



Ficción política y realidad aristocrática en *La República* de Platón

Political Fiction and Aristocratic
Reality in Plato's *Republic*

Ficção política e realidade
aristocrática em *A República*
de Platão

**Cómo citar
este artículo en APA:**
Calderón, J. H. (2017).
Ficción política y
realidad aristocrática en
La República de Platón.
Analecta política, 7(12),
21-43.

Recibido:
12 de septiembre de
2016
Aprobado:
01 de diciembre de
2016

JACINTO H. CALDERÓN GONZÁLEZ

Doctor en Filosofía de la Universidad Complutense. Profesor de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: jacintocalderon@gmail.com. orcid.org/0000-0003-0940-2519. Dirección postal: Carrera 5ª No. 39-00 Piso 6°, Edificio 95, Manuel Briceño Jáuregui S.J. Bogotá, Colombia.





Resumen

El presente escrito quiere ofrecer una interpretación de *la República* de Platón atendiendo a aquellos elementos que ponen de manifiesto que, a la idea misma de pretensión de justicia, se le añade una realidad política basada en la aristocracia y en la diferenciación de los ciudadanos según una función a la que permanecen sometidos. A su vez, este artículo aborda la crítica de Pisarev a Platón en la medida que para aquél, Platón representa al típico gobernante dictatorial, pues para que el Estado funcione ha de comportarse como un organismo cualquiera, donde la razón modere y regule a la voluntad y a los apetitos los ciudadanos.

Palabras clave

Filosofía política, Platón, *La República*, Mito de la caverna, Dmitry Pisarev.

Abstract

The article aims to present an interpretation of Plato's *Republic* that addresses those features that reveal that to the idea of desire for justice, *The Republic* adds a political reality based on aristocracy and on the differentiation of citizens according to a function to which they remained always submitted. It also reminds Pisarev's criticism to Plato, in which the latter represents the traditional dictatorial regime.

Key words

Political Philosophy, Plato, *The Republic*, Allegory of the Cave, Dmitry Pisarev.

Resumo

O presente trabalho pretende fornecer uma interpretação da *República* de Platão em função dos elementos que revelam que, à própria ideia de pretensão de justiça, é adicionada uma realidade política baseada na aristocracia e na diferenciação dos cidadãos de acordo com uma função, à qual permanecem submetidos. Ao mesmo tempo, este artigo aborda a crítica de Pisarev a Platão, na medida em que para aquele, Platão é a representação do típico governante ditatorial, porquanto para o Estado funcionar, deve se comportar como um organismo qualquer, onde a razão modere e regulamente a vontade e os desejos dos cidadãos.

Palavras-Chave

Filosofia política, Platão, *A República*, Mito da caverna, Dmitry Pisarev.

La doctrina de Platón se puede tomar, sin más, como una denuncia recurrente contra la idea de que el mundo que habita el sujeto humano no es más que una ilusión carente de realidad, a modo de mera sombra que somete a los individuos a vivir en un constante estado de mentira y a tomar lo falso como lo verdadero.

El conocimiento posible es de suyo falso, porque lo apariencial, o sea, lo inmediato ante la conciencia, carece de realidad por sí mismo: es apariencia de realidad, pero no la realidad misma. Se entiende que la realidad como tal, está en otro sitio distinto al que nosotros, de forma inmediata, no podemos acceder. Platón, habida cuenta de que sin la verdad el hombre no es nada, tiene que dirigir su atención no a lo inmediato, a lo que denominamos mundo de la apariencia, sino a lo que en principio hace que eso apariencial sea algo, aunque falso. De suyo, lo apariencial no es algo que se deba tomar como reflejo constitutivo de lo que presenta, sino que su ser, de tenerlo, es otro distinto, o bien ese ser es una referencia a algo, otro ausente, como un modelo, que, fuere como fuere, remite siempre a lo otro. Y esto otro es lo que cuenta como real. El problema, empero, es que esto real, lo que está situado más allá de lo aparente, no es un contexto al que podamos acceder de una vez para siempre, sino que esto real se muestra, en el caso de que pueda mostrarse, como algo más bien inaccesible, algo lleno de luz que ciega e impide ver. En este sentido, Eliade (1991) distingue al ser del ente (para referirse a Parménides) uno es el aparecer mismo y lo otro lo que aparece. El aparecer mismo deja de ser si aparece, por eso, “a la constitución del aparecer en sí mismo, a lo que hace posible que algo en general aparezca, o sea, a la claridad misma” (Martínez, 2010, p. 39). Lo que implica que nuestro acceso a la pura luz sería siempre en balde, porque si iluminamos la luz esta pasa a ser un ente.

Sin embargo, no es que Platón quiera hacer partir su doctrina de esta imposibilidad, dado que más bien, para él, la verdad es lo que se desoculta, o sea, ἀλήθεια. La actividad filosófica, de este modo, vendría a ser el prestar atención a lo que se devela, pues el develamiento sería al menos un mostrarse más eficiente del que cabe esperar de este mundo apariencial.

Pues bien, en este contexto en el que se plantea un mundo falso y la posibilidad de la sospecha de un mundo que a veces es develado y que sería, directamente, verdadero, es lo que viene a contarnos Platón con el Mito de la Caverna. Por de pronto, si seguimos de nuevo a Martínez (2010), tenemos que:

[...] de un mito ha de ser cuidadosamente diferenciado un “símil”. Los elementos de este último son cada uno de ellos “imagen de” algo que, por su parte, tiene también su nombre propio [...] el símil, pues, se explica o descifra; tiene unas claves.

No así el mito, cuyo carácter de tal es irreductible, porque estriba en la esencial inadecuación del lenguaje. Tal irreductibilidad [...] no significa en modo alguno que hubiésemos de asumir los enunciados del mito como tesis, es decir, como algo “verdadero” o “falso”. (p. 111)

En otro sentido, Mircea Eliade (1991) al tomar el mundo griego, ofrece esta definición de mito: “una realidad cultural extremadamente compleja, que puede abordarse e interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias” (p. 12). Y añade: “el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento” (p. 12). Lo que implica que un mito no relata algo que haya sucedido de verdad, sino más bien una explicación de cómo algo adviene a la realidad. En el caso del Mito de la Caverna, se trata de averiguar qué es lo que adviene y qué tanta verdad podemos sacar de allí, habida cuenta que, como dice Eliade (1991), no podemos esperar *per se* una verdad o una falsedad.

