

La gran carcajada de Platón sobre el feminismo*

Alfonso ORTEGA CARMONA

Catedrático de Griego y Director de Instituto de Estudios Europeos y Derechos Humanos
Universidad Pontificia de Salamanca

PSICOLOGÍA Y POLÍTICA

La pertenencia de los individuos al Estado y sus tareas específicas, que cristalizan en el *Deber*, dimanar de tres modos particulares en que se revela la naturaleza humana. Este principio se asienta, en último término, en el modelo *dei alma*. Con ello ha hecho Platón su definitivo intento de penetrar en la compleja estructura de la *psyché*, que conocemos por el *Mito de la Carroza* en el *Fedón* (*Politeya*, 435 b ss.). ¿Tiene *el alma* esos tres elementos o modos de ser que corresponden a los tres *estamentos* sociales del Estado? Este análisis del alma individual se proyecta, a modo de excursión, a la etnología psíquica de los pueblos, que ilustra Platón en su consideración de los pueblos del norte, del sur y de Grecia, con específicas notas psíquicas cada uno de ellos. Platón recibió esta doctrina de la medicina (cf. el escrito pseudohipocrático del siglo V a.C. sobre los *Aires, lugares y climas*, de evidente origen etnográfico). Desde este punto de vista la individualidad psíquica se constituye en fuente del modo de ser del Estado. La Psicología formula aquí, por vez primera, su teoría del Estado.

Pero pensamos que las llamadas *partes del alma* no son verdaderas divisiones o compartimentos rígidos, sino diversas maneras de ver cómo unas cualidades psíquicas pueden predominar sobre otras, ya que las tres no son más que elementos integrantes de una sola alma. Se trata de una cuestión de método analítico. En consecuencia, no todos los individuos tienen la misma cantidad y calidad de propiedades anímicas. Éstas se reducen al *logistikón*, *thymoeidés* y *epithymetikón* (436 a ss.): *lo racional*, *lo animoso-volitivo*, y *lo impulsivo-apetitivo*. Estas características no corresponden exactamente a nuestra usual división de los fenómenos psíquicos

* La presente comunicación está tomada de la obra *Platón. Primer comunismo de Occidente. Educación, Psicología y Política* (Salamanca, Univ. Pontificia, 1979) 55-80.

del pensar, del querer y del desear, porque Platón no separó nunca rigurosamente estos procesos psíquicos, ni justifican la interpretación de una triple y estricta división del alma. Pero de esta consideración analítica ha concluido Platón la diversa tarea del individuo en el Estado. De ahí los tres tipos representativos de la estructura del alma: los *guardianes-filósofos*, los *soldados* y los hombres del *trabajo* y del *comercio*. El hombre del *lógos*, el *guardián-filósofo* se constituye en guía del Estado porque el *lógos*, la razón, es en el alma el *pastor del Estado* (440 d 6), de acuerdo con una visión antropológica sobre la *cabeza*, el *corazón* y el *vientre*. Ello supone una reflexión que tiene como base el Estado como un *gran organismo vivo*, análogo al organismo del hombre y al organismo del alma. Por esto la *sophía* corresponde al guardián-filósofo; la valentía o *andreia*, al soldado; la moderación o *sophrosýne*, a los trabajadores. Así queda definitivamente respondida la pregunta acerca de la *justicia*.

La *justicia* es el dominio del *lógos*, la obediencia del corazón y el autodomínio o moderación de las ambiciones. En una palabra, ella es la *virtud general* por la que cada uno realiza lo que debe¹. Con esto se descubre la verdadera meta de la vida, la verdadera alegría, que sólo es posible en la comunidad convivida. Para Platón no persigue otra meta la naturaleza racional. Para el griego de la época clásica, que Platón representa, se trata de un hecho evidente, porque no se imagina al hombre abstraído de su voluntad de pertenecer a una verdadera comunidad. Esta es la entraña suma de lo político. De aquí que la *despolitización*, la voluntad de no unirse a una comunidad, en el sentido expuesto, es algo inimaginable tanto en Platón como en Aristóteles. Sólo a partir del Helenismo, desde Epicuro concretamente, se romperá este esquema del hombre como ente político, y constituye hoy día nuestro principal problema.

A partir de este momento, puede discutir Sócrates en qué consiste la *injusticia* (446 b ss.). En oposición a la justicia, la *injusticia* consiste en una escisión y rebelión en el organismo anímico. De nuevo aparece aquí la analogía con la medicina: el cuerpo es al alma como la salud respecto a la justicia (444 c). La enfermedad es un desorden en la organización del cuerpo; la injusticia, otro desorden en la organización del alma. Y así como hay enfermedades del alma que repercuten en el cuerpo —afirmación de una psicósomática—, así existen también enfermedades del Estado que surgen de las diversas formas de Constitución del mismo. De esas formas hay cinco que corren paralelas con las del alma (445 d 1), y cuatro que deben tenerse como degeneraciones auténticas. La forma sana del Estado es una, aunque tenga diversos nombres: se trata de la *aristokratía* (445 d 6), del gobierno de los mejores en el sentido de los tres estamentos, de la cual un caso muy especial representa el gobierno de un *rey único*, el gobierno de uno sólo, que ha de ser indiscutiblemente el *mejor ciudadano*. Por supuesto no se trata de dejar aquí paso a la *tiranía*, que siempre rechazó Platón, sino de una defensa de la individualidad y de la personalidad verdaderamente extraordinaria y creadora, con tal que se

1 Platón rechaza enérgicamente el *pluriempleo*, la *polypragmosyne* (444 b 2), el querer estar activo en todas partes. Esto supone para él un desconocimiento de los propios límites, viejo tema de la poesía arcaica —con irreparables perjuicios para la comunidad—. Este concepto del *pluriempleo* perteneció a uno de los temas centrales de la propaganda y política ateniense. El aspecto positivo del *pluriempleo* está en la disponibilidad a intervenir en todas las cosas en beneficio de la comunidad, como pone de relieve Tucídides en la figura de Pericles y de otros políticos atenienses (cf. II, 40, 5). Pero esa nota positiva no compensa los funestos daños que se derivan de esa pretensión de querer actuar en todo, que será característica del Estado oligárquico (351 e). Sólo el cumplimiento de la propia tarea, inscrita en la naturaleza psíquica, descubre la verdadera esencia de la justicia en aguda oposición al *pluriempleo*.

respeten las obligaciones que dimanaban de su importante tarea, si ha participado realmente en la educación (*trophé*) y en la formación (*paideia*) (445 e)².

