

¿Quién custodia a los «custodios»? Platón, el poder del discurso y la relevancia de la educación en la formación del gobernante

Who is to guard the «guardians»?
Plato, the power of discourse, and the relevance of education
in the formation of the ruler

MARCELO D. BOERI

Recibido: 21-Julio-2017 | Aceptado: 6-Noviembre-2017 | Publicado: 22-Diciembre-2017

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2017

Cuando se piensa en las relaciones entre filosofía y educación, y se intenta rastrear esta conexión en la Antigüedad clásica uno habitualmente evoca la *República* de Platón. Probablemente Platón, con su rechazo de la democracia y su atención a la censura del matrimonio y la literatura, no puede suministrar observaciones útiles para comprender nuestros imperfectos y con frecuencia desorganizados sistemas políticos. Argumentaré, sin embargo, que, a pesar de esos detalles, algunas sugerencias platónicas pueden ser útiles tanto para entender mejor como para pensar las relaciones entre filosofía y educación, y para reexaminar las cualidades técnicas y caracterológicas que los gobernantes deben reunir. Platón aún tiene algo que decirnos, no sólo desde el punto de vista de la discusión teórica, sino también desde el del discurso político actual. Con su tesis de que el gobernante-filósofo adquiere verdadera autoridad a partir del conocimiento, Platón exhibe un refinado modelo filosófico en el que la educación entendida como «formación del carácter» puede suministrar aspectos razonables, incluso dentro del dominio del debate público. Finalmente, también sostengo que el conocimiento que el gobernante platónico posee no es un ingrediente puramente teórico, sino también práctico. Ninguno de los argumentos platónicos puede solucionar nuestras dificultades, pero casi todas sus reflexiones pueden ser útiles para la formación de ciudadanos responsables.

Platón · Educación · Conocimiento · Ciudadanía
Responsable.

When thinking of the relations between philosophy and education and attempting to search for this connection in Classical Antiquity, one usually evokes Plato's *Republic*. Probably Plato, with his rejection of democracy and his focus on censorship of marriage and literature, cannot provide us with helpful remarks to better understand our imperfect and sometimes disorganized political systems. I shall argue, though, that, despite these details, some Platonic suggestions can be useful both to comprehend and to think again the relations between philosophy and education, and to reexamine the technical and characterological qualities the rulers should meet. Plato still has something to tell us not only from the theoretical discussion standpoint but also from that of the current political speech. With his view that the philosopher-ruler acquires real authority from knowledge, Plato displays a refined philosophical model where education understood as «character formation» can furnish reasonable aspects, even within the domain of public debate. Finally, I also hold that the knowledge the Platonic ruler has is not a purely theoretical ingredient but also a practical one. None of Plato's arguments can solve our difficulties, but almost all his reflections can be useful for the formation of responsible citizens.

Plato · Education · Knowledge · Responsible Citizenship.

M. J. Boeri (✉)

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
email: mboeric@uc.cl



¿Quién custodia a los «custodios»? Platón, el poder del discurso y la relevancia de la educación en la formación del gobernante

MARCELO D. BOERI

§1. Lo político, Platón y nosotros

UANDO UNO PIENSA EN LAS RELACIONES entre filosofía y educación e intenta rastrear ese tipo de conexión en la Antigüedad clásica griega casi de inmediato recuerda la *República* (*R.*) de Platón. Si uno juzga ese magnífico diálogo por su título el engaño puede ser importante: «república» es la palabra empleada por la mayor parte de las traducciones a lenguas modernas de la *Politeía* (Πολιτεία) de Platón. Pero πολιτεία es un vocablo que podría traducirse mejor por «forma de gobierno», ya que una πολιτεία griega (y la platónica en particular) poco tiene que ver con una «república» o con un «sistema republicano» de gobierno.¹ Como casi cualquier potencial lector de este texto podría sospechar, el título de este artículo está inspirado en unas líneas del poeta romano Juvenal,² y, como probablemente es obvio, mi respuesta a la pregunta es que los custodiados somos los que *deberíamos* custodiar a los custodios, nuestros gobernantes.

Siempre se podría albergar la esperanza de encontrar sugerencias atractivas para nuestro tiempo en los tratados filosóficos de las grandes figuras de la Antigüedad, pero con cierta frecuencia esa esperanza se desvanece

¹ Como señala Rousseau, quien juzgue los libros por sus títulos nunca podrá advertir que la *Politeía* de Platón «es el más bello tratado de educación que jamás se haya escrito» (cf. Rousseau, 1910, Livre I: L'âge de nature: le nourrisson (enfants), p. 14: «Voulez-vous prendre une idée de l'éducation publique, lisez la *République* de Platon. Ce n'est point un ouvrage de politique, comme le pensent ceux qui ne jugent des livres que par leurs titres : c'est le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait»). Para el «platonismo de Rousseau» cf. de Luise 2000, pp. 455–465.

