lugar. Por ello, fijó como objetivo prioritario de la Academia la formación íntegra de los futuros dirigentes políticos, convencido de que si lograba que cada persona tuviera orden y armonía interior, sería más fácil y asequible alcanzar una armonía social. El desorden político de su época fue la causa del escepticismo que impregnó el *Gorgias* y de sus propuestas de superación recogidas tanto en la *República* como en las *Leyes*.

De SÓCRATES aprendió que uno de los puntos más importantes para la buena marcha de la polis era contar con gobernantes formados desde su niñez en la honestidad y en las labores de gobierno. Los educadores debían detectar las capacidades naturales de cada ciudadano desde su infancia, sin distinción de sexos, de modo que se les pudiera educar de la forma más eficaz posible para el bien de la sociedad: quien pudiera cumplir bien su trabajo como médico debía ser educado para ello, y del mismo modo quien reuniera condiciones para gobernar, ser artesano, militar o agricultor. Del logro en mayor o menor medida de este objetivo, dependería la mayor o menor perfección de la polis. La formación de los ciudadanos menos dotados intelectualmente finalizaría tras la juventud, mientras que los más destacados continuarían hasta alcanzar la madurez<sup>14</sup>. Esta diferenciación según las cualidades personales no otorgaba privilegio alguno a los seleccionados para dirigir a los demás, sino que se les ofrecía una educación más

<sup>12</sup> Afirma Lledó que “la más seria de todas las cuestiones para un hombre que quiera serlo [se refiere a “ser social”] es ¿cómo hay que vivir?, ¿dónde hay que vivir? La respuesta platónica al primer interrogante es una teoría de la justicia en la que el hombre pueda, en armonía con la polis, realizar su individualidad. La respuesta al segundo interrogante será, como en Aristóteles, que hay que vivir con los otros y organizar esta convivencia en el marco creador de la ciudad”. Op. cit., pp. 73-74.

<sup>13</sup> E. Lledó, op. cit., p. 104.

<sup>14</sup> En la *República*, a partir de 376b, expone la necesidad de la educación, que no debe ser idéntica para todos, sino adaptada a las cualidades de cada ciudadano, pues existen diferencias por nacimiento. Los dioses formaron a los hombres utilizando oro para unos, plata para otros y bronce y hierro para los últimos, lo que les otorga cualidades mayores o menores; pero éstas no se perpetúan, de modo que un descendiente de los mejores dotados podría tener menores cualidades -o viceversa- y pasaría a formar parte del grupo que le correspondiera por sus aptitudes, no por su clase social (412-415c). Cfr. J.C. García Borrón, op. cit., pp. 13-15.

exigente y se les hacía tomar conciencia de que su misión sería servir a su ciudad. Para ello debían estar convencidos de que el bien personal era inseparable y dependiente del bien común: nunca podría estar justificada la consecución de un *bien* que favoreciera individualmente si, al mismo tiempo, perjudicaba a los conciudadanos<sup>15</sup>.

## 2. La organización social en el pensamiento maduro

Al decir de PLATÓN, el origen de la ciudad estaba en nuestra insuficiencia: “A mi entender, la ciudad toma su origen de la impotencia de cada uno de nosotros para bastarse a sí mismo y de la necesidad que siente de muchas cosas” (*República*, 369b). La polis existía para servir a las necesidades materiales del hombre (fin económico), existiendo una tendencia natural a ella para conseguir su satisfacción. Para esta subsistencia bataría lo esencial –agricultores, ganaderos, herreros, carpinteros,...-, pero como nadie quiere prescindir de ciertos lujos o de una vida acomodada, sería necesario contar también con músicos, poetas, artistas, etc. Todos ellos pertenecerían a una misma clase<sup>16</sup> y se les permitiría conservar la propiedad privada de sus bienes y formar su propia familia estable. A ser posible, la polis debía ser agrícola y no comerciante, pues el comercio engendra en “los hombres hábitos de desconfianza y de mentira, haciendo que el Estado sea poco de fiar” tanto para sus ciudadanos como para los extranjeros<sup>17</sup>.