LAS TRES OLAS DE CARCAJADAS

En este momento del diálogo, cuando Sócrates quiere exponer las *cuatro formas* de la enfermedad del Estado, Polemarco, que se encuentra algo retirado de Adimanto, alarga su mano, le coge a éste del manto por la parte del hombro y, atrayéndole hacia sí, le dice algo en secreto, que no perciben los demás interlocutores, si no son las últimas palabras pronunciadas en voz alta: «¿Lo dejamos o qué hacemos?». Se trata de que Sócrates ha pasado por alto algo muy importante para el Estado: lo que afecta a la procreación de los hijos y a la pertenencia común de ellos y de las mujeres (449 a-b 1 ss.)³.

Nos acercamos con ello a los capítulos críticos, a la crisis de la teoría de Platón. Crisis y críticos en el sentido de que aquí se separan profundamente los espíritus. Pero se hace insoslayable exponer a Platón aun en lo que se puede ser menos aceptable o increíble. Exposición que no vale tanto como defensa. El tema está lleno de agresividad, aunque sin emoción ni apasionamiento. Agresividad significa aquí, en Platón, acometer un tema que ha de suscitar viva discusión. Pero esta agresividad platónica está siempre revestida de ironía que ha de tomarse en serio.

El nuevo tema arranca de un proverbio, atribuido a Pitágoras y citado también por Aristóteles⁴: *Las cosas de los amigos son comunes*. Si es proverbio, quiere ello decir que hay una experiencia real griega de esta vivencia. Pitágoras proclamó la amistad universal de todas las cosas: entre dioses y hombres, entre los hombres, entre maestros y alumnos, entre los aldeanos, entre mujer y hombre, entre los niños, entre cuerpo y alma. Esta idea partía de su concepto de la *armonía* total de las cosas, eje de la cosmovisión pitagórica. Cuando el mismo Aristóteles dedicó tantas páginas a la amistad, quiere decir que el tema es de suma importancia para el griego. En el pensamiento griego encontramos realmente una verdadera filosofía de la amistad, ya que se trata del principio fundamental de la vida socio-ética en Grecia. La misma medicina griega hablará con insistencia de la salud como de una amistad entre diversas partes del cuerpo.

Platón ha elevado este principio pitagórico a algo constitutivo de su Estado. De aquí dimana otra corriente vital para su idea integradora de la comunidad política que refuerza la otra idea de la *sociedad fraternal*. Es éste otro de los pasajes centrales de su *Politeya*: comunidad de mujeres e hijos. Pero lo que en Pitágoras podía reducirse a un parentesco de espíritu, se hace en Platón algo más vigoroso y radical.

La cuestión acerca de la comunidad de hijos y mujeres es considerada primeramente según su *utilidad* y según su *posibilidad* de realización. Ahora bien, mientras la primera cuestión

2 Conviene observar el profundo significado que para Platón se encierra en la expresión *trophé*. Con ella apunta Platón al inagotable *alimento* del espíritu, a aquellos principios y normas vivificantes derivadas de la *physis*, que han de ser descubiertas y potenciadas en un proceso educativo, en la *paideia*. El término *trophé* es para él mucho más relevante que el de *paideia*.

3 En varios lugares de esta obra podemos observar ciertos *intentos* de rehuir temas espinosos, que producen en los dialogantes vivas reacciones. Esta característica comunica un tono altamente dramático a los mayores episodios de la obra, comprendidos entre los libros II y IV y V-VII.

4 *Ética Nic.*, 1159 b 31.

sobre la naturaleza y educación de la mujer⁵ es examinada primero según esa posibilidad de realización, y en segundo lugar según su *utilidad*, invierte Sócrates el orden al tratar el segundo aspecto parcial sobre la comunidad de mujeres e hijos y considera en primer término su *utilidad*.

Para evidenciar más esta estructuración temática, clara de suyo, se sirve Platón de una imagen conductora: *las tres olas de risa amenazadora*.

Primera ola: Naturaleza y educación de la mujer (451 c-457 c).

Segunda ola: Comunidad de mujeres e hijos, con un excursus sobre la participación en la guerra (457 b-471 c).

Tercera ola: El filósofo gobernante del Estado. La mayor de todas (471 c-541 b).

Las dos primeras olas permanecen claramente en el marco de la *physis*, a cuyas leyes alude constantemente Sócrates. La tercera, la unión entre Filosofía y Política, se alza al plano de la Metafísica y conduce la discusión a la última razón de la existencia, a la *Idea del Bien*. En todo este pasaje es Adimanto, como al principio del *Libro IV*, 419 ss., y después en 487 a ss., el interrogador más crítico y agudo.

Estas tres olas producen la risa del pueblo, porque parecen algo increíble. Platón es consciente de que la mayor parte de la Humanidad no entenderá esta doctrina y que se reirán de ella. A pesar de todo, no retrocede ante la exposición, aunque él no esté seguro: «No es fácil explicar esto, pues contiene más motivos de incredibilidad que todo cuanto antes expusimos. Porque se desconfiará de cómo será posible y, si se creyese que es posible, se desconfiará asimismo de que ésta sea la mejor solución. De ahí que se apodere de mí una cierta vacilación, no sea que mi razonamiento parezca ser un mero deseo» (450 c 6-d 1).

El problema de la incredibilidad de algo (*apistía*) es ya un tema heraclitiano que está en relación con el mismo problema de la *verdad*, accesible a la menor parte de los hombres. He aquí la primera objeción fundamental que el mismo Platón se hizo a sí mismo.

El segundo problema tiene que ver con la dificultad de hallar pruebas o demostraciones al tema puesto aquí a discusión (450 c 1-5), que levanta un *enjambre de raciocinios* (*hesmòn lógon*, 450 b 1), una *ingente desazón* y agitación de espíritus, como plásticamente sugiere la metáfora del *enjambre*.