² Líneas que algunos expertos dicen que son una interpolación y que, por ende, no pertenecen a Juvenal (s. I–II d.C.): *Quis custodiet ipsos custodes? Sátiras* VI, 346–48: «Siempre escucho los viejos reproches de mis amigos: “enciérralas, custódialas”. Pero, ¿quién custodia a los custodios mismos?»

rápida-mente: si queremos encontrar observaciones útiles para entender nuestros imperfectos y a veces desorganizados sistemas democrático-republicanos es probable que Platón no sea la mejor opción para encontrar alguna claridad, ya que no sólo no considera a la democracia como una forma adecuada de gobierno,³ sino que muchas de sus indicaciones para una correcta organización política pueden resultar «autoritarias» (o incluso evocar ciertas formas de colectivismo con las que, al menos formalmente, un sistema republicano no podría coincidir).⁴ No obstante, y a pesar de ese importante detalle, sugeriré que Platón es útil no sólo para intentar comprender y volver a pensar la relación entre filosofía y educación, sino también para examinar un problema aún más acuciante, tanto en los días de Platón como en los nuestros: qué cualidades (técnicas y caracterológicas) deben reunir los potenciales gobernantes de un Estado.⁵

Mi propósito en este ensayo es discutir algunas de las exigencias platónicas del potencial gobernante de la «ciudad» (πόλις), el papel crucial que, en opinión de Platón, desempeña la filosofía en la formación del futuro

³ La democracia para Platón es, junto con la timocracia, la oligarquía y la tiranía, una de las cuatro formas «erradas» (R. 544a2: ἡμαρτημένως) de gobierno; de hecho, cree que la democracia es la antesala de la tiranía, el régimen en el que aparece aquel que «no se detiene ante el horror de ningún crimen» (R. 574e4). En el enfoque platónico, la libertad es el valor más relevante de la democracia, aunque ahí «libertad» significa que cada uno puede hacer lo que quiera, lo cual, cree Platón, inexorablemente lleva a una anarquía que explica la aparición del tirano, el «protector del pueblo» (565c-d), el líder carismático que supuestamente restituirá el orden. Como es obvio, esta noción de democracia no coincide con lo que habitualmente entendemos por «democracia republicana», en la que hay división de poderes y, al menos en teoría, el control de un poder sobre el otro. En *Leyes* (Lg.) 832b-c Platón argumenta que la democracia (junto con la oligarquía y la tiranía) no son «regímenes políticos» (πολιτεῖαι), sino «facciones» (στρασιωτεῖαι) porque gobiernan arbitrariamente a quienes no aceptan su dominio (a menos que indique lo contrario, la traducción de las citas textuales de pasajes de Platón me pertenece).

⁴ Véase, por ejemplo, las prescripciones sobre el matrimonio, la poesía o la censura a la literatura en *Lg.* 719b; 773b-d; 801c-d; 936a-b. En su discusión del modelo político platónico Popper asocia «colectivismo» a lo que llama «el holismo platónico» (Popper 1947, p. 68-69; 82-87, *et passim*. Una discusión balanceada de la debatida interpretación popperiana de Platón es proporcionada por Vegetti 2013, pp. 6-8). Schofield, en cambio, argumenta que el concepto básico de lo que Platón entiende por «unidad política» no es el mismo de carácter colectivista (Schofield 2006, p. 222). Para una explicación del supuesto «totalitarismo» del Estado platónico (que, ciertamente, no se parece ni a la Alemania de Hitler ni a la Unión Soviética de Stalin) *cf.* Klosko, 2006 pp. 161-169.

⁵ Las etapas de la educación de los futuros guardianes son examinadas por Knoll 2016, pp. 186-187, quien convenientemente hace hincapié en el hecho de que los filósofos son los mejores ciudadanos intelectual y moralmente, razón por la cual son ellos los que, según Platón, deberían gobernar.

gobernante, y la relevancia decisiva de la educación (*παιδεία*) entendida como «formación» más que como acumulación de saber enciclopédico.⁶ Mi sugerencia general es un poco trivial: Platón aún tiene algo que decirnos, no sólo desde el punto de vista de la discusión teórica, sino también desde la perspectiva del discurso político actual. Sin embargo, si se observa el modo en que la polis platónica se divide en «partes», las que se encuentran determinadas por la *condición natural* de quienes participan de tales partes (o «clases»), y si se atiende al carácter pedagógico casi autoritario de la manera de organización política que Platón propone,⁷ seguramente puede tener reparos decisivos acerca de la conveniencia del proyecto político platónico como una alternativa viable a la forma en que habría que organizar la sociedad. Argumentaré, sin embargo, que, a pesar de esos ingredientes en cierto modo extraños a nuestro sentido común, Platón, con su tesis de que el gobernante–filósofo solamente adquiere verdadera autoridad a partir del conocimiento, muestra un refinado modelo filosófico en el que la educación del individuo entendida como «formación» puede seguir aportando aspectos razonables y actuales a la discusión contemporánea de estos temas, incluso en el ámbito del debate público. Se podría objetar que el hecho de que en la *R.* se señale la incapacidad práctica de los filósofos (487d ss.) puede generar dudas razonables a mi sugerencia. Pero si se examinan algunos detalles (incluso los más conocidos y repetidos) de su construcción político–filosófica (como su pormenorizado análisis psicológico de los tipos de alma y la tarea del filósofo como «formador

⁶ El contraste entre educación entendida como acumulación de información y como formación del carácter ha sido un detalle especialmente notado por los estudiosos de la *R.* (cf. Annas 1985, pp. 85–86; Klosko 2006, pp. 115–116). La relevancia en la formación del carácter (conectada con la formación moral del individuo) ha llevado a pensar a Annas que la *R.* no constituiría una obra de filosofía política (cf. Annas 1997, p. 145 y 152, citada por Vegetti 2000, p. 114, n.17). En contra de este tipo de enfoque cf. Laks 2007, cap. 2 y, más recientemente, Zuolo 2012, pp. 43–49.