La defensa de la ciudad precisaba una clase especial, los *guardianes del Estado*, valientes y filósofos (sabios), preparados para descubrir los verdaderos enemigos del Estado, no sólo extranjeros, sino entre los propios ciudadanos. Serían educados física y científicamente, cuidando que las enseñanzas fueran acordes a las buenas costumbres morales. De entre ellos, los más fuertes e inteligentes, que hubieran demostrado desde su juventud saber anteponer los intereses de la ciudad a los suyos propios, gobernarían la polis. Los demás serían guerreros y no llegarían a gobernar. Ni unos ni otros podrían tener propiedades privadas para evitar el riesgo de corrupción por el deseo de acaparar riquezas; tampoco formarían familias estables, sino que habría una comunidad de mujeres e hijos. Las relaciones maritales se establecerían entre las personas designadas por un magistrado y durante el tiempo que éste hubiese fijado; si por no respetar estas reglas naciese un hijo, éste sería sacrificado<sup>18</sup>. Los nacidos de las relaciones regulares pasarían a los dos años a una casa de maternidad de la polis para su educación, y si no fueran aptos para llevar la vida propia de su clase, serían relegados a la de artesanos<sup>19</sup>.

En el modelo de Estado que propone PLATÓN, la justicia será posible si cada ciudadano se ocupa de la tarea que le corresponde, sin interferir en la de los demás: el

<sup>15</sup> Cfr. *República* 420a-421c.

<sup>16</sup> Se podría hablar de “estamentos” en lugar de “clases”; no es hereditario.

<sup>17</sup> Para Platón, los ciudadanos debían poseer cuatro virtudes imprescindibles para vivir en sociedad: la sabiduría (que correspondía fundamentalmente a los guardianes), la fortaleza de ánimo o valor (propia de los guerreros), la templanza (en las relaciones entre gobernantes y gobernados) y la justicia (que consiste fundamentalmente en que cada uno cumpla con lo que le corresponde en la sociedad); ésta última era la más importante y posibilitadora de que se vivieran armónicamente las demás. Era difícil que estas virtudes se dieran entre los comerciantes.

<sup>18</sup> A estas cuestiones dedica el libro V de su *República*. Cfr. J.C. García Borrón, op. cit, pp. 17-20.

<sup>19</sup> En cambio, en las *Leyes* sugiere un Comité de mujeres para controlar durante 10 años a las parejas de casados, de modo que si no tenían hijos en este plazo, se les obligaría al divorcio, pues el matrimonio era “para dar al Estado los mejores y más hermosos ejemplares de hijos que les sea posible engendrar”. Cuando Adimanto pregunta en la *República* si esto puede reportar alguna felicidad a los guardianes, la respuesta es que éstos están al servicio de la ciudad, por lo que su felicidad debe consistir en hacer lo mejor para el bien de todos.

Estado será justo cuando cada clase asuma sus cometidos, pues la injerencia en las funciones ajenas sólo provocaría injusticias. No entiende, por tanto, la justicia como *dar a cada uno lo suyo* –afirmación de SIMÓNIDES recogida por el propio PLATÓN-, sino como *realizar cada uno su cometido*, trasladándola del orden estrictamente jurídico al moral<sup>20</sup>. Por ello no cabía distinguir una moral para el individuo y otra para la polis, una moral privada y otra pública, sino una sola que regía la conducta humana sin diferenciar la esfera privada de la pública<sup>21</sup>. Así, pues, “la felicidad [objetivo de la polis] implica una correspondencia entre el individuo y la ciudad, y la infelicidad, una destrucción profunda del vínculo que une a la comunidad y al hombre que es parte de ella”<sup>22</sup>.