El Mito relata lo siguiente, una serie de hombres ciertamente extraños, pero que no deben parecer tal, permanecen atados mientras que son obligados a mirar a una pared a modo de pantalla donde son proyectadas unas sombras que surgen de unos objetos que se van moviendo a espaldas de los “prisioneros”. La proyección es creada por un fuego que también aparece atrás de los reos. Se entiende que estos toman como lo real aquello que aparece en la pared. En un momento determinado, un prisionero es liberado y comienza un camino de ascensión, literalmente, hasta la luz. Una vez allí, sus ojos son incapaces de ver, pero poco a poco se acostumbra y empieza una nueva elevación en el conocimiento desde la sombra hasta la dialéctica (como paradigma de ciencia que se ocupa de la pura luz):

[...] necesitaría acostumbrarse –escribe Platón– para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y luego los objetos mismos. A continuación, contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol. (Platón, *La República*, 516 a-b)

Una vez que ya ha tomado este saber como suyo, regresa a donde estaba antes para relatarles su experiencia a los demás, pero estos reaccionan indebidamente ante la exposición del nuevo saber, dan a entender, desde luego, que para la exposición de la verdad no ha de ser necesariamente la verdad misma.

Las consecuencias del Mito, en lo que nos interesa son las siguientes. A saber, que aquel que ve la pura luz es el que ha de liberar a sus semejantes. Por otro lado, que el pueblo, “esos extraños prisioneros” (Platón, *La República*, 515a), reaccionan violentamente ante la verdad y son capaces de matar por permanecer en lo que para ellos es su verdad.

La expresión del Mito es entonces la expuesta. Ahora bien, como hemos indicado, no es de suyo la expresión de la verdad, aunque, desde luego y es a lo que aquí pretendemos referirnos, la idea de contemplar la pura luz y liberar al pueblo es una práctica más usual de lo que a Platón le hubiera gustado.

En este sentido, una expresión más práctica del Mito de la Caverna se atiene a la idea de que el pueblo, lejos de matar a los “portadores de la luz”, los acompaña sin que exista una pregunta esencial sobre la naturaleza de la luz misma. Igualmente, es práctico, de todas formas, la expresión necesaria de que al hablar del mundo de las ideas se ha de suponer que el común del pueblo, da tal mundo como válido, pues valga decir, que no se podría gobernar al pueblo si este no creyera de antemano en él.

No es lo mismo creer que saber. El creer refiere a la adopción del dogma como dar “un salto mortal” desde la razón hasta la fe. Mientras que el saber es, ante todo, un llevar a cabo la conceptualización de lo que está detrás del dogma y llevarlo a su exposición completa. No hay interés en que el pueblo sepa, sino más bien en que el pueblo crea. Tanto es así que en la educación de *La República*, el pueblo acaba con lo mínimo, mientras que las mejores expresiones del conocimiento quedan para los guardianes y los gobernantes-filósofos.

Pues bien, lo que se pretende aquí es retomar la crítica de Pisarev a la obra de Platón. En cuanto en su pensamiento queda encerrada la siguiente idea: “Plato gilt Pisare als Ahnherr eines antidemokratischen und totalitären Staates”¹ (Gawoll, 1989, p. 129).

Los puntos a tratar aquí son los siguientes: el abandono de la realidad concreta por la abstracta, la sumisión de los habitantes a una verdad política que desconocen y la expresión de la política “divina”.

1 “[...] a Platón lo ve Pisarev como abuelo de un estado antidemocrático y totalitario”.

¿Sobre cuál realidad ha de sustentarse la polis?

Pisarev en su ensayo “Platos idealismus” sostiene la siguiente evidencia, a saber, “[für Pisarev] entsteht die gesamte Philosophie Platos aus einer Spaltung von Person und Denken”² (Gawoll, 1989, p. 124). Tal escisión responde a que para Platón coexisten, por decirlo así, dos mundos. Uno, este, que es falso, una pura sombra, sin más realidad que de la reflexión de la luz de los objetos sobre un muro y que tiene unos habitantes sumidos en la oscuridad y atados a ella. Por otro lado, está el mundo al que se accede por medio de la liberación del otro, que está poblado. Al decir de Pardo (2004), “que consideraba verdadero solo aquello que “coincidía” con sé qué híper-cosas situadas en un mundo supraceleste” (p. 25). La oposición, pues, es la misma que hay entre la mentira y la verdad o la de la sombra y la luz.

Curiosamente, Pisarev observa:

einerseits verkörpert Plato alle der Welt zugewandendten Eigenschaften und Tugenden, die den Bürger eines griechischen Stadtstaates auszeichneten, andererseits aber verluuegnet er seine griechische Herkunft, indem er mit seinem Denken gewaltige Anstrengungen unternimmt, die Farbigkeit del Lebens, das ihn großgezogen hat, abzuwehren.³ (Gawoll, 1989, p. 124)

La idea es interesante, dado que, es fácil suponer que “encadenados” frente a una pared, todos habrían conocido lo mismo. Por eso, este repudio de lo real es ciertamente preocupante: ¿tan alejada del mundo de la ideas está la sociedad griega que pasa a ser considerada como falsa? *La República* se sustenta bajo el privilegio que ciertos individuos, poseedores del saber de las “híper-cosas”, dirigen la polis en relación al modelo ideal que corresponde a la ciudad perfecta. Claro, para Platón, aunque este no es el momento de explicarlo detenidamente, todo lo que tiene que comparecer en este mundo, todo ente en cuanto tal, es real por la imitación o participación de su modelo arquetípico situado allende este mundo. Del otro mundo, del verdadero, no tenemos, realmente, ninguna noticia, pero sirve, dice Pisarev, para que:

2 “[...] para Pisarev toda la filosofía de Platón nace de una escisión entre persona y pensamiento”.

3 “[...] por una parte, Platón encarna todas las cualidades y virtudes propias del mundo, que distinguían al ciudadano de un Estado-Ciudad griego; pero, por otra parte, rechaza su origen griego, cuando con su pensamiento hace esfuerzos violentos para contrarrestar el colorido de la vida que le había educado”.

die Schönheit, die der Künstler Plato suche, wollte er von jeder äußeren Form befreien, um ihr allgemeines Wesen und Ansichsein zu ergründen. Auf diese Weise begann das unheilvolle Streben zum Ideal, das allerdings Bloß die Jad nach einem Trugbild und einer Halluzination bedeutet.⁴ (Gallow, 1989, p. 124)

Pisarev de hecho, sostiene que la alucinación de Platón fue tal, que se la creyó, dio por válido un mundo, que como decimos, solo podríamos aspirar a creer en él, pero no a conocerlo.