⁷ Para la censura de Platón de la literatura para uso escolar cf. *R.* 376e, 392c, y *Lg.* 936a–b (citado en la nota anterior junto a otros pasajes de ese diálogo). Platón piensa especialmente en Homero y Hesíodo, los dos poetas más importantes de Grecia que, sin duda, desempeñaron un papel muy relevante en la educación (como lo reconoce el propio Platón en *R.* 616e). En *R.* 377d5–6 los acusa de haber enseñado «fábulas falsas» (*μύθοι ψευδεῖς*) con el consiguiente daño en la formación del carácter de los niños (Platón piensa especialmente en el daño que Homero hace con sus intimidantes relatos acerca del Hades, contribuyendo de ese modo a destruir la virtud de la valentía en los niños; cf. *R.* 386a–392a, con el detallado comentario de Bloom 1991, pp. 354–357). Platón también recuerda la creencia popular (basada en Homero), según la cual dios es causa de todas las cosas. Pero si dios es bueno, no puede ser causa de todo, sino solamente de lo que es bueno (cf. *R.* 379b–d). En suma, lo que Platón cree es que los poetas engañan (*R.* 381d–e).

de almas», las características —tanto intelectuales como prácticas— que debe reunir el filósofo–gobernante, o su cuidadoso examen de la tiranía en *R. IX*) el resultado es un modelo teórico coherente que muestra aspectos que merecen ser considerados con seriedad en el debate público actual. Mi propósito no es proporcionar una interpretación novedosa de un pasaje platónico, sino mostrar que su argumento general describe y tematiza situaciones angustiantemente actuales. No pretendo sugerir que la interpretación platónica del fenómeno político de su época nos ayudará a solucionar nuestros problemas; mi sugerencia es mucho más modesta: el genio de Platón visualizó con una interesante precisión aspectos decisivos de las relaciones entre «relato político», por un lado, y realidad social, por el otro. También me propongo mostrar que el conocimiento —que es una característica esencial del gobernante platónico— no es un ingrediente puramente teórico, sino que tiene una impronta práctica crucial. Un buen gobernante, cree Platón, debe ser capaz de aplicar su conocimiento a la acción. Ninguno de los argumentos platónicos puede solucionar nuestras dificultades, pero casi todas sus reflexiones pueden ser útiles para la formación de ciudadanos responsables.

§2. Los gobernantes platónicos, nuestros gobernantes y la educación

Casi ningún candidato a gobernante en nuestros días se atreve a soslayar el tema de la educación cuando está en campaña electoral. Por lo general, casi todos los candidatos, sin importar su pertenencia ideológica, coinciden (*en su discurso*) en que la educación es decisiva para el futuro del país. Si un país no es capaz de proporcionar una educación adecuada a sus ciudadanos, éstos serán incapaces de desarrollarse apropiadamente y será poco lo que puedan hacer para contribuir a la mejora de su comunidad. Desafortunadamente, con cierta frecuencia cuando los candidatos dejan de serlo y se convierten en gobierno esa urgencia que manifestaban en campaña ya no es tan urgente. Uno puede explicar este lamentable y recurrente fenómeno de muchas maneras; en vista de la discusión, propondré tres alternativas: (i) el candidato y ahora gobernante nos mintió; (ii) no nos mintió pero minimizó el extraordinario desafío (económico, social y político) que significa poner en marcha un sistema educativo que respete las ideologías (esto es, los enfoques ideológicos que no vayan en contra del sistema político que admite el disenso democrático y republicano, tal como se lo entiende hoy en día) y que, al mismo tiempo, haga un esfuerzo real y, en el mejor de los casos, efectivo por acortar la abominable

brecha socio-cultural que genera un sistema educativo de dudosa o mala calidad.

Pero lo que me interesa de modo especial es hacer hincapié en la tercera y más terrible alternativa que, a los fines de la discusión, presento aquí para intentar explicar por qué, cuando llega el momento de hacer efectivas algunas promesas de campaña, dichas promesas se esfuman: (iii) el ex candidato y actual gobernante siempre supo que ni siquiera haría el esfuerzo por producir una transformación educativa porque, en caso de hacerlo, una posibilidad (difícil pero posible) era tener éxito en esa formidable empresa. Si esa transformación tuviera un éxito razonable, no sólo llenaría de valiosísimos contenidos informativos a los educandos, sino también de un componente completamente decisivo e incómodo para cualquier gobernante que no estuviera realmente preocupado por sus ciudadanos: habría proporcionado la formación de un sólido carácter a sus ciudadanos y un juicio crítico implacable que no toleraría los deslices, desprolijidades y enormidades, ni de propios ni de ajenos. Como es obvio, lo que estoy sugiriendo es un modelo educativo en el que no sólo sea importante la transmisión de conocimientos o competencias específicas en áreas determinadas del saber, sino también un modelo que enfatice la formación de buenas personas y, por ende, buenos ciudadanos. La perogrullada que estoy sugiriendo es que, si este segundo aspecto no se privilegia, inexorablemente tendremos malos gobernantes, es decir, personas que, aun cuando puedan tener ciertas competencias técnico-profesionales muy destacables, serán fácilmente corruptibles. Uno de los efectos de un sistema educativo más o menos balanceado (entre transmisión de conocimientos específicos y formación de un buen carácter) generaría un ingrediente intimidante y tal vez feroz para cualquier aspirante a gobernante que solamente quisiera llegar al gobierno para enriquecerse o para someter a las personas de maneras diversas, maneras que, por lo general, terminan en diferentes formas de nepotismo y enriquecimiento ilícito a costa de quienes trabajan (que son los que pagan impuestos, claro está, y los verdaderos dueños de los bienes comunes que genera un país).⁸ Lo que estoy señalando en esta perspectiva un poco pesimista es que hay una posibilidad de que algunos gobernantes que hemos conocido hayan tenido la clara intención de ni siquiera intentar una mejora educativa y formativa radical, porque, en caso de tener éxito en esa empresa,

⁸ En *Lg.* 811b4–5 Platón declara que la «erudición» (πολυμαθία; trad. F. Lisi) es peligrosa para los niños. Su idea, como se confirma en 819a5, seguramente es que es peligrosa en la medida en que los niños aún carecen de un carácter correctamente formado (μετὰ κακῆς ἀγωγῆς).

habrían producido nada menos que verdaderos ciudadanos, personas responsables y capaces de controlar la administración pública que los ciudadanos cada cierto tiempo ponen en manos de un grupo de personas, cuya probidad y competencias técnicas para administrar lo que nos pertenece a todos a veces generan algunas dudas.