### 3. El gobierno y sus formas

Su oposición a la teoría de CALICLES sobre el gobierno de los más fuertes aparecía en el *Gorgias*, en boca de SÓCRATES. PLATÓN proponía eliminar esta idea a través de una relación social más razonable, que superara el instinto natural de dominar a los más débiles por quienes se sienten más fuertes. También en la *República* (591b) aparece la exigencia de sometimiento del instinto a la razón, y aquí radica la importancia de la educación. La desigualdad natural en cuanto a las capacidades personales nunca podía justificar privilegios de unos sobre otros, sino la exigencia de una preparación de los mejor dotados para servir a los demás. Dejar que se impusiera la *physis* –los instintos- sin matices no podía resolver los problemas sociales: se hacían necesarios el *nomos*, la *techne* y la *politeia*. El hombre que nos muestra PLATÓN en el *Fedón* y en el *Banquete* es el que sabe superar las limitaciones que impone la naturaleza sin destruirla. Mediante su razón, el hombre es capaz apreciar que ni el instinto ni lo individual lo agotan todo, y que debe crear un modelo de convivencia social en el que quepan todos los que le rodean, una convivencia que sobrepase una estructura inmóvil de la naturaleza que no ofrece respuesta a todas las necesidades humanas. De igual modo cuando alguna institución social fijada por la razón como conveniente hubiera perdido su *razón de ser*, debía ser reinventada y acomodada a las nuevas necesidades generales, y esto sólo sería posible –para PLATÓN- si la razón estaba guiada por el Amor<sup>23</sup>.

Junto a la importancia de la educación, PLATÓN también recogió en los libros VIII y IX de su *República* los errores apreciados en distintas formas de gobierno. Sus aportaciones no constituyen una simple teorización sobre el gobierno, sino que trata de ofrecer remedios a las enfermedades sociales. Como TUCÍDIDES, se sirve del modelo hipocrático, presentándonos la polis como un cuerpo humano con afecciones que pueden sanar si se aplican los remedios adecuados. Así se entiende que mostrara la

<sup>20</sup> Cfr. *República*, 433b-434c y 443d-e. Cfr. J. Hervada, *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*. Eunsa, Pamplona, 2008, pp. 98-100.

<sup>21</sup> Afirma W. Jaeger que “para los griegos del periodo clásico o aun para los de todo el periodo de la cultura de la polis era, en cambio, casi una tautología la convicción de que el Estado era la única fuente de las normas morales, y no era posible concebir que otra ética se pudiera dar fuera de la ética del Estado, es decir, fuera de las leyes de la comunidad en que vive el hombre. Una moral privada diferente de ella era para los griegos una idea inconcebible”. *Paideia*. FCE, México, 1962, p. 297.

<sup>22</sup> E. Lledó, op. cit., p. 91.

<sup>23</sup> “Sólo el impulso incesante de saltar lo que la naturaleza establece, puede permitir al hombre continuar el camino. Pero necesita, para ello, dominar las instituciones que, salidas de la cultura, o sea del Amor, se van convirtiendo en piedra cuando, precisamente, el Amor las abandona, cuando los hombres que podrían reinventarlas acaban sucumbiendo a los esclavos del pragmatismo, a los poderosos enfermos del lucro, del miedo a la soledad del cuerpo, pero que, sin embargo, dominan los senderos que, en otro tiempo, abrió el Amor”. E. Lledó, op. cit., p. 108.

tiranía como la extrema enfermedad de la polis (*República*, 544c), aunque también las tres formas de gobierno tratadas previamente constituían enfermedades más leves para la sociedad.

Cada régimen defectuoso –timocracia, oligarquía, democracia y tiranía– era consecuencia de un determinado carácter humano, que le daba origen: era la forma de ser y comportarse del hombre real y concreto la que condicionaba la política de la ciudad<sup>24</sup>. Si por falta de educación triunfaban, por ejemplo, vanidosos y coléricos, la sociedad adoptaría un régimen *timocrático*, el propio de este tipo de personas. La timocracia o timarquía era el régimen político propio de los ambiciosos, tanto en bienes materiales como en gloria y honores (*República*, 549 y ss.), y solía originarse entre los gobernantes de armas, entre la clase militar. Suponía un amor desmesurado a lo propio de cada uno o de su clase y un desprecio hacia los demás que terminaba impidiendo la solidaridad. El tiempo haría perder las virtudes militares y el honor, prevalecería el interés por la riqueza y se dejaría la puerta abierta al establecimiento de una oligarquía.

La oligarquía era el régimen en el que menguaba la virtud y crecía el amor a la riqueza (*República*, 550c-d) hasta provocar una división entre los ricos y los pobres; los primeros utilizarían el poder para enriquecerse cada vez más a costa de los que menos tenían, convirtiéndose en enemigos los unos de los otros: la polis “no será una, sino dos ciudades: la ciudad de los pobres y la ciudad de los ricos, que conviven en el mismo lugar y se tienden asechanzas entre sí” (*República*, 551d). Quienes ostentaran el poder no tendrían más remedio que ejercerlo por la fuerza, pues los sometidos intentarían aprovechar cualquier oportunidad para restablecer la igualdad; la división sería total.