Se trata pues, de la plasmación de un ideal sobre la realidad, pero un ideal que, por su propia hermosura, trae clientela, pero que, por eso mismo, sirve perfectamente para mantener la sociedad en los términos que sean convenientes bien para ese mundo como tal, o al menos para sus representantes directos en la tierra. De hecho, Platón no titubea en establecer que “el dios” considera que lo mejor debe estar separado de lo peor, como cuenta el mito:

Vosotros, todos cuantos habitáis en el Estado, sois hermanos. Pero el Dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en las de los labradores y demás artesanos. Puesto que todos sois congéneres, la mayoría de las veces engendraréis hijos semejantes a vosotros mismos, pero puede darse el caso de que un hombre de oro sea engendrado un hijo de plata o uno de plata de uno de oro, y de modo análogo entre hombres diversos. En primer lugar y de manera principal, el dios ordena a los gobernantes que de nada sean tan buenos guardianes y nada vigilen tan intensamente como aquel metal en la composición de las almas de sus hijos. E incluso si sus propios hijos nacen con la mezcla de bronce o de hierro, de ningún modo tendrán compasión, sino que, estimando el valor adecuado de sus naturalezas, los arrojarán entre los artesanos o los labradores. (Platón, *La República*, 415 a-c)

Nos preguntamos en este capítulo sobre qué realidad ha de ser establecida la polis, pues bien, está constituida por un mundo en el que podemos creer, pero no conocer, que ni siquiera sabemos si existe. Es decir, estaríamos fundando la polis sobre algo tan incierto como la nada.

4 “[...] la belleza que buscaba el artista Platón quiso liberarla de toda forma exterior, para fundamentar su esencia y su en-sí universal. De esta manera, comenzó la desastrosa ambición de un ideal, que, sin embargo, sólo significa la persecución de una ilusión y de una alucinación”.

Trasímaco y Sócrates

La República de Platón inicia con una excursión de Sócrates hasta el Pireo donde, al encontrarse con unos amigos inician una reflexión sobre la justicia con un acento crítico, al menos como debe esperarse de un diálogo. José Luis Pardo (2004) advierte del problema general de los *Diálogos* de Platón:

Porque es casi inevitable notar la paradoja en la cual se encuentran envueltos: que un diálogo, que es esencialmente palabra viva e informal, pueda estar escrito. Un diálogo escrito –se diría– es un falso diálogo, una refutación de su propio título. (p. 17)

En todo caso, cualquier significación de *La República* atiende a que ciertos atenienses se toman en serio una discusión sobre la justicia, pero que, a propósito de la cita de Pardo, las cartas ganadoras (pues en Grecia tener la razón era una victoria) las tiene, casi siempre, Platón.

Sea como fuere queremos detenernos en tres de las definiciones que se dan de la justicia en Platón. La primera es directa, la de Trasímaco. La segunda y la tercera son las aporías que Glaucón y Adimanto le ponen a Sócrates, desvían allí, en la respuesta, una realidad por otra.

Trasímaco, después de escuchar las definiciones de Céfalo (dar a cada cual lo que se le debe) y Polemarco (el beneficio a los amigos y el perjuicio a los enemigos), establece la siguiente definición de justicia: “afirmo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte” (Platón, *La República*, 338c).

Al adoptar el instinto de la razón que sustentaba Hegel (2010) tenemos:

[este] por su parte y con todo derecho, se queda enganchado firmemente, y no se deja llevar a error por entelequias [*Gedankending*] que sólo deben ser, y que como tal deber se supone que deben de tener verdad, aunque no se las encuentre en experiencia alguna; ni tampoco se deja llevar por las hipótesis ni todas las otras invisibilidades de un deber-ser perenne: pues la razón es precisamente esta certeza de tener realidad, y lo que no es como una esencia por sí mismo para la conciencia, es decir, lo que no aparece fenoménicamente, no es absolutamente nada para ella. (p. 325)

La idea de Hegel viene aquí a cuento de que la definición de Trasímaco, tomada en esta su sencillez, es verdadera en el sentido que tiene presencia fenoménica. Por eso, tras la burla de Sócrates⁵, se matiza lo evidente:

Esto, mi buen amigo, es lo que quiero decir; que en todos los Estados es justo lo mismo: lo que conviene al gobierno establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza, de modo tal que, para quien razone correctamente, es justo lo mismo en todos lados, lo que conviene al más fuerte. (Platón, *La República*, 339a)

No es que Trasímaco razone más “correctamente” que Sócrates, sino sencillamente que si preguntamos “qué es”, responderemos por lo que es y no por lo que debiera ser, pues en efecto, deber ser algo es, de suyo, no ser ese algo. Dar la razón a Trasímaco es, desde luego, incómodo, porque la definición también establece que quien no tiene poder es, *simpliciter*, débil. De ahí que, antes de los nihilistas rusos, el propio Trasímaco sería considerado un nihilista por decir, nada más y nada menos, que lo que se presenta ante los ojos. Pues en efecto, responder cómo debería ser la justicia, es distinto de preguntar qué es la justicia. Pues si la justicia consiste en asumir como propias unas leyes que rigen una sociedad, lo cierto es que tal asunción o identificación no es desde luego fácil ni evidente. En efecto, podemos asumir con Trasímaco, que el propio Sócrates vivió el gobierno de los treinta tiranos, del mismo modo que contemplamos indefensos el auge de la corrupción en nuestras modernas democracias, amén de regímenes contemporáneos que convierten la vida en un estado de hambruna irremediable.

En todo caso, lo que ha sido y lo que es, respecto de lo justo, no garantiza que lo que vaya a ser sea mejor. Pero, por otro lado, no podemos negar que si Platón indicó este argumento en el *Diálogo* es porque, de por sí, era problemático. Sócrates, no en balde, intenta un argumento *ad absurdum* para rebatirlo, a saber, que si el gobernante está equivocado y los ciudadanos no lo hacen cambiar de parecer, entonces gobernaría en su propio perjuicio (Platón, *La República*, 339d). Y es *ad absurdum*, por el hecho que aunque se equivoquen no suelen ser ellos los que pagan el plato. A su vez, se tiene que matizar qué es eso de “lo que conviene”, pero tal matiz es, en el fondo, superfluo: lo conveniente es sencillamente lo que se hace. Para Trasímaco, por de pronto, los gobernantes no se equivocan, puesto

5 “Si Polidamante, el pancraciasta, es más fuerte que nosotros y le conviene –en lo concerniente al cuerpo– la carne de buey, este alimento es también conveniente y justo para nosotros, que somos más débiles que él” (Platón, *La República*, 338d).

que “ningún artesano [léase también aquí el gobernante que el que tiene el arte de gobernar] se equivoca, puesto que el que se equivoca al carecer del conocimiento respectivo se equivoca en algo que no es artesano”⁶ (Platón, *La República*, 340e). Sócrates compara al gobernante con un capitán de un barco, en el sentido que vela por la seguridad de sus tripulantes y por eso no dispone para sí, sino para los marineros (Platón, *La República*, 342e). De igual modo, el gobernante gobierna para los demás y no para sí mismo.