Ahora bien, si esta tercera alternativa fuera la explicación más apropiada del fenómeno antes señalado (*i.e.* por qué cuando el candidato a gobernante llega al gobierno «olvida» lo prometido), rápidamente habría que concluir que nosotros, los ciudadanos, hemos sido engañados. El engaño fue un problema que preocupó a Platón desde temprano: se trata de un tema que, en el análisis platónico, tiene un enfoque epistemológico interesante pero que no es *solamente* un problema epistemológico, sino que su alcance es mucho más amplio y excede el puro examen cognitivo del problema del engaño en sede epistemológica. Cuando al comienzo del *Hippias Menor* (365e) el personaje Sócrates dice que los astutos (πολύτροποι) son engañadores (ἀπατεῶνες) debido a su «astucia malévol» («malicia» o «falta de escrúpulos»: πανουργία) y a un cierto tipo de sabiduría o inteligencia (φρόνησις), y que *por tener sabiduría o inteligencia saben lo que hacen*, parece estar implícitamente admitiendo la posibilidad de que un individuo pueda actuar en contra de su conocimiento de lo que es mejor. Lo que el Sócrates del *Hippias Menor* parece estar aceptando es la posibilidad de que un agente pueda obrar mal voluntariamente. Dicho de otro modo, el engaño siempre presupone poseer un conocimiento y, como es claro, los engañadores son capaces de engañar precisamente porque tienen un cierto conocimiento que es indispensable para engañar (ἐξαπατᾶν); en este sentido, son, en cierto modo, «sabios» (φρόνιμοι; 365e5). Pero el conocimiento de los astutos (πολύτροποι) no es el mismo que la comprensión de lo que es moralmente correcto. Siendo eso así, φρόνησις no puede significar aquí sabiduría o conocimiento de lo que es verdaderamente bueno, sino el conocimiento que se requiere para engañar. Si uno puede identificar al mal gobernante denunciado por Platón con un πολύτροπος, seguramente puede decir que ese gobernante engaña porque sabe lo que hace, aunque ese saber no puede ser el conocimiento que coincide con la virtud o bondad moral.⁹ Platón sostiene que opinar (δοξάζειν) o decir lo que no es el caso (τὰ μὴ ὄντα) eso es

⁹ En el *Corpus Platonicum* la palabra πολύτροπος solamente aparece en el *Hippias Menor*; no es casual que Platón la utilice allí pues está comentando las características de algunos héroes homéricos (Aquiles, que es valiente y simple, Néstor, que es el más sabio) y especialmente Odiseo (que es πολύτροπος, «astuto»; cf. Homero, *Odisea* X 330).

«falsedad», que se produce tanto en el pensamiento como en los discursos. Si se da la falsedad, también se da el engaño (ἀπάτη), y cuando hay engaño todo está forzosamente lleno de imágenes, símiles y apariencias (εἰδώλων τε καὶ εἰκόνων ἤδη καὶ φαντασίας πάντα ἀνάγκη μεστὰ εἶναι; *Sofista* 260c3–9). El engaño también puede entenderse como «autoengaño», una forma básica de irracionalidad¹⁰ que también tiene, en opinión de Platón, un efecto devastador en el plano político. Se autoengañan (ἐξηπάτηνται ὑπ' αὐτῶν) quienes creen que, dado que muchos los elogian, «en verdad son políticos» (τῇ ἀληθείᾳ πολιτικοὶ εἶναι; *R.* 426d4–6). Pero ése no es el único tipo de engaño en el que Platón parece estar pensando en el pasaje del *Hippias Menor*, del *Sofista* y en algunas secciones de la *R.* y las *Lg.*, en las que el problema del discurso falso es pensado como un dispositivo para engañar a los demás.¹¹ Como es obvio, en ese tipo de situación la identificación entre filosofía y poder político, tan vigorosamente defendida por Platón,¹² resultará imposible. Si uno vuelve a examinar el problema que planteé antes y se centra en la alternativa (iii) no es difícil advertir que Platón (o el modelo de su *Politeía*) puede tener una inquietante actualidad, además del hecho de que puede ser una fuente importante de inspiración en el examen de

¹⁰ Por ejemplo, si uno cree que los alimentos altos en grasa son malos para la salud, el sobrepeso es malo y tiene sobrepeso, pero se dice a sí mismo «¡empiezo la dieta el lunes!» recurre a una especie de auto-convencimiento para reemplazar una creencia por otra. Lo que uno hace en ese caso es reemplazar una creencia (respecto de sí mismo) que le causaba dolor («tengo sobrepeso y sigo comiendo en exceso») por otra creencia que lo alivia de ese dolor («tengo sobrepeso, pero el lunes comienzo la dieta»). Es irracional creer algo que, en realidad, uno no cree y, sobre todo, creerlo sobre la base de una experiencia puramente sensible, que está anclada en el ahora y, por ende, en el corto plazo, cortoplacismo que impide hacer un cálculo práctico teniendo a la vista el futuro (próximo o lejano). Al menos en principio, nadie está dispuesto a creer que lo que cree es falso; si cree que lo que cree es falso, debe reemplazar esa creencia por otra.