Platón ha asumido aquí el sentimiento trágico de la inseguridad del conocimiento. Teme equivocarse, vive el drama terrible de la inseguridad (*phoberòn, sphaleròn*), porque el hombre puede equivocarse a sí mismo en la búsqueda de la verdad y arrastrar con ello a los demás, cosa llena de riesgos (450 d 8-451 a 3). Por primera vez encontramos aquí a un Platón lleno de cautela, hablando de la posibilidad de errar con graves consecuencias, como modelo de la responsabilidad política. Esto ya no es ironía, aunque los temores desaparezcan más tarde. Pero documenta la reserva intelectual de un hombre que no sabe si está en la verdad. Platón no teme la risa, sino el peligro de errar, y ello entraña una confesión sorprendente.

La gravedad del tema se percibe en lo que sigue: «De rodillas suplico gracia a *Adrasteya* por lo que voy a decir. Pues temo efectivamente que es menor error convertirse involuntariamente en asesino de alguien que en seductor de los hombres en lo que afecta a leyes hermosas, buenas

5 Cf. Tesis doctoral de JOSÉ ORTEGA ESTEBAN, *La acción y la actitud educativa en Platón. Eros, Diálogos, Polis* (Salamanca 1976).

y justas» (451 a 5-7). Esta seducción sería más que un asesinato, porque va contra el Estado, que es para Platón más que los padres legítimos, ya que éstos sólo son posibles porque las Leyes los hacen posibles. La seducción equivaldría a sumo parricidio, asesinato de la comunidad, impresionante afirmación de incalculable ejemplaridad política⁶.

A pesar de estos temores apuntados, Glaucón anima a Sócrates, absolviéndole de asesinato y de error (451 b 5), y a partir de este momento hace rodar Platón la primera ola.

PRIMERA OLA DE CARCAJADAS: IGUALDAD DE NATURALEZA Y DE EDUCACIÓN EN LA MUJER

La antropología femenina de Platón, primera que se ha formulado en Occidente, si prescindimos de algunos presupuestos pitagóricos, se basa en la idea de *physis*, en la *disposición natural*, que se individualiza y pone de manifiesto, igual que en el varón, a través de la estructura psíquica (452 ss.). El sexo no es más que una diferenciación funcional que impregna la personalidad desde el primer momento de la vida, pero la sexualidad no constituye una propiedad ingénita del psiquismo. El alma, es decir, la estructura radical antropológica, es *asexual*. En virtud de esta filosofía psicológica, mujer y varón son esencialmente *iguales*, y sólo podrán diferenciarse en sí en razón del predominio de uno de los tres elementos anímicos. Existe, por cierto, la diferencia entre varón y mujer en que él engendra y ella concibe y da a luz (454 d). También puede haber, y hay, diferencia *cuantitativa* —ella es algo más débil en su estructura somática en determinadas situaciones—, pero nunca *cualitativa* (456 a 10-11). De ahí deduce Platón una consecuencia suma que hoy, después de tantos movimientos en favor del feminismo, nos parece algo evidente, aunque no hayan aportado razones más filosóficas ni humanas que las que Platón nos diera: *a igual naturaleza corresponde igual educación en varón y mujer*, con los mismos derechos y deberes. La tradicional posición familiar y social de la mujer en Grecia hace aquí un giro copernicano. Aparece un tipo de *mujer viril* que debe desarrollarse y afirmarse en los mismos ámbitos de acción que hasta entonces sólo pertenecían al varón. Las viejas individualidades femeninas del mito o de la leyenda histórica —Artemisa, Atenea, Antígona, Electra—, o más históricas como Aspasia, se convierten ahora en tipos de mujer universal y real en la *pólis* platónica.

Más aún: Platón no ha planteado sólo una filosófica *igualdad de oportunidades* para la mujer, sino lo que es más decisivo: *la oportunidad para la igualdad en la educación*. La educación se hace potencia promotora de la antropología y de la liberación femenina. Todas las instituciones de la Ciudad se abren sin reserva alguna a la mujer platónica. Platón ha liberado a la mujer: 1) para la gimnasia y entrenamiento armónico de su espíritu y cuerpo; 2) para la defensa del Estado, ya que también ella asume la responsabilidad de guardarlo, y 3) para la Filosofía y demás actividades intelectuales. El *comunismo de naturaleza* exige comunismo de trabajo y de responsabilidades políticas. Esto será lo mejor para la Ciudad (456 b ss.) y no se trata de mera posibilidad (*dynatón*).

6 Cf. la personificación de las Leyes en *Critón*, 50 a ss. Adrasteya era una divinidad frigia que, en tiempos de Platón, se identificaba con Némesis, diosa de la venganza y restauradora del orden ético. Adrasteya castiga el crimen, si se enseña lo falso. Platón descubre la conciencia ética de la responsabilidad docente.

Pero observemos que esta igualdad no se extiende a todas las mujeres, sino a aquellas cuya naturaleza lo exige, como en los varones, según la cualidad predominante del alma, recibida la educación adecuada, ya que la prosperidad y seguridad del Estado no están de suyo garantizadas por las claras cualificaciones psíquicas. De todos modos, Platón ha presentado a la mujer *como compañera* a todos los niveles posibles de la *physis*, y no sólo como conyuge. Esto es la destrucción radical del *gineceo*. Está implícitamente claro que, en muchos casos, la mujer habrá de ser preferida al varón en las tareas del Estado. Esta superioridad de la mujer cuenta con mitos firmes en Grecia, si recordamos a las Amazonas y a Pentesilea, y la imagen de mujer ideal en *Atenea prómachos*⁷.

LA DESNUDEZ FEMENINA

Si el gimnasio se abre a la mujer, no sucede esto sin obvias e inmediatas objeciones. Primera de todas ellas es *la desnudez* en la que se desarrollan los ejercicios físicos. Por supuesto, esta desnudez común de varones y mujeres en el Gimnasio se presenta como ridícula si se trata de mujeres ancianas. Pero esto sólo tendría su causa en la fuerza de la costumbre. La moral griega no vio nada rechazable en la desnudez viril por su finalidad y exigencias del entrenamiento gimnástico. En cambio, por haberse cerrado el Gimnasio a las mujeres, su desnudez estaba eróticamente acentuada, aunque no en la medida de nuestro tiempo, en que además está sustanciosamente comercializada bajo hábiles y pingües programas de liberación. Platón intentó destruir esa doble moral. Precisamente en este punto aparece, con suma viveza, la exigencia a la libertad, independencia e igualdad de la mujer.