La democracia ofrecía una superación del régimen anterior, pero no estaba libre de defectos. Era consecuencia del triunfo de los pobres sobre los ricos, que serían castigados con la muerte o el destierro por sus abusos. Sólo a los pocos integrantes de familias ricas ajenas a los abusos se les permitiría participar en condiciones de igualdad en los puestos de gobierno (*República*, 557a). Pero el mayor enemigo de la democracia estaba dentro de sí misma, la libertad, que abría las puertas al demagogo: con el cambio se produciría una “inundación de libertad” (*República*, 557b), y si no había ciudadanos dispuestos a proteger el bien común por encima de todo, terminaría triunfando el demagogo, que se convertiría en tirano más tarde. Por ello sería preciso establecer límites que impidieran que la libertad creciera irracionalmente<sup>25</sup>. Sus palabras reflejan los fracasos sociales de la democracia ateniense de su juventud y, por ello, guarda sus recelos: “oirás decir por doquier, en una ciudad gobernada democráticamente, que la libertad es lo más hermoso y que sólo en un régimen así merecerá vivir el hombre libre por naturaleza. Desde luego, eso es lo que se dice repetidamente. Pero, y a esto venía yo, ¿no es el deseo insaciable de libertad y el abandono de todo lo demás, lo que prepara el cambio de este régimen hasta hacer necesaria la tiranía?” (*República*, 562a-b). Pretendía transmitir que una atmósfera de libertad vacía de educación y de un justo sistema de

<sup>24</sup> Por eso pregunta Sócrates a Glaucón “¿No sabes, además, que existen por fuerza tantos caracteres de hombres como regímenes políticos? ¿O piensas que los regímenes nacen de alguna encina o de alguna piedra, y no de los caracteres que se dan en las ciudades y que arrastran consigo en su misma dirección a todo lo demás?”. *República*, 544d.

<sup>25</sup> “Esa enfermedad producida en la oligarquía y que terminó con ella es la que, en este régimen, se agudiza y hace más peligrosa, hasta llegar a esclavizar a la democracia. En realidad todo exceso en la acción busca con ansia el exceso contrario, y no otra cosa comprobamos en las estaciones, en las plantas y en los cuerpos, no menos que en los regímenes políticos. Por tanto, parece que el exceso de libertad no trae otra cosa que el exceso de esclavitud, tanto en el terreno particular como en el público”. *República*, 564a-b.

valores permitía, por su fragilidad, que aparecieran de nuevo las discordias, el egoísmo, la ignorancia, etc., que conducirían de nuevo a la división de la sociedad<sup>26</sup>.

La tiranía era el peor de los regímenes posibles. El tirano era un “adulador de los más viciosos, insaciable en sus deseos, carente de casi todas las cosas y ciertamente pobre si nos decidimos a mirar la totalidad de su alma” (*República*, 562e-565d). Utiliza la excusa de querer corregir las desviaciones de la polis allí donde las leyes no han sido capaces, por lo que en ocasiones actuará contra ellas y someterá la voluntad de los ciudadanos; pero en el fondo el tirano sólo busca su propio interés y terminará entregándose a todos los vicios, con la consecuente destrucción de la sociedad<sup>27</sup>.

Todas estas formas políticas eran superables por la monarquía o por la aristocracia, en las que predominaba la bondad y la justicia. El verdadero monarca o aristócrata era aquél que había alcanzado la formación necesaria para el gobierno de la polis en beneficio de los demás: “cuando hay un hombre solo que sobresale entre los demás gobernantes, se llamará monarquía; mas si son muchos, aristocracia. Dices la verdad –afirmó-. Pero esto nada priva para que la forma de gobierno sea única –observé-. Porque, ya sea uno, ya sean muchos los que gobiernen, no se alterarán las leyes fundamentales de la ciudad, si se mantiene la educación y la instrucción de que hablamos” (*República*, 445e)<sup>28</sup>.