Trasímaco eleva el argumento y sostiene que lo justo para uno es lo injusto para otros, de donde el que tiene más poder se aprovecha de todo el que puede. Por lo que, de repente, se ensalza la vida del injusto sobre la del justo y con ello cambia la dinámica del tema, en el sentido de que se reconoce que el tirano es injusto, pero que tiene mejor vida que la del justo. Por eso, precisamente, al coincidir también con Nietzsche, dice Trasímaco “en efecto, los que censuran la injusticia la censuran no por temor a cometer obras injustas, sino por miedo a padecerlas” (Platón, *La República*, 344c). El argumento, por cierto, es el mismo que usa Calicles en el “Gorgias”:

[...] según mi parecer, los que establecen las leyes son los débiles y la multitud. En efecto, mirando a sí mismos y a su propia utilidad establecen las leyes, disponen las alabanzas y determinan las censuras. Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer mucho, para que no tengan más que ellos. (Platón, *La República*, 483b-c)

Desde luego, a Platón este tema le tenía sobre aviso.

Sócrates, para responder, dedica los libros IX y X de *La República*. Afirma que la vida del gobernante tiránico es solitaria, triste, sin demasiados aderezos, vive de la estimación de los súbditos y por eso se convierte en el más vasallo de todos. Sin embargo, este argumento no nos convence, porque en realidad pocos tiranos han abandonado su plaza por sentirse tristes o solos.

Visto este primer argumento, lo que se ha negado aquí no es otra cosa que el curso de la realidad misma. Se entiende que Trasímaco reconoce explícitamente que lo justo o lo injusto es indiferente cuando hay poder, queda completamente en entredicho que la justicia sirva para algo. Sin embargo, como tal, la refutación de Sócrates, en lo que nos interesa, no ha tratado la realidad desde la realidad

6 La idealidad de Trasímaco, en este caso, es claramente infundada, pues si los gobernantes no se equivocaran no habría habido cambios políticos drásticos.

misma, sino que la dirige a la cuestión de la vida feliz o infeliz y se mantiene un vivo deseo por un mundo justo. Si bien, se reconoce que este mundo, ni de lejos es tal cosa, por lo que cabe decir que no es que aquí Platón sea cómplice de una ingenuidad infantil, ni mucho menos.

Glaucón y Adimanto, o lo divino de la injusticia

Que se haya planteado el tema de la felicidad en el discurso de *La República* es importante, dado que hemos de suponer que la asociación de los individuos en un Estado debe garantizarles unos mínimos de seguridad, libertad y, desde luego, felicidad; si no se tuviera en cuenta el deseo de ser feliz, sería indiferente que el Estado fuese o no tiránico.

Glaucón se interesa por la respuesta que pudiera dar Sócrates frente a la idea de que el injusto es más feliz que el justo y, por ello, todo el mundo, si se dan las circunstancias propicias, elegiría la injusticia sobre la justicia. Para ello acude al Mito del anillo de Giges. La historia relata cómo un hombre, Giges, se encuentra en una tumba un anillo que vuelve invisible al portador. Descubierta tal evento, Giges conspira con la reina para obtener el trono de Lidia (Platón, *La República*, 359c-360a). La discusión estriba, pues, en que “no habría nadie tan íntegro que perseverara firmemente en la justicia y soportara el abstenerse de los bienes ajenos, sin tocarlos, cuando podría tanto apoderarse de los que quisiera del mercado” (Platón, *La República*, 360b). El argumento, lógicamente, implica que un hombre tomado al azar si se le permitiera cometer alguna maldad impunemente, elegiría el mal.

Las consecuencias son evidentes, si somos justos es porque nos obligan a ello y, en todo caso, que siempre que se puede hacer algún mal impunemente, este es cometido. Argumento que, desde luego, pone en tela de juicio la integridad del ser humano. Glaucón emplea aquí el argumento del “justo torturado” para sostener que la vida del injusto es superior a la del justo, en la medida que el injusto tenga reputación de justo y el justo de injusto, por lo que:

ellos dirán que el justo, tal como lo hemos presentado, será azotado y torturado, puesto en prisión, se le quemarán los ojos y, tras padecer toda clase de castigos será empalado, y reconocerá que no hay que querer ser justo, sino parecerlo. (Platón, *La República*, 362a)

Nuevamente aparece el juego de la apariencia, al que añadimos que, bien mirado, es el que conforma el modo de vida social e implica que es preferible, frente al otro, parecer que ser. Lo que tenemos aquí, por lo demás, es lo que Hegel denominó *Verstellung* (disimular, desplazar) para criticar, muy sutilmente, la moral “perfecta” de Kant y que implica un hacer falso, dado que los motivos de la voluntad son inalcanzables y, por ello, el hacer no es “develar la esencia” sino un hacer apariencial, develar una esencia que no es la propia; parecer un santo, pero no serlo. En cuanto tal, si todo hacer es apariencial, si no importa lo que se es, sino el “hacer desplazado”, la sociedad no puede contener lo verdadero. Glaucón no es que esté apologizando esta realidad desplazada, sino que se limita a suponer que, en esa realidad desplazada, la apariencia es preferible a la verdad. Así, ni corto ni perezoso, se puede sostener aquí, que es preferible la sombra de la Caverna que la luz exterior. Darle la razón a Glaucón supone tácitamente, aceptar que la realidad es esa *Verstellung*, implica también hacer de la justicia una causa aparente.

Adimanto, hermano de Glaucón, lleva la polémica todavía más lejos, pues la preferencia por la justicia parece ni siquiera interesar a los dioses:

los relatos que cuentan acerca de los dioses y de la excelencia son los más asombrosos de todos: los dioses han acordado, a la mayoría de los buenos, infortunios y una vida desdichada, en tanto que a los malos la suerte contraria. (Platón, *La República*, 364b)

Y aquí, por consiguiente, contemplamos que el problema no es solo político, sino también, que es el mismo que hace que exista una Teodicea. Adimanto lo expresa así:

[...] si los dioses no existen o no se mezclan en los hechos humanos, ¿por qué preocuparse en ocultarnos de ellos? Si existen y se preocupan por nosotros, no sabemos de ellos ni hemos oído nada que proceda de alguna otra parte que de las leyendas y de los poetas que han hecho su genealogía. (Platón, *La República*, 365d-e)

El injusto, de todas formas, para Adimanto, puede salvarse de la ira de los dioses si los aplaca con sacrificios y plegarías (Platón, *La República*, 365e). Por eso, el justo no recibe castigo divino, pero tampoco recibe recompensas en esta vida. El injusto, en cambio, obtiene ganancias terrenales y, mediante la plegaría, evita el castigo (Platón, *La República*, 366a).