El ocultamiento del cuerpo es para Platón la primera base de la extrañación social de la mujer. El desnudo quiere convertirse en símbolo y realidad de la confianza mutua entre varón y mujer a través del Gimnasio. Por el desnudo se enseña el autodomínio erótico. La virtud —*areté*— debe ser el *vestido de la mujer* (457 a 6-7), oímos en una emocionada y respetuosa apelación ética. En esa desnudez ha de ver el varón a la compañera en su auténtico valor humano, en su realidad y exigencia a la igualdad de poder hacer lo que él mismo hace. Por esto ha mostrado Platón a la mujer en el caso *más craso* de la igualdad, en la *desnudez*⁸. Quien

7 Fue mérito particular de la escuela socrática haber ahondado en las cuestiones sobre el tema de la mujer y de su rol social. De este problema se ocupó particularmente Antístenes de Esfeto en su diálogo *Aspasia*. También Jenofonte trató en su *Económico* sobre el papel de la mujer en el Estado.

8 La desnudez total del varón en el Gimnasio aparece poco antes de Tucídides (cf. *Hist.*, I, 6). La plástica ilustró ampliamente el tema, y desnudó poco a poco el cuerpo femenino, sobre todo en el siglo IV a.C., bajo el motivo del baño. Pero la meta de aquellos escultores no fue el paño de la virtud de Platón, sino el encanto femenino.

se ríe de ello no sabe de qué ríe. Esa desnudez es útil (*ophélimon*) y, por tanto, bella (*kalón*, 457 b 4)⁹.

Quien ríe a destiempo revela su estulticia. Platón estima que el temor al ridículo no hay que tomarlo en serio. El hombre debe superarse a sí mismo, es decir, ha de aceptar el ridículo en defensa de la verdad. La risa sobre la desnudez revierte sobre aquellos que no entienden esa desnudez. La risa sobre ella es lo ridículo, ya que la risa encierra una comparación respecto a una norma. Lo que Platón puso de manifiesto es qué fundamentos tiene esa norma tradicional de la risa.

Con esta crítica platónica, la *primera ola del ridículo* ha pasado sobre Sócrates y sus compañeros de diálogo sin ahogarlos. La cresta de esta ola se deshace porque parece ser mero producto de la costumbre sin fundamento social ni ético verdadero. Guardianes y guardianas han de asumir las mismas tareas, y la propuesta se revela como útil y realizable.

SEGUNDA OLA DE CARCAJADAS: COMUNISMO DE MUJERES E HIJOS

La primera ola no parece pequeña (457 c 3). Pero para Sócrates no es grande esa ola comparada con la que sigue ahora (457 c 4). Se trata de que ningún varón tenga ahora una sola mujer y viceversa (457 c-10-d 1 ss.), entendiendo que este comunismo se refiere tan sólo a los dos primeros estamentos de la Ciudad. Lo mismo debe afirmarse respecto a los hijos. Estos hombres y mujeres han de vivir en común, de tal modo que nadie conozca al padre ni al hijo. Estamos, pues, ante la supresión de la familia, que el pensamiento occidental considera como la máxima utopía de Platón.

Por lo pronto debe tenerse claro que la familia en sentido moderno de una comunidad de vida individual en pequeño grupo, con intereses reducidos, no existía en Atenas. La oposición que Platón teme de parte de sus contemporáneos no se deriva de este punto de vista de la

9 La correlación entre útil y bello no debe entenderse como mero utilitarismo. En Platón se refiere siempre lo útil al Sumo Bien, a valores sumos de la existencia. Como lo bello es idéntico con el Bien, debe ser también útil en su más alto sentido. La comunidad en los ejercicios gimnásticos prepara el siguiente tema de la *segunda ola de carcajadas*, la comunidad de mujeres e hijos. Cuando Aristóteles, en clara alusión a Platón (*Política*, 1266 a 34), afirma que nadie, a excepción de su maestro, ha hecho tales proyectos sobre la comunidad de mujeres e hijos y sobre la alimentación pública de las mujeres, se refiere obviamente a un tratamiento científico y serio en relación con una teoría política del Estado, sin tener en cuenta los datos que nos transmite Heródoto sobre los *Masagetas*, pueblo de la orilla oriental del Caspio, entre los cuales los varones se unen a las mujeres según transitoria y libre elección (I, 216). También por Heródoto conocemos el comunismo de matrimonios de los *Agatirsos*, cuya meta es la fraternidad entre todos para evitar la envidia y la enemistad que nacen entre las diversas familias. Asimismo Diógenes de Sínope, según la biografía de Diógenes Laercio, defendió el comunismo de mujeres, sin ligaduras a un matrimonio estable y sin apuntar para nada a la creación de una estructura sociopolítica. Problemática es, por otra parte, la relación que pueda haber entre la teoría platónica comunista y la comedia de Aristófanes *Ecclesiasouzai*, representada probablemente el año 392. Después que el gobierno de Atenas pasa a manos de las mujeres, Praxágora, la protagonista de la comedia, proclama los principios de la nueva sociedad: todos los bienes pertenecen a todos y ya no habrá ricos ni pobres (vv. 590-610, 673-692); los procesos ante los tribunales desaparecen, ya que todos los bienes son accesibles a todos sin distinción (657-672); el comunismo de las mujeres elimina los celos (611-634); también los hijos pertenecen a todos y llamarán padres a cualquier varón y mujer (635-650). Probablemente hay en Platón alusiones a la comedia de Aristófanes, representada diez años antes de la publicación de su obra, aunque tampoco cabe excluir que Aristófanes haya conocido antes el pensamiento de Platón. De todos modos, las diferencias entre ambos son profundas. El comunismo no es en Aristófanes otra cosa que un mero placer individual sin referencia alguna a serias reflexiones políticas. El comunismo platónico, en cambio, radica en la igualdad de varón y mujer como protagonistas de las tareas comunes del Estado. Esta igualdad, intrínseca a la naturaleza psíquica humana, es la mayor aportación que a este tema haya hecho jamás la Filosofía.

familia, sino de todo el contenido que el pensamiento ático-dórico había vinculado a la *pederastia*, y que Platón desea incorporar a las relaciones igualitarias entre varones y mujeres. Platón exige nada más y nada menos que la aceptación de la mujer en la comunidad de varones, en esa comunidad que antes había estado sustentada por el *eros* pedagógico y político entre los varones solos.