Enemigo de la democracia que le tocó vivir, la comparó con el motín de un barco en el que los marineros deponen al capitán para dirigir la nave sin los conocimientos necesarios (*República*, 488a-489d). Entendía que la polis debía ser dirigida por un rey-filósofo educado para ello<sup>29</sup>, aunque admitía como mal menor la aristocracia. En uno y otro caso, la polis debía ser administrada con una ley fija, libre de la arbitrariedad de los gobernantes. Se ha presentado a PLATÓN como aristócrata que desprecia la democracia y los problemas del pueblo, pero LLEDÓ lo niega, pues lo que rechaza es de la democracia “diminuta, en manos de la frivolidad y la demagogia”, incapaz –como afirma en el *Fedón*, 118a- de reconocer a SÓCRATES como el mejor ciudadano, “a más de ser el más sensato y justo de los hombres de su tiempo”. Aquella democracia que no comprendía a su maestro y lo condenó a muerte “era el régimen más insensato e injusto”<sup>30</sup>. Por ello, se hacía preciso buscar un modelo social que evitara una repetición de una injusticia tan grande, y sólo era posible si el ciudadano se convencía de la importancia de la *areté*.

Fue la desilusión que le produjo la constitución democrática de Atenas, origen –a su entender- de la decadencia de la polis, la que motivó su empeño por lograr una constitución óptima, que pudiera servir de fundamento a una sociedad radicalmente

<sup>26</sup> E. Lledó, op. cit., p. 72.

<sup>27</sup> En la *Carta VII* ofrece datos del régimen tiránico de Dionisio el Joven, que desterró a su tío y lo privó de todos sus bienes, ordenó la persecución de sus enemigos políticos, impidió la partida de Platón, oprimió a todos los siracusanos y les arrebató sus riquezas, etc. Cfr. *Carta VII*, 339a-352a.

<sup>28</sup> También en el *Político* realiza esta misma afirmación, destacando que un buen monarca, si se sujeta a las leyes, no degenerará en tirano y conseguirá un gobierno justo: “la monarquía, sujeta al yugo de unas buenas normas escritas que denominamos leyes, es la mejor de las seis constituciones; pero sin leyes, es la que hace la vida más penosa e insoportable” (302d-e).

<sup>29</sup> Facilitándole una educación física, científica, militar y moral estaría verdaderamente capacitado al acercarse a los 50 años. Cfr. J.C. García Borrón, op. cit., pp. 20-23.

<sup>30</sup> Lledó, op. cit., pp. 90-91 y 101. Éste es el mismo parecer de García Borrón cuando afirma que “Platón no avala, sino contradice radicalmente, la posición del ‘elitista-en-su-opinión’: no es sólo que el auténtico *selecto* no tendrá más riquezas (puesto que no tendrá *ninguna*), sino que el platónico ‘gobierno el mejor’ no puede convertirse en ‘quien gobierna es el mejor’, ni aún menos en ‘gobiernen los privilegiados porque son los mejores’”. Op. cit., p. 30.



nueva. Esto fue lo que trató de reflejar en su *República*, aunque pronto descubrió que esta obra –muy lejana de la realidad social dominante– estaba condenada al olvido<sup>31</sup>. En numerosas ocasiones se ha defendido que PLATÓN tomó como modelo para su ciudad ideal la polis de Esparta, que mantenía su sistema político en el que cabían los monarcas, la gerusía, los éforos y la asamblea de los iguales; sin embargo, podría pensarse también que el modelo en el que se fijó el filósofo fue la Atenas arcaica preimperialista y predemocrática, aunque adaptada a las exigencias propias de su época<sup>32</sup>. Para otros pensadores carece de importancia tanto el modelo del que parte PLATÓN como el resultado propuesto, pues su pretensión era más bien mostrar las carencias de todos los regímenes existentes en las poleis griegas del siglo IV a.C.<sup>33</sup>

#### 4. El pensamiento político en sus últimos escritos

Además de la *República*, también dedicó a las cuestiones políticas los diálogos *Político* y *Leyes*. En ellos regresó sobre cuestiones ya tratadas en la *República*, pero habiendo aprendido que las teorías pueden resultar aceptables sobre el papel y erróneas o insuficientes cuando se ponen en práctica. Esto le hizo descartar la idea de que bastara la buena educación de los políticos para evitar todos los problemas de la polis. En el *Político* admitió que, junto a la educación de los gobernantes, también se precisaba un buen orden jurídico para lograr una sociedad armónica, pacífica y justa; en las *Leyes* apostó definitivamente por esta segunda opción como garantía de la sociedad.