La imposición política

Así están las cosas, Platón decide solventar el problema no desde la moral individual sino con una explicación a partir del Estado. Hemos de tener muy presente que, si bien Platón está en contra de una realidad señalada por unos hombres que prefieren una vida disoluta que una vida virtuosa, lo cierto es que él mismo coloca estos argumentos contrarios a la justicia para rebatirlos. De hecho, ubica tan bien los argumentos que difícilmente podría él mismo superarlos, pues el problema toca de fondo la naturaleza humana y, en suma, ese es el reto a lograr. Sin embargo, dos cosas. En primer lugar, no podemos desvincularnos de la idea de que un diálogo escrito ofrece la ventaja al que lo escribe, de decidir cuáles argumentos se pueden reducir a la razón, y cuáles no. De hecho, hemos de reconocer a Platón que en las más de las ocasiones coloca argumentos que quedan en *ἀπορία*, o sea en desconcierto, de donde se podría, pues, extraer la consecuencia de que el fin del diálogo no es la edificación sino la reflexión sobre un tema que suscita interés, aun a pesar de que no pueda resolverse. En segundo lugar, el asunto a tratar es la naturaleza humana y, claro, ¿cómo cambiar la naturaleza humana sin violentarla? Se concede aquí que si los interlocutores de Sócrates han definido al hombre por sus costumbres injustas, no por eso podemos conformarnos con ello. Sin embargo, si acotamos, la sociedad que está siendo sometida a tela de juicio no es otra que la ateniense.

Para Nietzsche, amante como se sabe de la cultura griega, Sócrates simboliza lo no-griego. Atiende ante todo a la cuestión del querer cambiar ese espíritu que para Nietzsche (que se adueña de los argumentos de Trasímaco) es lo dionisiaco que se expresa mediante una voluntad de poder, pura actividad (Nietzsche, 1997). Ser griego es aceptar el carácter creador y el ímpetu de la libertad. Al introducir Sócrates-Platón, *La República* como modelo de Estado, Nietzsche habla aquí de la *décadents*:

“Aquí, en todo caso, algo tiene que estar enfermo” – es la respuesta que nosotros damos: ¡a esos sapientísimos de todos los tiempos debería examinárselos de cerca primero! ¿Acaso es que ninguno de ellos se sostenía ya sobre sus piernas?, ¿acaso es que eran hombres tardíos?, ¿qué se tambaleaban?, ¿*décadents*? ¿Acaso es que la sabiduría aparece en la tierra como un cuervo, al que un tenue olor a carroña lo entusiasma? [...]. (Nietzsche, 1998, p. 43)

Nos rebelamos contra la nada y después contra el ser. En efecto, no tomamos la realidad como verdad por ser considerada, como una mera apariencia, pero en esa apariencia hay más verdad de la que parece. Las posturas de Glaucón,

Adimanto y, especialmente, de Trasímaco, son la pura realidad contra la que nos rebelamos. Ciertamente, no podemos contentarnos con la idea de que solo los fuertes pueden gobernar, porque en tal caso pierde sentido todo gobierno, sobre todo, la democracia.

Platón es plenamente consciente del problema que ha planteado, pero a diferencia de los argumentos del “Gorgias”, aquí va a encarar el problema de otra manera, a saber, no desde el hombre individual, “tomado en sí”, sino desde un escalón más alto, la sociedad política. La dificultad aquí es manifiesta simplemente porque Platón no puede atacar a la realidad tal como se ha presentado, sino que debe fundar otra para luego suplantarla. Sea como fuere, aceptamos lo que hay (Trasímaco) o bien nos rebelamos contra ello (Platón).

El origen del Estado

Platón entiende que hay una justicia para los individuos (cuestión que no es posible resolver desde los individuos mismos) y una justicia para el Estado (la cuestión que es posible resolver), “quizás entonces en lo más grande haya más justicia y más fácil de aprehender” (Platón, *La República*, 368e). El Estado que va a presentar Platón parte de la idea de que la Justicia es posible y se encuentra en el arquetipo al que dedica *La República*. No podemos perder de vista que este Estado se presenta como un modelo ideal y que, por eso mismo, es perfecto.

Lo ideal, por ser ideal, por no haber sido traído a la realidad, es perfecto en el mismo sentido que si hablásemos de la belleza o el caballo perfecto. El Estado perfecto responde a un ideal, podemos inspirarnos en él, pero si lo realizamos y no logra la perfección deseada, no se puede echar la culpa al ideal mismo sino al *демиurgo* que lo opera. Este parece ser el motivo por el que ciertos regímenes históricos se perpetúan en el tiempo y siguen siendo defendidos por intelectuales que argumentan que la realización del ideal propuesto siempre es posible. Se ignora el problema de raíz, a saber, que el ideal no cabe en este mundo.

Dicho esto, ¿qué es lo que hace que los hombres se reúnan y vivan en sociedad?

Pues bien, según estimo —escribe Platón— el Estado nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas [...] en tal caso, cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para aso-

ciarse y auxiliarse. ¿No daremos a este alojamiento común el nombre de Estado? (Platón, *La República*, 369b-c)

El Estado, pues, es un alojamiento donde se congregan los hombres para auxiliarse y satisfacer sus necesidades. La justificación de ello se encuentra en que, por sí solo, el hombre no se autoabastece, lo cual significa que no es autosuficiente sino carente de mucho y, por ello, gregario. La explicación que da Platón sobre el origen del Estado parece correcta dado que supone que los individuos se asocian para auxiliarse mutuamente, pero supone también que, si no tuviéramos carencias, no tendríamos necesidad de Estado. Así, con todo, el Estado es el encargado de velar por las necesidades de sus miembros. A primera vista, el Estado sirve a sus miembros y no al revés.