No obstante este principio general, ha de establecerse un cierto orden en esa comunidad de mujeres y varones si la Ciudad debe ser *ideal*, verdadera Ciudad en la que se encarna su realidad suma, la Idea de la familia. Hay que estatuir *bodas sagradas* (458 e), uniendo a los mejores con las mejores (459 d 7 ss.), cuyos hijos son criados y educados. Los jóvenes que se han distinguido en la guerra pueden mezclarse con las mejores mujeres para que crezca la bondad de la biología humana (460 d). Los recién nacidos pasan a la posesión de la Ciudad. Los mejores entre ellos son llevados a casas especiales, y los defectuosos, eliminados (460 c). Así se suprime el *egoísmo de la familia*, raíz de las injusticias sociales. Este procedimiento no conoce consideración alguna a los deseos individuales o sentimientos de los cónyuges, como tampoco el respeto a la vida incipiente en el seno materno. Se permite el aborto y la eliminación del deficiente corpóreo o mental, cosa que justifica el bien de la Ciudad. Platón no ha introducido nada nuevo. Se trata de conocidos principios comunes a la nobleza griega, que él reduce sólo a dos estamentos primeros. El poeta Teognis, representante documental de este pensamiento (I, 191-194), aducía ya el ejemplo de la cría de animales para probar el deterioro de la nobleza a causa de los matrimonios mixtos con otras capas sociales inferiores. Platón intenta espiritualizar estas ideas, ya que no se detiene en la creación de una nobleza por nacimiento, sino que coloca, como antítesis a ese programa clasista, la nobleza del *agathón*, del mejor en el sentido del verdadero filósofo. Por ello es posible el ascenso y descenso de un estamento a otro, sin respeto a la cuna originaria. En el fondo no cree Platón en las leyes de la herencia si se prescinde de lo corpóreo. Cada alma tiene su destino individual. Con esto supera críticamente los círculos de la nobleza ateniense, a la que él pertenecía, y cuya política había experimentado ya en su juventud, cuando esa misma nobleza se oponía a la democracia de Atenas colocando como modelo las formas de procreación y educación espartana. Así lo había proclamado, entre otros, su tío Critias (*Frg. Dials* 32): «Empiezo por el nacimiento de los hombres. ¿Cómo puede llegar a ser corpóreamente más activo y fuerte? Cuando el padre hace gimnasia, come bien y se endurece físicamente y la madre del futuro hijo es fuerte en su cuerpo y ejercita la gimnasia».

En la mente de Platón adquiere el hombre su derecho a la vida no por naturaleza, por el hecho de nacer, sino que, como el hombre sólo puede vivir en la comunidad política, ésta tiene el derecho previo a decidir si acepta o no al recién nacido. Por muy asombroso que nos parezca, no es algo inventado por el fanatismo comunitario de Platón. Realmente el derecho a aceptar o rechazar al recién nacido residía en la mano del padre.

La feliz y actual opinión de que el recién nacido adquiere el derecho a la vida por su nacimiento mismo y de que la eliminación de un nacido deficiente es un asesinato, no parece entenderse por sí misma si se mira la Filosofía griega y las modernas corrientes, que consideran las múltiples dificultades objetivas y subjetivas de una futura vida incipiente no querida. El Cristianismo ha operado aquí una revisión radical al afirmar que Dios, en cuanto creador, ha otorgado al recién nacido un derecho irrenunciable a la vida, que ni el padre ni el Estado pueden suspender. Con ello ha superado el Cristianismo cualquier tipo de Filosofía o Sociología

que no admita el derecho radical de toda posibilidad de vida. Como Platón no fue cristiano, y se debe históricamente a la mentalidad de su pueblo, no hay razón para escandalizarse moralmente sobre sus opiniones. Lo que él ciertamente habría negado es la supresión de esa vida en el seno materno por otras razones que no incidiesen en el bien real de la comunidad. En esto hay más calidad ética en Platón que en muchas legislaciones estatales de nuestro tiempo.

Para desenraizar el egoísmo, las madres, en esas casas destinadas a los recién nacidos, no deben conocer a sus propios hijos (460 c ss.). Por otra parte, el mejor tiempo para la procreación en la mujer coincide entre los veinte y cuarenta años; en el carón entre los veinticinco y los cincuenta y cinco. Claramente sigue aquí Platón ideas de la medicina contemporánea, que vio en ese marco de años el tiempo mejor para la generación más valiosa, como había intentado normalizar la *Constitución de los Lacedemonios* (cf. JENOFONE, *Const.* 1, 6). Después se deja a la libre decisión de los varones mezclarse con quienes lo deseen, a excepción de hacerlo con sus madres, abuelas, hijas o nietas, lo que vale asimismo para las mujeres (458 d 5). Estas determinaciones tienen carácter muy general, difíciles de realización, especialmente en el posible riesgo de que los hermanos se mezclen con las hermanas. Platón sólo acierta a ofrecer líneas muy sumarias (461 a-c). El problema real consiste en cómo, dentro de este sistema, se puede conocer a los propios padres o a los hijos. Curiosamente se resuelve de esta manera: todos los niños, nacidos entre el séptimo y décimo mes, a partir del día en que alguien se convierte en casado, deben ser considerados como hijos propios. Así se evitará mezclarse con ellos en un futuro matrimonio entre hermanos, que Platón admite en casos muy concretos (461 d-e ss.).