Entre los mitos de los que se sirvió en el *Político*, nos interesa resaltar el mito social, con el que pretendió mostrarnos las diferencias entre las dos humanidades primitivas<sup>34</sup>. En la edad de oro reinaba KRONO y era este dios quien gobernaba a los hombres sirviéndose de otros dioses menores (pastores divinos); la nota dominante fue la paz y la armonía entre todo lo creado, incluidas las relaciones del hombre con los animales y la Naturaleza. Ni había política, ni propiedades, ni había que trabajar... Todo era perfecto<sup>35</sup>. La segunda edad comenzó cuando el mundo decidió autogobernarse y prescindir de KRONO. Se inició el reinado de ZEUS y los dioses dejaron a solas a los hombres. La Naturaleza aparecía como hostil y el hombre se veía incapaz de conseguir la armonía. Los dioses se apiadaron y repartieron algunos dones para ayudarle, pero como ya puso de manifiesto en el *Protágoras*, no todo salió como se esperaba.

Con el mito daba a entender que la figura idílica del rey-pastor pertenecía exclusivamente a la primera edad de la humanidad, en la que KRONO estaba pendiente de todo. Ese rey podría servir de modelo (algo en lo que insistirá en las *Leyes*), pero ningún hombre sería capaz de imitarle: si se le concediera un poder absoluto terminaría ejerciéndolo con injusticia y arbitrariedad. Era preciso distinguir, por tanto, entre el verdadero político y los falsos políticos. El primero era el que poseía la ciencia; los segundos eran ciudadanos que deberían haberse dedicado a otras actividades en la polis,

<sup>31</sup> Por ello redactó más adelante las *Leyes*, obra política en la que atempera sus ideas y las hace más próximas a la sociedad de su época, y con la que consigue influir en cierta medida a través de sus discípulos.

<sup>32</sup> Cfr. D. Plácido, *Grecia clásica*, cit., pp. 425-426.

<sup>33</sup> Cfr. S.B. Pomeroy, op. cit., p. 386.

<sup>34</sup> Previamente ha expuesto un mito cósmico (la oposición entre lo inmutable y divino, por un lado, y lo corporal y contingente, por otro), que nos muestra la contrariedad y complementariedad entre lo inteligible y lo sensible, y otro mito antropológico, que hace referencia a los orígenes humanos.

<sup>35</sup> En las *Leyes*, 285c-287a volvería a insistir sobre esta idea.

pero que la ambición o la vanidad los había conducido por los senderos de la política sin estar capacitados. Sólo el verdadero político poseía la ciencia del bien, y para llegar a este punto había debido pasar por una exigente educación y duras pruebas<sup>36</sup>.

Los políticos, fueran uno o varios, debían armonizar la ciencia del bien con las leyes, sometidas a la ciencia, y podrían cambiarlas únicamente cuando fuera necesario para el bien de la polis. A diferencia de lo mantenido en su *República*, aclaraba ahora PLATÓN que nadie, ningún gobernante, poseía una ciencia tan perfecta como para no someterse a las leyes vigentes. Si algún gobernante tratara de arrogarse tal poder con la promesa de hacer justicia en la polis, se convertiría en un farsante y degeneraría en tirano. Ni siquiera una mayoría de ciudadanos podría arrogarse tal conocimiento infalible. Pero el hecho real era que la polis necesitaba leyes para subsistir, de modo que, aunque nadie estuviera plenamente capacitado, habría que permitir a los mejor preparados que se encargaran de elaborarlas y de dirigir el gobierno<sup>37</sup>.