Para que el Estado funcione tiene que contar con una serie mínima de individuos, por de pronto, para que suplan la necesidad de comer, de vestirse o de tener un techo en el que guarecerse. Entonces, labradores, tejedores y constructores forman el mínimo esencial para que haya Estado (Platón, *La República*, 369d). Estos individuos surten a los demás según su profesión, de modo que al hacer una sola actividad pueden lograr las demás mediante el comercio, pero queda para ellos que no deben dedicarse a nada más que a lo suyo. El sistema de las necesidades hace el resto y pasamos de tres individuos con determinadas actividades a cientos de ellos con, también, determinadas actividades: carpinteros, herreros, ganaderos, etc. Por otro lado, según aumenta la escasez, crecen los individuos, y al Estado entra más gente, sin movernos de las necesidades primarias.

El comercio aparece bajo la misma dinámica de la necesidad: el Estado no puede dar cuenta de todas y para ello, debe buscar fuera lo que no se encuentra dentro. Ahora bien, con el comercio aparece el prejuicio aristocrático, pues los comerciantes son, dice Adimanto, “los más débiles de cuerpo y menos aptos para ejercitar cualquier otro oficio” (Platón, *La República*, 371c). No solo eso, sino que Sócrates sitúa aún en el Estado una clase inferior:

Hay aún otros tipos de servidores, que no son muy valiosos para nuestra sociedad en inteligencia, pero que poseen la fuerza corporal suficiente para las tareas pesadas. Porque ponen en venta el uso de su fuerza y denominan ‘salario’ a su precio son llamados ‘asalariados’. (Platón, *La República*, 371e)

Como vemos entonces, el Estado se ha fundado según ordena la necesidad y hay una división clara, según acabamos de escribir, entre los que tienen un oficio y los que “aprovechan” el oficio de los otros para subsistir. Este primer esbozo de

Estado está marcado por la necesidad y, a su vez, no es un Estado dado a los lujos, en el sentido de que Sócrates impone incluso un severo régimen de alimentos. Un Estado que no conoce el lujo, suponemos aquí, es un Estado sano.

Si se quiere un Estado lujoso, lo primero que necesita es gente “que no tiene ya en vista las necesidades en el Estado” (Platón, *La República*, 373a). Básicamente, personas que tiene su oficio en el ocio, tales como imitadores, rapsodas, actores, bailarines y, en esta lista, también empresarios y artesanos del lujo. En este Estado se puede comer carne, habrá más gente, pero para subsistir necesita imponerse ante los vecinos, es decir, se tendrá que hacer guerra.

Aquí, Platón parece entender que un país que limite sus necesidades será menos belicoso que uno que lo haga, en este sentido, ¿mantener un estilo de vida opulento es la condición más originaria de la guerra? El caso es que, de darse la circunstancia que una ciudad necesite un ejército perenne, se tendrá que verificar quiénes han de guardar el Estado. El origen del guardián está en la idea que los que se dedican a una actividad son mejores si únicamente se dedican a ella: “¿O acaso el arte de la guerra es tan fácil que cualquier labrador puede ser a la vez guerrero [...]?” (Platón, *La República*, 374c). Por eso el guardián ha de estar liberado de toda función que no sea su propio arte. Platón, que está advertido de que los ejércitos no dejan siempre claro si su lealtad está con el pueblo, deduce que los guardianes de un Estado perfecto, han de ser también perfectos.

Educación y aristocracia

El Estado utópico de Platón ya ha reunido los elementos necesarios para que pueda desarrollar su teoría: hay ciudadanos que quieren satisfacer sus necesidades y ciudadanos que velan porque sea posible.

Los guardianes, pues, tienen la función esencial de mantener el Estado dentro de su idealidad, la cual no es la satisfacción de las necesidades, sino la realización de la justicia. Por eso, su cometido es el más importante del Estado. Los guardianes deben ser los mejores (*aristos*) tanto en su cuerpo como en su alma. Respecto de su cuerpo han de ser, como los caballos o los perros, fogosos, es decir, impetuosos hasta el punto que su ímpetu sea irresistible e invencible (Platón, *La República*, 375a). Pero respecto del alma es más complicado, porque si es cierto que el alma también debe ser fogosa, también debe ser mansa, para que, como los perros, distinguan al amigo del enemigo. Por eso, el guardián “a

la fogosidad [debe] añadir el ser filósofo por naturaleza” (Platón, *La República*, 375e). Entonces los guardianes son por un lado guerreros (al parecer, temibles), pero por otro lado son filósofos. Y los filósofos son los que “aman aprender” (Platón, *La República*, 376b). Platón asume que estas características son dadas “por naturaleza” y, a su vez, que por tener una naturaleza (directamente) superior deben ser educados conforme a que siempre tengan como objetivo primordial cumplir y hacer cumplir la justicia.

Lo cierto es que Platón hace bien en querer educar a los guardianes de una forma privilegiada, pero también es cierto que los que no sean guardianes pierden la oportunidad de recibir una educación. De hecho, que la educación sea solo para algunos, los superiores, permite que los demás no podrán elevarse a ningún tipo de filosofía y, por ello, serían ignorantes. Platón, en varias de sus obras, deja claro que la opinión del vulgo, de las masas o mayorías es indiferente. En *La República* censura airadamente la educación privada dada por sofistas:

¿Qué educación privada resistirá a ello sin caer anonadada por semejante censura o elogio y sin ser arrastrada por la corriente hasta donde esta la lleve, de modo que terminé diciendo que son bellas o feas, las mismas cosas que aquellos dicen, así como ocupándose de lo mismo que ellos y siendo de su misma índole? (Platón, *La República*, 492a)

En el “Protágoras” nos dice: “porque la muchedumbre, para decirlo en una palabra, no comprende nada, sino que corea lo que estos poderosos les proclaman”. O en el “Gorgias”: “con la multitud ni siquiera hablo” (Platón, *La República*, 474b).

Platón parece no advertir que si la educación no es para todos los ciudadanos, con la muchedumbre siempre habrá el mismo problema ¿O acaso ha renunciado a la posibilidad de una sociedad de filósofos? Sea como fuere, no es de extrañar que advertido este surgir claramente aristocrático del guardián, los nihilistas rusos vean en ello un peligro, a saber, que si los aristócratas gobiernan el ejército y la sabiduría, el pueblo está condenado a vivir en la Caverna.

La educación de los guardianes, a su vez, es proporcionada por los que saben, que a la sazón son los que han fundado el Estado, los cuales aparecen decidiendo qué conocimientos están basados en un decir verdadero o en un decir falso. Los primeros que han dado un decir falso son Hesíodo y Homero, “pues son ellos quienes han compuesto los falsos mitos que se han narrado y aún se narran a los hombres” (Platón, *La República*, 377d). Y no era de extrañar que estas y otras expresiones dijera Nietzsche que Sócrates no era un verdadero griego y un *décadent*.