¿Hasta qué punto es todo esto lo mejor para la Ciudad? Para dar la respuesta adecuada hay que ponderar cuál sea el mayor bien para la construcción del Estado y cuál su mayor mal (462 a 3). El mayor mal es ciertamente lo que desgarrar el Estado (462 b 1), lo hace una *pluralidad* en lugar de una unidad, constantemente amenazada por el egoísmo. Frente a éste coloca Platón la *comunidad en el placer y en el dolor* como el lazo más fuerte de unión. Nuestro filósofo lo afirma como principio fundamental, cuya verdad, en su exigente visión estatal, aparece como algo axiomático e indubitable. Fácilmente se explica el axioma gracias al lazo interno, fraternal, que liga terrenalmente a gobernantes y gobernados o, dicho con una fórmula moderna, por la ausencia del contrato social en el *Estado ideal*, y por el radical parentesco entre los gobernantes (463 a-b). Cosa buena es que todos los ciudadanos se alegren o apenen cuando algo nace o perece. Si los hombres se separan en el dolor o en la alegría, surge el elemento destructor de la unidad. La corriente cordial vitaliza la cohesión política.

La unidad en el sufrimiento y en el gozo aumenta cuando se ofrece, en su mayor posibilidad, la diferencia mínima entre *mío y no mía* (462 c 3 ss.). Cuanto más hay en común, más fuerte puja la comunidad. Por ello la comunidad de mujeres e hijos se convierte en una institución que promueve y debe mantener la unidad del Estado. Platón trató de ilustrarlo acudiendo a la unidad de percepción psíquica en la experiencia del dolor: «Cuando un dedo es herido, lo nota toda la comunidad del cuerpo y del alma, que está dispuesta en una unidad al servicio de un solo señor, y por eso decimos que el hombre tiene dolor en el dedo» (462 c 11 ss.).

La idea de la unidad, que tanto preocupó a Platón, no resulta antípoda del pluralismo si entendemos el pluralismo platónico, pluralismo psicofísico con específicas tareas y no pluralismo de opciones en la lucha política. Desde este último ángulo comenzó la polémica contra Platón a partir de Aristóteles. Pero éste, que argumentaba desde el mundo de la realidad griega existente, no entendió el pensamiento central de Platón en su planteamiento de posibilidades

que desbordaban la realidad ateniense. Así argumentaba Aristóteles: 1) El Estado es una pluralidad. Cuanto más se hace *uno*, es menos Estado. El Estado es una sociedad plural, un contrato de sociedad pluralista. Para Platón el Estado es la versión *plural* del alma y de sus aptitudes, que colaboran al bien común, al Estado *uno*. 2) El Estado no se basa en hombres iguales, sino en desiguales. Sólo así puede convertirse en una unidad orgánica, por la unión de lo diverso. También para Platón es el Estado producto de la desigualdad, pero existen los estamentos iguales. 3) Cuanto más pertenece un objeto a mayor número de hombres, tanto menos se cuida el individuo de ese objeto, pues muchos servidores cuidan peor que unos pocos. Platón, por el contrario: cuantas más personas se cuidan de un objeto, tanto más sano será ese objeto. 4) La participación en el dolor de los otros se disminuye por la multitud de los que toman parte en él. Para Platón la solidaridad en el dolor de los otros nada tiene que ver con aumento o disminución, sino con la fraternidad, que da calor humano al Estado (cf. Arist. *Política* 1261 a, 12 ss.).

Desde esta perspectiva cabe eliminar la sospecha de que los Guardianes del Estado sean los señores de la Ciudad, pero no llevan una vida feliz. La felicidad, como la Ética, dimana para Platón del conocimiento recto. Por ello son los Guardianes-filósofos los más felices de todos. Su vida está organizada para que no sean ellos, sino la Ciudad total, sujeto de felicidad en el mayor grado posible. Ahora se revela que también ellos llevan una vida feliz, pues de nada carecen en la totalidad comunitaria; tienen cuanto necesitan y todos ellos son amigos entre sí (465 d ss.). Como se dirá más tarde (580 a 9), el Guardián-filósofo es el ciudadano perfecto, porque toda su alma obedece a su razón, de suerte que cada parte ejerce su tarea propia y experimenta con ello las más altas y verdaderas alegrías imaginables, ya que la felicidad no estriba en la dimensión exclusiva de bienes materiales.

MUJERES Y NIÑOS EN LA GUERRA

Si tiene la mujer igual naturaleza que el varón, con derecho y deber a las mismas tareas, también ha de tomar parte ella en la guerra, de la que tampoco se excluye a los adolescentes. Así aprenderán éstos su arte, viéndola y prestando algún servicio, como ocurre a los adolescentes trabajadores, que aprenden un oficio observando su ejercicio. Esto no ocurre sin riesgos, que han de asumirse en interés de la cosa en sí, al par que la guerra los hace valientes. Por lo demás, irán los jóvenes en veloces corceles, para que puedan salvarse en situaciones críticas (466 e ss.). De este modo trata Platón de vincular entre sí educación gimnástica, intelectual y militar.

Inmediatamente se añaden prescripciones sobre la realización de la guerra (468 a ss.). Los que se distinguen en ella deben ser premiados, aun con mujeres, como antes se dijo. Quien se deja coger prisionero queda en propiedad de quien lo hizo preso. El que cae en la guerra, recibe sepultura con honores públicos. También los que se distinguieron en ella y fallecen más tarde en la paz ciudadana (468 d ss.).

Platón rechaza el expolio de los enemigos caídos en la batalla, así como la esclavitud de los helenos, cosa que ha de prohibirse entre los demás pueblos de la Hélade (469 c). El pensamiento éste no se basa en una idea humanitaria, sino en una visión panhelénica, de común pertenencia cultural y étnica, que defienden también Isócrates y Aristóteles (*Panegírico* 133 s.; *Fragm. Arist.* 658, edición de Rose). La esclavitud de prisioneros griegos era todavía usual durante la Guerra del Peloponeso, aunque después se estimara como cosa de bárbaros. La esclavitud no se

menciona en ningún otro lugar de la *Politeya*, aunque tampoco es expresamente rechazada. En las *Leyes*, donde es admitida, contemplamos a un Platón resignado ante la triste realidad griega respecto a la esclavitud, que antes había rechazado la Sofística. A pesar de las protestas de esta última, jamás en esta época se propuso formalmente la exigencia a eliminar la esclavitud como institución producto de la conquista y derrota del enemigo. Aún percibimos una cierta nota humanitaria cuando se pide no arrasar la tierra de los enemigos, sino, a lo sumo, tomarles la cosecha del año, cuando se trata de helenos.