En esta línea, comparó la política con el arte de tejer. Así como las excelencias de un buen tejido dependen de los materiales que utilice el artesano y la sabia combinación que haga de los mismos, así también deberá hacer el político en la sociedad. Debe saber darle el lugar oportuno a cada ciudadano, eligiendo a los más preparados para gobernar y educando a cada uno según su capacidad para el mayor servicio de la polis. Aquéllos que no fueran capaces de educación deberían ser desterrados o condenados a muerte, mientras que los poco dotados solamente serían reducidos a esclavitud. El político no sólo debía gobernar, sino ser el verdadero artífice de la polis y el garante de su conservación.

Las *Leyes* fue su última obra política, escrita en sus años de vejez. Refleja un PLATÓN más experimentado y juicioso en temas políticos y, aunque trata las mismas cuestiones que en la *República*, presenta sus ideas sin la vehemencia de la primera; fue consecuencia de una mayor prudencia, no del desaliento por los fracasos y desengaños. Los tres primeros libros sirven de introducción a su pensamiento, con el objetivo de exponer las condiciones necesarias para que se produzca un buen entrelazamiento entre la constitución y las leyes. Como no podía ser de otro modo, PLATÓN aludía a la función educativa de la ley, pues entendía que ésta no estaba para fastidiar a los ciudadanos o para castigar al infractor, sino para que todos sus destinatarios pudieran ser ilustrados en el modo de conseguir la armonía social. Las leyes estaban para educar, pero a diferencia del planteamiento militarista de la *República*, aquí la educación se planteaba como un juego: el ciudadano debía ser educado entre juegos desde su primera edad, sólo así adquiriría fácilmente las virtudes necesarias para una convivencia feliz. Ley y educación eran complementarias para la consecución de la buena vida.

En el Libro III expuso todas las formas de gobierno desde la edad de oro hasta el presente y trató de mostrar la evolución de las sociedades: el origen de la humanidad hasta llegar a la organización social, el paso de las formas patriarcales a las constitucionales, la invasión de los dorios, los abusos de los reyes de Argos y Mesenia

<sup>36</sup> Así lo deja entrever también al referirse a Dionisio en la *Carta VII*, decepcionado porque éste no se ha dejado formar correctamente. “Ni la ciudad ni el individuo pueden ser felices sin una vida de sabiduría gobernada por la justicia, bien porque poseen estas virtudes por sí mismos, bien porque hayan sido educados e instruidos de manera justa en las costumbres de unos maestros piadosos”. *Carta VII*, 335e-336a.

<sup>37</sup> En definitiva, aboga de nuevo por la monarquía, la aristocracia e, incluso, la democracia moderada como formas de gobierno legítimas para la polis, mientras que debían ser impedidas la tiranía, la oligarquía y la democracia radical.

frente a la acertada distribución de poderes en la constitución de Lacedemonia, la degeneración del poder en la monarquía persa y en la democracia ateniense, etc. En todas estas situaciones jugaban las leyes un papel importante. No sólo afectaban a lo que hoy conocemos como *legalidad*, sino también a la *legitimidad*, inseparable de la moral y de la tradición. No bastaba con que algo fuera legal para quedar justificado, sino que precisaba su adecuación a las exigencias morales y de la tradición. Por esta razón afectaban a la constitución esencial de la polis.

Los Libros IV y V los dedicó a la organización de la ciudad y de los ciudadanos. El primero fijaba el emplazamiento más acertado para la polis, las características de su constitución y legislación, las clases de habitantes, etc.; el segundo pormenorizaba el número ideal de habitantes, la división de éstos en clases y en *demoi*, la distribución de tierras de cultivo y viviendas, etc. El Libro VI recogía propuestas sobre los órganos públicos, los arcontes o magistrados, el Consejo, los tribunales, etc., para los que establecía un modelo de elección y control. También dedicaba una parte de este Libro a la organización de la vida de sus ciudadanos, desde el nacimiento hasta su muerte; cada ciudadano, según sus circunstancias debía seguir unos patrones de comportamiento de los que no podía desviarse. Los dos Libros siguientes estaban dedicados a la educación de la juventud, a las fiestas y juegos, a las relaciones entre varón y mujer, a la vida económica interna, a la producción agrícola y artesanal, etc. Y los últimos cuatro Libros, con cierto desorden, recogían sus comentarios y propuestas a las diferentes ramas jurídicas que regulaban la sociedad.