¹¹ Cf. *R.* 451a5–7, donde Platón argumenta que matar involuntariamente a alguien es un error menos grave que engañar respecto de las instituciones nobles, buenas y justas. En *Lg.* 906b–c sostiene que hay ciertas almas de naturaleza bestial (ψυχὰι θηριώδεις; 906b3–4) que convencen con las lisonjas de sus discursos.

¹² Lo que Platón propone en la *R.* (e incluso antes en un importante pasaje de *Gorgias* 521d–e) es una resignificación radical de la política en la que el poder político es lo mismo que la filosofía, *i.e.*, la filosofía al modo platónico (cf. *R.* 473d2–3: τοῦτο εἰς ταῦτόν ... δύναμις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία). La misma idea también puede verse en *Lg.* 712a, donde Platón sostiene que cuando en una persona el poder coincide con la inteligencia y la prudencia, se da el mejor régimen de gobierno, y que eso solamente puede ocurrir cuando se da dicha coincidencia. Si esto es así (como efectivamente lo es a partir de la evidencia textual) no puede ser cierto que el modelo político de Platón sea «indeseable» para los filósofos (Bloom, 1991, p. 346, 368; Rosen, 2005, p. 133, 195).

los problemas prácticos que se relacionan con el ejercicio del poder político.¹³

Según Platón, la destrucción de una forma justa de gobierno se produce cuando se corrompe el alma de quienes gobiernan. Siempre se puede discutir, claro está, qué es una «forma justa de gobierno», pero el detalle en el que quiero detenerme se centra en la explicación platónica que intenta mostrar que si uno no se ocupa del alma de las personas no hay proyecto político viable. Cuando uno habla en estos términos («el *alma* de las personas») puede generar cierto escepticismo o, lo que es peor, hacer que quien nos está escuchando esboce una sonrisa burlona, seguramente producida por ese tipo de lenguaje que puede contribuir a representarse un cuadro un poco romántico de lo que, en rigor, es la *Realpolitik*. Sin embargo, parece que el tema es bastante más serio de lo que parece y que no debería ser motivo de burla, ya que lo que Platón se propone mostrar (en un lenguaje que puede ser extraño a nosotros) es que los diferentes tipos de organización política y las consiguientes formas de gobierno (aristocracia, democracia, oligarquía, tiranía) dependen directamente de los tipos de personas que ejercen el poder político y de la eventual corrupción de dichas personas cuando se encuentran ejerciendo dicho poder (*R.* 544d–e). La tesis platónica es que el poder corrompe y que cuanto más defectuosa es la persona, la capacidad corruptora del poder es más abrumadora. En su opinión, cuantas son las formas de gobierno, distintas en su género, tantos podrán ser también los «modos de alma» (445c–d). No es causal entonces que en la *R.* Platón ponga especial atención en la educación de los guardianes, los filósofos (y filósofas) gobernantes que garantizarían la justicia en la polis o que la garantizarían un poco mejor que aquellos que no poseen las cualidades extraordinarias de los guardianes platónicos. La justicia es un tema crucial para Platón, dentro y fuera de su *Politeía*, pero es evidente por qué es relevante en este diálogo. En las líneas finales de *R.* I el personaje Sócrates advierte que ha dejado de lado la investigación relativa a qué es la justicia (354b4–5: τὸ δίκαιον ὅτι ποτ' ἐστίν) para lanzarse al examen de si es una maldad (o vicio), ignorancia, sabiduría o bondad (κακία ἐστὶν καὶ ἀμαθία, εἴτε σοφία καὶ ἀρετή). Como sabemos por el contexto y por otros diálogos platónicos, lo que el personaje Sócrates debe estar pensando es que debe ser una virtud o excelencia y una cierta forma de conocimiento. La conclusión es sugerente: después del diálogo ha resultado

¹³ Que el proyecto político de Platón en la *R.* es un modelo o paradigma es un hecho que no necesita ser probado (es dicho explícitamente por Platón; cf. *R.* 472c4–6; 592a10–b5). Lo complicado es explicar si dicho modelo es o no realizable o cuáles son las condiciones de su realizabilidad (sobre este punto cf. Vegetti 2000a, Laks 2007, p. 104 y Laks 2012, pp. 25–26; Zuolo 2012, p. 41).

que Sócrates, una vez más, no sabe nada (μηδὲν εἰδέναι; *R.* 354c1–2) pues si uno no sabe *qué* es la justicia no podrá saber si es o no una virtud, o si una persona que la posee es feliz o infeliz. La idea, claramente, es que si uno vive en la ignorancia y en la perversidad no puede ser «feliz» (ya que el justo, que posee conocimiento, es feliz y el injusto desdichado; sería contraintuitivo pensar que uno puede ser dichoso si es ignorante y, seguramente, eso no puede generar ningún beneficio a la comunidad política, comunidad que *debe* ser gobernada por quien posee conocimiento ya que de la ignorancia seguramente no se seguiría nada bueno).