Desde el punto de vista étnico, Platón distingue entre guerra (*pólemos*) y disensión (*stásis*, 470 b 5 ss.). La guerra tiene lugar entre extranjeros; la disensión, entre domésticos y parientes. La lucha entre griegos es sólo disensión. De aquí vemos que el Estado de Platón es un típico *Estado griego*, no sólo en su pertenencia a la raza griega, que se distingue de las demás nacionalidades, sino, sobre todo, por una concepción fundamental, única entre las culturas antiguas, que abarca el *cosmos*, la *Ciudad* y el *individuo* en un orden común, que excluye intrínsecamente toda clase de Imperialismo desde el horizonte platónico. Sólo Alejandro Magno, bajo la instigación de Aristóteles, rompe esta conciencia de Pólis auténticamente griega. Alejandro, el bárbaro del norte, crea el verdadero Imperialismo a costa de las Ciudades libres de Grecia.

¿BOSQUEJO UTÓPICO?

En este momento del diálogo aparece una objeción importante (471 c ss.). Si esta Ciudad existe, todo irá de óptima suerte. Existirá entonces la comunidad perfecta, y en ella gozará el hombre de aquella felicidad suma, de la que es capaz como ser político. Pero ¿es esta Ciudad posible? Más aún: ¿cómo es ella posible?, objeta Glaucón (471 e 4). De la cuestión acerca de la realización de la comunidad de mujeres pasa Glaucón a la de todo el Estado. Sócrates confiesa que, apenas escapado de las *dos olas anteriores*, lanza Glaucón sobre él *la más gigantesca y pesada* de todas, y siente temor ante esta investigación, así como de poder llevarla a cabo (472 a 4-7).

Para hallar camino a la respuesta sobre esta cuestión, dice Sócrates, debemos recordar cómo hemos llegado hasta aquí, es decir, a través de la pregunta acerca de la *justicia* (472 b). Suponiendo que hemos hallado la *esencia de la justicia*, no podemos exigir al hombre justo que la realice plenamente, sino que debe darse por satisfecho con acercarse a ella y participar de la misma en el mayor *grado posible* (472 c). Con ello afronta Platón el difícil tema sobre las relaciones entre *ideal y realidad*, entre bosquejo y cumplimiento, que afecta a cualquier propuesta de programa político o social. Pero la rectitud de un ideal o programa no se demuestra ni se refuta por su minuciosa y exacta realización, con tal que ese programa no pretenda detentar la única y verdadera interpretación del hombre y del Estado, en lo que dogmáticamente termina el Marxismo. La *ciudad ideal* platónica se mantiene para Sócrates como paradigma (472 c 4) en el sentido de una idea conductora para todos los verdaderos fundadores de Estados. A ese paradigma, con renuncia de lo irrealizable, hay que acercarse lo más posible. La rectitud del ideal no fracasa por el hecho de que sea difícilmente realizable. Estamos ante un pasaje fundamental que, a su vez, constituye la mejor refutación contra quienes introducen en el bosquejo platónico la consideración de *utopía*. Tiene Platón conciencia de que la praxis queda siempre corta ante la teoría (473 a). Esta idea central no se pone jamás en duda por que oigamos al final del *libro X* (599 b 2-3): «Quizá está erigida la Polis en el cielo como paradigma

para aquel que quiera verla y, después de haberla visto, ordenar su propio yo según ella». Dudar de la realidad de esta Pólis sería como dudar de la realidad de las Ideas, cosa para Platón impensable¹⁰. Esta Pólis es un mandato divino al hombre, porque la realidad es menos capaz de acceder a la verdad que el lógos o la palabra filosófica para el bien común.

Platón ha ilustrado esta idea de paradigma racional con la tarea del arte verdadero, que explica en el ejemplo de la pintura (472 d 4 ss.). La tarea del arte verdadero consiste, para Platón, en hacer transparente y visible un *Ideal*, cuyo conocimiento brota sólo y naturalmente desde el saber de la Idea. Esto no constituye contradicción alguna con la crítica al arte que hace en el *libro X*, sino solamente una consecuencia de la separación entre ideal y arte verdadero y el arte falso que encadena y está encadenado a la apariencia (598 b). En este horizonte descubrimos las dos fuerzas fundamentales de la *paideia* griega, el *paradigma* (ejemplo o modelo) y la *mímesis* o imitación. El mundo es para el hombre moderno un objeto de experiencia libre de valores. Por eso no se espera del artista una *imitación*, sino una *recreación*. El griego, en cambio, ve en el mundo la suma de todas las fuerzas operantes, la objetivación de todos los valores. De ahí que el artista griego sólo ha de esforzarse siempre en captar el mundo aproximadamente, *imitarlo*, y, con ello, acercarse a su valoración. Para los griegos, y para Platón en alta medida, el mundo es un *cosmos moral* que ha de reproducir una norma y abrirse constantemente a ella. Sus energías se proyectan, aun en las copias, al hombre artista y lo ponen bajo los mandamientos de la moralidad. El artista debe saber el orden del mundo para darlo a conocer dentro de las tareas del Estado y del individuo.

Supuesta esta concepción del mundo como representación ideal y como tarea, ¿podían acercarse a ese Ideal los Estados actuales, los del tiempo de Platón y de Sócrates? ¿Qué transformaciones y qué cambios eran necesarios dentro de la situación presente para que surja la *recta Constitución*? (472 b 4 ss.). La transformación no ha de ser *pequeña* ni *fácil*, aunque sea *posible* (473 c 2-3). Sócrates reconoce que se trata aquí de la *ola mayor*. Pero él quiere afirmar y expresar esa transformación aunque le envuelva una *ola tempestuosa de carcajadas e incredulidad* (473 c 8).