Desde la infancia los niños deben escuchar relatos en los que se estimule su valor y les hagan perder el miedo a la muerte, al Hades, de hecho, una educación que les haga valientes. Los niños y los jóvenes no pueden escuchar los relatos en los que se ridiculiza a los dioses o los relatos en los que los dioses se muestran infames. Si suponemos que los dioses pueden ser infames o injustos, habremos de dar la razón a Adimanto y a Trasímaco y deberán los fuertes aprovecharse de los débiles. Los dioses, pues, deben aparecer como justos y amantes de los justos y, por idéntico motivo, la naturaleza divina debe regirse por los intereses del Estado. Para ello, Platón propone un remedio infalible: la censura. Solo se recibirá como válido lo que favorezca a la República. El problema es alarmante, y no es de extrañar que Nietzsche arremeta reiteradamente contra Sócrates y Platón, en efecto, ¿por qué motivo Platón reniega de la libertad que tuvo a la hora de iniciar su aprendizaje?

Pero para que haya censura son necesarios los censores, no a modo de sicofantes que denuncian las malas costumbres, sino a una institución que se deriva de los guardianes y que tiene como función delimitar el saber para que el Estado se rija con un orden epistémico coherente. De suyo, para censurar hay que saber y, los que saben, gobiernan, pero se cuidan de que los gobernados sepan. Mantener al pueblo en la ignorancia tiene sus ventajas.

Tanto es así que el monopolio de la verdad es exclusivo de los que gobiernan y de ese modo proponen lo verdadero y lo falso, lo que debe leerse y lo que no. La verdad, dice Sócrates, “deber ser muy estimada”, y además, mentir es indiferente para los dioses, pero útil para los hombres como un remedio, pero tal remedio “debe ser reservado a los médicos mientras que los profanos no deben tocarlos” (Platón, *La República*, 389b). De ese modo, los que saben la verdad, que son los que gobiernan, pueden hacer uso de la mentira:

Si es adecuado que algunos hombres mientan, éstos serán los que gobiernen el Estado, y que frente a sus enemigos o frente a los ciudadanos mientan para beneficio del Estado; a todos los demás les estará vedado. (Platón, *La República*, 389b)

Luis Gil (2007), que dedicó un libro a la censura en el mundo antiguo, nos dice: “Fundamental en el nuevo Estado son las medidas represivas para eliminar uno por uno los elementos subversivos e inasimilables, prestándose atención especial, como de manera más general se hizo en la *República*” (p. 91). Censura que hace especial hincapié en lo que refiere a lo divino, es decir, a lo que se puede decir de los dioses, lo que implica que la Teología tiene para Platón más bien una función política que una religiosa. Pero, como son los poetas los que hablan de los dioses, la actividad poética debe darse bajo ciertas directrices:

Por consiguiente, no sólo a los poetas hemos de supervisar y forzar en sus poemas imágenes de buen carácter –o, en caso contrario, no permitirles componer poemas en nuestro Estado– sino que debemos supervisar también a los demás artesanos, e impedirles representar, en las imitaciones de seres vivos, lo malicioso, lo intemperante, lo servil y lo indecente. (Platón, *La República*, 401b)

Respecto de las costumbres sociales, Platón quiere salvaguardar la virtud al no permitir que los guardianes sean bebedores, o jueguistas, por lo que habrán de ser abstemios y no tener a una “joven corintia como concubina” (Platón, *La República*, 402d). Lo que va a llevar a que los guardianes (y las guardianas, que a este respecto Platón sí es muy avanzado para su época) tengan su vida en común, tanto en lo que refiere a un primigenio comunismo, como, incluso a su vida sexual. No tener propiedad provoca en los guardianes que sus deseos de bienestar material no prosperen, y así:

nadie poseerá bienes en privado, salvo los de primera necesidad. En segundo lugar nadie tendrá una morada ni un depósito al que no pueda acceder todo el que quiera [...] se sentarán juntos en la mesa como soldados en campaña que viven en común. (Platón, *La República*, 416d)

Y, la vida en común, como decimos, se aplica también a la vida sexual y familiar:

que todas estas mujeres [las guardianas] deben ser comunes a todos estos hombres, ninguna cohabitará en privado con ningún hombre; los hijos, a su vez, serán comunes, y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo al padre. (Platón, *La República*, 457d)

El gobierno se elige entre los ancianos que han sido guardianes, se entiende que el anciano debe gobernar y el joven obedecer. Pero la elección de los gobernantes se estima en que los que deben gobernar sean, de entre los guardianes los mejores: “si nuestros gobernantes deben ser los mejores guardianes, ¿no han de ser acaso los más aptos para guardar el Estado?”⁷ (Platón, *La República*, 412c).

El Estado funcional

La República de Platón se ordena como un organismo que consta, al igual que cualquier otro organismo, de una tripartición del alma, a saber, la razón, la voluntad y el

7 Por cierto, que si bien los gobernantes son seleccionados de entre los guardianes, ¿quién los selecciona?

apetito: “con una parte decimos que el hombre aprende, con otra se apasiona y [la última] la parte apetitiva” (Platón, *La República*, 580e). El orden es evidente, los gobernantes son la razón y la voluntad, mientras que los trabajadores los que unen su alma al apetito. Para que el Estado funcione ha de comportarse como un organismo cualquiera, donde la razón modere y regule a la voluntad y a los apetitos. Esto es, el gobernante regula todo lo que tiene que ver con su Estado y, los gobernados asisten impertérritos a cómo otros deciden por ellos hasta en lo más elemental.

La República tiene como función primordial hacer de sí misma un Estado justo, con gobernantes y un pueblo en la misma condición. Pero como se ve, aquí el espíritu democrático brilla por su ausencia. En efecto, sea porque para Platón la democracia es un sistema que en su liberalidad comete injusticias que sirven para condenar a muerte a gente como Sócrates, o sea porque el nivel de corrupción de la democracia es patente, opta por un sistema aristocrático donde unos ciudadanos viven sometidos a otros en aras de una justicia superior. La cuestión aquí aparece con cierta claridad, si no eres gobernante ¿qué sentido tiene habitar en esa República? Por otro lado, lo cierto es que, a favor de Platón, podemos decir que guardianes y gobernantes aman la justicia, pero recordemos que Glaucón consideraba que únicamente seríamos justos si nos obligan a ello, pues bien, a las clases “bajas” del Estado no solo se les obligaría a que lo fuesen, sino que también les manipularían para tal fin.

El Estado funciona únicamente si los miembros del mismo cumplen correctamente su función. La justicia tiene como fin procurar que cada cual haga lo que le corresponde. No se trata de dar a cada cual lo que le corresponde como pedía Céfalo, sino de que cada cual haga lo que le corresponde (Platón, *La República*, 433a-b).