Como ya he adelantado, en su proyecto político y filosófico Platón entiende la educación no sólo en el sentido de la adquisición de ciertos contenidos cognitivos en los que deben ser entrenados los futuros gobernantes de la ciudad (matemática, música, astronomía), sino también en el sentido de «formación», *i.e.*, como «formación del alma» (de la persona), una formación que debe ser incorporada a la acción. Desde luego que esa formación no es, al menos no exclusivamente, una «formación académico–profesional», sino la formación del ser humano en su sentido más genuino. Parece que Platón advirtió tempranamente en su carrera intelectual que quienes fueran a gobernar la polis debían ser «buenos seres humanos». Es evidente que visualizó con claridad el hecho de que una condición esencial de los «guardianes» del Estado es que tienen que ser buenas personas. En su opinión, la mejor *politeía* o forma de gobierno es la aristocracia, es decir, el gobierno de los mejores, aunque esos «mejores» no se definen por su condición social o económica, sino por su bondad y por su conocimiento (*R.* 544e; 545d). Si esto es así, el conocimiento que poseen los gobernantes–filósofos de Platón no puede ser un conocimiento que se encuentre divorciado de la acción. Aunque los perfectos custodios del Estado platónico poseen conocimientos de tipo teórico (matemática, astronomía, etc.), Platón recuerda que la polis es sabia por ser acertada en sus decisiones o deliberaciones (*R.* 428b4: εὐβουλος), y el buen consejo o decisión es un cierto tipo de conocimiento (ἐπιστήμη). Es decir, el tipo de conocimiento que deben poseer los guardianes es lo que merece llamarse «sabiduría» (*R.* 429a1–2: σοφία), un saber cuyo fin es deliberar no sobre un aspecto particular del Estado, sino sobre él en su conjunto (*R.* 428c12–d1: τῶν ἐν τῇ πόλει τινὸς βουλευεται, ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῆς ὅλης). Si esto es así, el conocimiento de los guardianes platónicos posee una impronta práctica que, aunque no elimina la relevancia del conocimiento «teórico», resulta decisiva. Las materias sobre las que deliberan los gobernantes platónicos (la organización interior, las relaciones con los demás Estados, etc.), entonces, hacen pensar en un

gobernante encargado de decidir *hic et nunc* cuestiones prácticas que resultan cruciales para los gobernados y para la correcta supervivencia de la comunidad política. La «sabiduría» de los guardianes platónicos, por tanto, tiene que ver con el buen juicio y la habilidad de planear y deliberar apropiadamente.¹⁴

Seguramente, para nuestras mentes contemporáneas que no suelen suponer que la correcta deliberación en asuntos públicos es patrimonio de un grupo reducido de personas, sino más bien de cuerpos colegiados en los que puede reinar un importante desacuerdo (desacuerdo que, finalmente, debe llegar a cierto grado de acuerdo para sancionar las leyes), el enfoque platónico puede resultar muy objetable. Pero la idea platónica de que los gobernantes son quienes deben llevar a la práctica políticas que beneficien los intereses generales suele parecernos muy familiar y es lo que, implícita o explícitamente, solemos exigir a quienes nos gobiernan. Tanto en el discurso público como en el privado suele decirse con cierta naturalidad que los políticos no deberían llegar al poder para enriquecerse (donde «enriquecerse» siempre significa hacerlo a través del dinero o la propiedad pública),¹⁵ sino para mejorar la vida de sus gobernados. Platón no se cansa de repetir que el poder corruptor del dinero es tan poderoso y abrumador que lo mejor es mantener al gobernante lo más lejos posible de él. Hay que recordar que, de acuerdo con su modelo psicológico, el amor al dinero es algo particularmente característico de «lo desiderativo o apetitivo» (ἐπιθυμητικόν) del alma (R. 580e–581a); pero el amor al dinero es algo ajeno a los filósofos y perfectos guardianes de la polis, que pertenecen a la raza «de oro y plata, que no eran por naturaleza pobres sino ricos en sus almas» (R. 547b; trad. C. Eggers Lan). Después de haber argumentado cuidadosamente que a lo racional le corresponde gobernar («por ser sabio y cuidar del alma en su totalidad»; R. 441e4–5: σοφῶ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν), y que a la parte colérica le corresponde ser servidora y aliada de la racional, argumenta Platón:

T1 Y estas dos [partes del alma], criadas (τραφέντε) de ese modo, habiendo aprendido verdaderamente lo suyo y habiendo sido educadas (τὰ αὐτῶν μαθόντε καὶ παιδευθέντε), irán delante (προστήσεσθον) de lo apetitivo, que es lo que sin duda hay en mayor medida en el alma de cada uno y que es, por su naturaleza, lo más insaciable de riquezas (ὁ δὴ πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἐκάστῳ ἐστὶ καὶ χρημάτων φύσει ἀπληστότατον). Y hay que vigilarla para que,

¹⁴ Cf. los pasajes de la R. recién citados, Lg. 964d y Annas 1985, p. 113.

¹⁵ En Lg. 941c–942a Platón favorece la pena de muerte para aquellos ciudadanos que, «aunque educados como estarán», roban la propiedad pública.

por llenarse de los llamados «placeres corpóreos», no llegue a ser muy vigorosa y deje de hacer lo que le corresponde (τὰ αὐτοῦ), sino que trate de esclavizar y gobernar a aquellas [partes] que no convienen a su especie y arruine por completo la vida de todos (R. 442a4–b3).