## 5. Corolarios

Podríamos resumir las características dominantes del pensamiento platónico, por tanto, en tres apartados que aparecen de forma clara. En relación al intervencionismo del Estado, éste asume el papel principal en la vida hasta el punto de organizar las cuestiones más nimias de sus ciudadanos, que terminarán viviendo para la polis. En ocasiones podría afirmarse que trata de convertir a los ciudadanos en fichas de un juego que organiza el gobernante; las coloca donde cree conveniente sin contar con su consentimiento o permitiendo un margen muy estrecho a la decisión personal. En segundo lugar, nos encontramos con una aproximación al comunismo, tanto en los bienes materiales como en todo lo referente a la familia<sup>38</sup>: nadie que estuviera implicado en las funciones más elevadas de gobierno debería tener propiedades; en las *Leyes* se apreció una relajación de esta exigencia, pues admitió que los *guardianes* pudieran participar en las actividades económicas junto a los demás ciudadanos. Por último, en cuanto a las formas de gobierno, en un principio aparecían la monarquía y la aristocracia como sus regímenes idóneos, siempre desempeñados por personas con la suficiente preparación y educación para ello; sin embargo, en sus últimos años apostó por una aristocracia que podía contener matices democráticos.

Gran parte de este pensamiento tuvo trascendencia práctica a través de sus discípulos. ERASTO y CORISCO fueron a ayudar en el gobierno de Tróade a HERMIAS DE ATARNEO –hasta que se unieron a ARISTÓTELES en Asos- y un buen grupo de discípulos

<sup>38</sup> No se trataba de un comunismo o socialismo equiparable al propuesto por las ideologías marxistas de los siglos XIX y XX. Platón no proponía que el gobierno eliminara las desigualdades y las propiedades en general, sino que aquéllos que debieran servir al Estado desde el gobierno, debían carecer de propiedades y de ataduras familiares que le impidieran gobernar del mejor modo posible. Para las clases no dirigentes no existían tales limitaciones.

participó junto a DIÓN en el derrocamiento del tirano de Siracusa<sup>39</sup>, aunque PLATÓN nunca aprobó el uso de la violencia para ello<sup>40</sup>.

### **Lecturas recomendadas**

García Borrón, J.C., *Platón. La República*. Alhambra, Madrid, 1987.

Platón, *República, Leyes, Político y Carta VII*, en *Obras completas de Platón*. Trad. y notas de M<sup>a</sup> Araujo, F. García Yagüe, L. Gil, J.A. Míguez, M<sup>a</sup> Rico, A. Rodríguez Huescar y F. de P. Samaranch. Aguilar, Madrid, 1972.

---

<sup>39</sup> Dión se había trasladado a Atenas cuando se hizo con el poder en Siracusa su sobrino Dionisio II. La amistad con Platón le hizo frecuentar la Academia y entusiasmar a algunos alumnos con la posibilidad de recuperar Siracusa y poner en práctica la política platónica. En una de las primeras escaramuzas murió Eudemo, joven alumno de la Academia y gran amigo de Aristóteles, que le dedicaría más tarde el diálogo que lleva su nombre. Cfr. W. Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. FCE, Madrid, 1984, pp. 52-68.

<sup>40</sup> Platón era consciente de la realidad que se vivía en Atenas y en otras muchas poleis, por lo que proponía una sustitución pacífica de las formas de gobierno existentes por otras más justas, guiadas por el sabio o filósofo, que no debería utilizar “la violencia para cambiar la constitución de su patria cuando no sea posible obtener un buen régimen más que a costa de exilios y carnicerías; en tal caso, que permanezca tranquilo e implore de los dioses los bienes para sí mismo y para la ciudad” (*Carta VII*, 331d). Si a pesar de ello se hubiera producido una confrontación, los vencedores deben “establecer leyes comunes tan favorables a los vencidos como a ellos y para exigir la observancia de las mismas, empleando dos medios de coacción: el respeto y el temor. Conseguirán el temor dando muestras de la superioridad de sus fuerzas materiales, y se granjearán el respeto mostrándose hombres que, sabiendo dominar sus propios deseos, prefieren servir a las leyes y pueden hacerlo. No es posible que una ciudad en la que germina la revolución ponga fin a sus miserias de otra manera” (*Carta VII*, 337c).