La justicia queda garantizada porque los gobernantes son, de entre los habitantes del Estado, los más justos y sabios. Sin embargo, como estos pertenecen a la alta aristocracia y tienen el monopolio de la verdad, tienen la potestad de atar a cada cual a lo suyo, bajo una determinación más férrea que la que suponemos en la naturaleza. Se ha sacrificado la libertad por la justicia y, por eso, en propiedad, la clase baja, los que representan la parte más pobre del alma (la concupiscible) en poco se diferencian de los siervos. Claro, aquí el todo es más importante que la parte, de lo que se deduce que los intereses particulares son irrelevantes y, de suyo, lo mejor es que no se mantengan.

Claro, Platón, desde luego, es consciente de que, si todo ciudadano cumple con su función, el Estado pervive. Pero el sacrificio es alto, porque se subordina la

felicidad a la justicia y, por ello, los hombres dejan de ser hombres para convertirse en parte del engranaje de una máquina.

Pisarev lanza aquí una reclamación muy seria: “In Plato utopischem Staat gibt es bloß Funktionäre, Krieger, Handwerker, Händler und Sklaven, aber keine Menschen [...] [der Mensch] er ist weder Sohn, Bruder, Ehemann, Vater, Freund noch Geliebter”⁸ (Gawoll, 1989, p. 129). El hombre es tratado como una propiedad del Estado, por eso, Platón ha creado una sociedad totalitaria donde se impone una directriz esencial, la de la justicia por encima de todo. Pero ¿hay justicia donde no hay libertad?⁹ En esencia, como también decía Pisarev, los Estados totalitarios reales, los que han dejado en entredicho la redención de la humanidad se inspiran, dado el caso, en un gobierno donde no importa que los individuos satisfagan sus intereses sino que cumplan su función dentro del Estado.

La tesis originaria del Estado ideal de Platón comenzaba suponiendo que los individuos se reunían para dar mayor alcance a la satisfacción de sus necesidades, pero, en el Estado, los que se juntaron para tal fin se encuentran con que, una vez dentro, sus intereses y necesidades no podrán ya ser resueltos. No es de extrañar que en presencia de un Estado similar a este que tratamos aquí, la actitud racional no sea permanecer en él, sino irse lo más lejos posible.

Platón había situado a los gobernantes como los mejores de entre los guardianes y la idea podría prosperar sino es porque, dado que el Estado responde a una idea, los que tengan las ideas, o sea, los ideólogos, serán los que detenten el poder. En ese sentido no ha de extrañarnos que no podamos imaginar a Platón, Stalin, Mao, Castro, Kim Jong-un, Chávez, entre otros, en el ejercicio de sembrar cebada o en plena recolecta de trigo. De hecho, ni siquiera se podría probar que un gobierno de sabios sea realmente gobernado por sabios.

8 “En el Estado utópico de Platón sólo hay funcionarios, guerreros, artesanos, comerciantes y esclavos, pero no hombres [...] el hombre, [...], ni es hijo, hermano, marido, padre, amigo, ni tampoco amante”.

9 “En 1920, y como miembro de la Comisión Ejecutiva del PSOE, Fernando de los Ríos viajó a la URSS a estudiar la posibilidad de su partido de afiliarse a la Internacional Comunista. Allí se vio con Lenin. Preguntado por el socialista español sobre cuándo traería el régimen bolchevique la libertad para los ciudadanos, el dictador soviético le contestó al más puro estilo gallego, es decir, con otra pregunta que se acabó convirtiendo en la representación más clara de un comunista quitándose la careta: ‘¿Libertad para qué?’” (Libertad para qué, 2008, párr. 1).

Conclusión: la política divina

El motivo por el que los literatos y filósofos rusos del siglo XIX, en concreto los nihilistas, llegaron a la conclusión que las ideas platónicas y las que se pudieran asociar con ellas, tenían como premisa la desvalorización de este mundo para favorecer a otro del que no tenemos noticia. Posiblemente leyeron bien a Kant y, desde luego, también a Hegel, “antes eran hegelianos, pero ahora son nihilistas” (Turguéniev, 1987, p. 25), y con ello, quizás, se tomó el hábito de mirar la realidad tal como se ofrece. La crítica iba en la misma dirección en la que Marx dijo: “la religión es el opio del pueblo”. Solo que estos nihilistas rusos, o incluso Nietzsche, no iban a aceptar un Estado ideal porque sabían de sobra que supone una negación tácita del orden presente y que, como dijo Bruno Bauer (citado en Gawoll, 1989, p. 138), en referencia a los nihilistas activos, o sea, a los revolucionarios, que seguirles sería cambiar a unos zares por otros.

El resultado al que llegaron los nihilistas era suponer que los estetas, con Platón como principal abanderado, no solucionaban los problemas del mundo, sino que, más bien, los empeoraban. Tal suposición lleva consigo la idea de que en el fondo, el nihilismo no es el ateísmo, sino más bien lo contrario, querer imponer en esta realidad mundos de los que no sabemos nada excepto por la teoría del filósofo que nos la explique. Tanto más da para ellos *La República* de Platón, que la sociedad sin clases de Marx. El resultado sería, de suyo el mismo: una sociedad totalitaria que monopoliza la verdad y somete a los ciudadanos a una vida funcional que les impide ser libres o felices.

Platón, en su empeño por tener una sociedad más justa, donde no se condene a nadie injustamente, crea un Estado que, de algún modo, serviría para paliar la justicia, pero tal Estado es ideal e, incluso, dentro de su idealidad presenta ya errores. Lo ideal no convence siempre, pero sí a veces, y por ello, la humanidad, corta de vista, recae en errores que a tiempo deberían haber sido previstos.

Referencias

- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Barcelona: Editorial Labor.
- Gawoll, H. J. (1989). *Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche untersuchung von deutschen Idealismus bis zu Heidegger*. Stuttgart: Frommann – Holzboog.
- Gil, L. (2007). *Censura en el mundo antiguo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada Editores.

- ¿Libertad para qué? (13 de mayo de 2008). *Contando estrellas*. Recuperado de <http://www.outono.net/elentir/2008/05/13/%C2%BFlibertad-para-que/>
- Martínez, F. (2010). *Historia de la filosofía I*. Madrid: Istmo.
- Nietzsche, F. (1997). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1998). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pardo, J. L. (2004). *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Platón (2007). *Diálogos*. Barcelona. Editorial Gredos.
- Turguéniev, I. (1987). *Padres e hijos*. Barcelona: Editorial Planeta.