El tema de las «partes» del alma en Platón tiene, como se sabe, enormes dificultades, de modo que no voy a discutirlo aquí.¹⁶ Pero el pasaje es bastante claro para mostrar que Platón defiende una psicología de «partes» en conflicto, en la que hay una especie de batalla motivacional entre cada una de dichas partes. En cualquier caso, lo importante según Platón es que «las mejores» partes del alma (la racional y la colérica) no estén esclavizadas por «la más perversa y alocada» (μοχθηρότατον καὶ μανικώτατον; *i.e.*, la apetitiva).¹⁷ En su pormenorizado tratamiento de la tiranía en R. IX Platón sugiere que ese régimen de gobierno encarna, por así decir, el reinado de lo apetitivo del alma sobre lo racional y colérico, reinado en el cual la parte «bestial y salvaje» (τὸ δὲ θηριῶδες τε καὶ ἄγριον) trata de satisfacer sus propias disposiciones características (R. 571c7: τὰ αὐτοῦ ἦθη). Hay un pasaje muy intenso de R. I (329c–e) que podría conectarse con el que he citado hace un momento (en vista de la brevedad, parafraseo el texto): luego de que Céfalo ha hecho un encendido discurso acerca de las ventajas de la vejez —(i) cesa el vigor de los apetitos y, como dice Sófocles, nos desembarazamos de muchos amos enloquecidos; (ii) si las personas son moderadas y tolerantes, también la vejez es una «molestia moderada»; en caso contrario, tanto la vejez como la juventud resultarán difíciles a quien así sea—, Sócrates le advierte a Céfalo que muchos no aprobarán lo que está diciendo, sino que considerarán que a él le resulta fácil sobrellevar la vejez, no por su carácter, sino porque es rico («los ricos tienen muchos modos de consolarse»). Céfalo cree que tienen razón, pero no tanta como creen (329e6–7: καὶ λέγουσι μὲν τι, οὐ μέντοι γε ὅσον οἴονται) porque ni la persona «equitativa» (ὁ ἐπιεικής) soportaría con mucha facilidad una vejez en la pobreza, ni el que no es equitativo se volvería a esa edad tolerante (εὐκολος) por ser rico (329e–330a). Es decir, lo relevante es el carácter (τρόπος) del individuo, su alma, no poseer o no dinero, algo que, como ya argumenta el Platón temprano (en un diálogo como el *Menón*),¹⁸ es un bien condicional: de

¹⁶ Una discusión pormenorizada de este tema puede verse en Klosko 2006, especialmente pp. 72–77 y, más recientemente, Fronterotta 2013 (también me permito enviar a Boeri 2010).

¹⁷ Cf. R. 577d5, donde esa parte más perversa y alocada se identifica con el tirano, en quien gobierna la peor parte de su alma.

¹⁸ Cf. *Menón* 87e5–88a5; 88d4–e2. En el contexto es claro que lo que Platón se propone mostrar es que

la riqueza no se genera la bondad (ἀρετή), dice Sócrates, sino que es por la virtud o bondad que la riqueza y todas las demás cosas, *tanto privadas como públicas*, se vuelven bienes para el hombre (*Apología* 30b2–4). Después de todo, como hace notar Platón con seria ironía, para qué quieren los gobernantes el oro y la plata que vienen de los hombres si ya tienen el que viene de los dioses, es decir, el conocimiento (*R.* 416e–417a; 422d). Si los gobernantes efectivamente se mantienen alejados del dinero, no sólo «se conservarán ellos, sino que también conservarán a la polis» (καὶ οὕτω μὲν σώζονται τ' ἄν καὶ σώζοιεν τὴν πόλιν; *R.* 417a5–6). Esta última frase nos recuerda, una vez más, que los gobernantes de la ciudad platónica no son seres impolutos y que no es cierto que, una vez que hayan alcanzado la categoría de «perfectos guardianes», serán incorruptibles. No hay la menor duda de que los guardianes platónicos son personas excepcionales, pero eso no significa que sean perfectos ni incorruptibles y, en ese sentido, no son «abstracciones».¹⁹ Naturalmente, ése no puede ser el caso, pues si lo fuera no podría entenderse el argumento general de *R.* VIII, donde Platón discute las formas corruptas de gobierno, discusión que parte de la aristocracia (*i.e.*, de la corrupción o desintegración moral del «gobierno de los mejores» en términos platónicos) y culmina en la tiranía (pasando por la timocracia, la oligarquía, y la democracia), el peor de los males humanos.

Platón enfatiza que quienes son realmente buenos no están dispuestos a gobernar en vista de las riquezas ni del honor (347b5 ss.: οὐτε χρημάτων ἕνεκα ἐθέλουσιν ἄρχειν οἱ ἀγαθοὶ οὐτε τιμῆς). No vaya a ser que se los confunda con un puñado de mercenarios (por exigir un salario para gobernar), ni se los llame ladrones *por apoderarse de riquezas en secreto desde el gobierno* (οὐτε λάθρα αὐτοὶ ἐκ τῆς ἀρχῆς). Por eso, cree Platón, es necesario que se los obligue y castigue para que estén dispuestos a gobernar (347b–c: δεῖ δὴ αὐτοῖς ἀνάγκην προσεῖναι καὶ

«bienes» (condicionales), tales como riqueza o belleza, solamente pueden ser verdaderos bienes si son usados correctamente, es decir, si son usados con criterios racionales correctos bajo los dictados de un «alma sabia o prudente» (*Menón* 88e3–4). Dicho de otro modo, sin conocimiento ese tipo de bienes no es bueno en sentido estricto: si uno usa el dinero sin conocimiento puede cometer estupideces (para sí mismo y para los suyos), pero también puede cometer atrocidades, especialmente cuando maneja enormes masas de dinero, como las que manejan los gobernantes, y no siempre de una manera sensata.