TERCERA Y MÁXIMA OLA DE CARCAJADAS: LA FILOSOFÍA AL PODER

«Si los filósofos no llegan a ser reyes en los Estados, o los reyes, como se llaman hoy, y los dominadores no se hacen genuinamente y capazmente filósofos, y si no coinciden en una misma persona el Poder Político y la Filosofía, y si la multitud de todos aquellos que en virtud de su naturaleza se dedican ahora a una de estas dos tareas no son separados de ellas por fuerza, no hay, oh querido Glaucón, tregua a las desgracias en los Estados; más aún, creo que ni siquiera en todo el género humano; y nuestra Constitución, la que hemos recorrido ahora con nuestro raciocinio, no llegará a realizarse antes, en cuanto ella es posible, ni verá la luz del sol. Y esto es lo que ya hace tiempo me ha hecho vacilar, al ver cuántas cosas tendría que decir contra la opinión de todos. Pues es difícil ver que ningún otro Estado puede llegar a ser feliz, ni en lo que afecta al individuo ni en lo que toca a todo el pueblo» (473 c 11-e 5).

10 Cf. del autor, *Idealismo y Realismo en Platón*, «Comentationes Philologicae», volumen homenaje al profesor Julio Campos, pp. 417-429, Salamanca 1977. Cf. A. TOVAR, *El verdadero fin de la Utopía platónica*, «Estudios Clásicos», 1951, p. 73 ss.

Platón tiene conciencia del contenido provocador y revolucionario de estos pensamientos, así como de la reacción —no sólo de risa— que ha de alzarse contra tales exigencias. No estamos ante el mero riesgo de la carcajada. Por ello hace decir a Glaucón: «Oh Sócrates, tal género de palabra y razonamiento has lanzado que al decirlo conduces contra ti a muy muchos hombres y no los peores ahora, de tal manera que, arrojando sus túnicas y agarrando desnudos el arma más próxima a su alcance, correrán contra ti disponiéndose en orden de batalla como para causarte cosas singulares. Y si no los rechazas con tu palabra y no escapas de ellos, pagarás el castigo siendo realmente objeto de burla» (473 e 6-474 a 4).

El primero de los textos que acabamos de escuchar constituye la sustancia última de toda la *Politeya*. Es su punto culminante, al par que, aun materialmente, ocupa casi el centro de toda la obra¹¹. Con osadía impertérrita ha formulado Platón algo que juzga imprescindible y necesario: *la ascensión de la Filosofía al poder*, si bien habrá que precisar quiénes sean esos filósofos a los que *osadamente* se entrega el poder (474 b 6). «Pues mientras esto se demuestra, entonces podrá uno defenderse aseverando que a unos hombres conviene por naturaleza (*phýsei*) dedicarse a la Filosofía y al Gobierno en el Estado, en tanto que los otros no han de tomar parte en ello, sino que han de obedecer al que les guía» (474 b 7-c 3).

Pocos pensamientos de Platón han encontrado tantos adversarios, tantas frívolas interpretaciones, tantos apasionados comentarios, como si en esta exigencia platónica no latiese más que orgullo enfermizo, autosuficiencia filosófica y falsa utopía. Lo más inocuo sería mostrar una compasiva sonrisa. Por lo pronto observamos una cierta vacilación en Sócrates antes de formular este principio clave de su concepción del Estado. Pero en realidad no se puede inducir que Platón lo haya pensado por vez primera en este pasaje de la *Politeya*. Buena información sobre esto nos ofrece la *Carta Séptima*, que Platón escribe el 355 a sus íntimos amigos después del asesinato de Dión¹².

A partir del encarcelamiento y condena de Sócrates, que le descubre la Filosofía como guía de la vida en trágico conflicto con el poder del Estado, va adquiriendo Platón poco a poco la firme convicción, que se ahonda y amplía de Atenas a todos los pueblos, de que la solución única al drama constante entre el intelectual y la política oficial sólo puede ser ésta: la Filosofía debe constituirse en fuerza conductora del Estado y en garantía de su salud.

Cuando Platón escribe el diálogo *Gorgias*, en la primera década del siglo IV y, en todo caso, antes de su primer viaje a Sicilia, este pensamiento fundamental de su vida y concepción del Estado está ya firmemente arraigado en su mente, ya que el tema de ese diálogo no es *cómo debemos vivir*, sino *cómo hay que gobernar*. Con esta idea viaja él por vez primera a Sicilia (388 a.C.). Aquí tiene el alto gozo de descubrir a su noble discípulo Dión, al par que experimenta el profundo desengaño sobre la frívola y superficial manera de vida del tirano y de sus ciudadanos. Este viaje da testimonio de la firmeza inmovible de esa creencia cuando, no obstante los desengaños sufridos, repite Platón en las *Leyes*, en el último de sus escritos, tras la muerte de Dión, su preferido discípulo: «Cuando coincide en un mismo hombre el poder con la inteligencia y la moderación, entonces nace aquí la mejor Constitución con las mejores leyes» (*Leyes*, 712 a).

11 Cf. K. VRETSKA, *Gymnasium*, 1955, pp. 406 ss.

12 Cf. del autor, *Observaciones a la Carta Séptima de Platón*, «Helmántica», XIV (1963) 44, pp. 187-215.

Vuelto de su primer viaje a Sicilia, acomete Platón el bosquejo de su *Politeya*. Ahora hay en él algo firme y decisivo: su convicción de la tarea del filósofo y de la Filosofía en agudo contraste con la corriente opinión de que el filósofo es un hombre falto de talento práctico y realista de la vida (487 c-d) y de que la Filosofía no es, a lo sumo, más que un mero objeto de enseñanza para la juventud (cf. las palabras de Calicles en *Gorgias* 484-485). Por ello hace Platón que sus dos hermanos dirijan sus objeciones en dos frentes de ataque y obliguen a Sócrates a desarrollar la imagen del verdadero filósofo. Primeramente habla Glaucón (473 e), y después Adimanto (477 b). Tras la superación de las objeciones, podrá Sócrates aclarar sin obstáculos el pensamiento central sobre Filosofía y Poder y caminar así a la meta de sus demostraciones (502 c hasta fin del libro VII).