¹⁹ Como erróneamente supone Rosen, 2005, p. 81. En *R.* 424a–b Platón sugiere de manera casi explícita que, si no se conservan las previsiones fundamentales de su modelo político (previsiones que coinciden con las «olas» de la ciudad justa: la igualdad entre hombres y mujeres —*R.* 451e–452a; 455d–456a—, la comunidad de mujeres y de hijos —457c–d; *Lg.* 739c— y, la tercera y mayor de todas las olas, el gobierno de los filósofos; 473c–d), sus guardianes pueden corromperse.

ζημίαν, εἰ μέλλουσιν ἐθέλειν ἄρχειν). Al leer estas líneas uno puede verse tentado a pensar que Platón es un poco ingenuo, y decir: «¿buenos?, ¿buenas personas? No, las buenas personas no se involucran en política, y cuando lo hacen o se corrompen o son destruidas». No creo que Platón sea ingenuo; lo que está diciendo es que los buenos, que habitualmente *no* desean gobernar, *deben* hacerlo, precisamente, *porque no lo desean*. Esas «buenas personas» prefieren no gobernar porque están más interesadas en conservar su honra que en hacer dinero a expensas de la polis.²⁰ Lo que parece estar sugiriendo Platón es que, incluso en el caso de los buenos, la posesión del poder constituye una prueba potentísima para mostrar qué tipo de persona es en realidad cada uno: una posibilidad es pensar que la persona se corrompió a través del ejercicio del poder. Otra es sugerir que, en realidad, dicha persona siempre fue corrupta, sólo que carecía de poder. Pero además Platón parece estar denunciando algo que, desafortunadamente, también es muy familiar a nosotros: lo habitual es que quienes gobiernan no sean «personas buenas» (οἱ ἀγαθοί), sino quienes desean llegar al gobierno para apoderarse de la riqueza desde el gobierno y, lo que también es muy malo en su opinión, es que dichos individuos no se inquietan porque se los llame «ladrones» o «mercenarios»:²¹

T2 Si llegara a haber una polis de buenos, probablemente se desataría una batalla por *no gobernar* (περμάχητον ἂν εἶναι τὸ μὴ ἄρχειν) ... y en ese caso se haría evidente que el verdadero gobernante (ἀληθινὸς ἄρχων) por naturaleza no considera lo que le conviene a sí mismo, sino lo que le conviene al gobernado (οὐ πέφυκε τὸ αὐτῷ συμφέρον σκοπεῖσθαι ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ; R. I 347c–d).²²

§3. Un (modesto) experimento mental: un platónico conversa con un político contemporáneo

Imaginemos por un momento que, a pesar de sus componentes autoritarios y

²⁰ Un importante descubrimiento de Platón como «pensador político» es, a mi juicio, que la verdad (cualquier cosa que ella signifique) habitualmente no está asociada al poder, y que éste normalmente corrompe (cf. R. 360b–c; 364a–b; 433d; 489b–c; 490a). Sobre las relaciones del gobernante platónico, la ley y el poder cf. la pormenorizada discusión de Lisi 1999, pp. 34–35; 54–57; 67–69 (y la bibliografía allí citada). Véase también Klosko 2006, p. 143.

²¹ Parece que este tipo de cosa es parte de la condición humana o, tal vez mejor, de ciertos seres humanos; se trata de una forma de cinismo dramáticamente conocida también en nuestros tiempos.

²² El pasaje es parte de la argumentación de Sócrates en contra de la definición que da Trasímaco de justicia como lo que conviene al más fuerte.

controladores, el proyecto platónico de ciudad justa ofrece algunas ventajas. Imaginemos también que tenemos la oportunidad de conversar brevemente con el candidato a presidente en las próximas elecciones que se avecinan y que el candidato, además de tener posibilidades serias de ganar las elecciones, comparte con nosotros la idea de que, a pesar de esos ingredientes poco republicanos y democráticos (tal como entendemos tales cosas en nuestros días), algunas sugerencias del proyecto político de Platón siguen siendo atractivas. Supongamos entonces el siguiente diálogo:²³

E: Me decía usted que cree que la educación es un aspecto decisivo en la formación del ciudadano; también me dijo que necesitamos que nuestros ciudadanos sean *buenos* ciudadanos (es decir, personas atentas y reflexivas, siempre dispuestas a cuidar de las instituciones y a mejorar la calidad institucional), y que sólo lograremos eso si somos capaces de alcanzar un equilibrio entre educación del cuerpo y del alma. Usted sabe, *mens sana in corpore sano...*²⁴

C: Sí, ¡desde luego!

E: Como sabe, Platón piensa exactamente eso: que para que la educación sea completa debe contemplar tanto el cuerpo como el alma, pero no es el cuerpo el que por su propia virtud (o excelencia) hace buena al alma, sino que es el alma la que por su virtud proporciona al cuerpo el mejor estado posible (*R.* 403d).

C: Sí, ¡lo he leído cuando tomé un curso sobre el pensamiento político de Platón en la Universidad de Salamanca!

E: Entonces tal vez recuerde que Platón es tan radical como para afirmar que la madre debe llevar a cabo movimientos que favorezcan el crecimiento sano del feto (*Lg.* 789b–c) y que, luego del nacimiento del niño, las madres y nodrizas deben llevarlo constantemente de un lado a otro. Dichos movimientos son buenos tanto para el cuerpo como para el alma: ayudan a fortalecer el cuerpo y a hacer más vigorosa el alma ya que contribuyen a que el niño supere sus temores (*Lg.* 790e–791c).

C: Extraordinaria sugerencia la de Platón, ¿no cree?

E: Claro que sí; y como usted seguramente recuerda, la «educación musical» también es muy importante. Por eso, la lectura, la escritura y la matemática también son cruciales en la formación de los individuos, que serán nada menos que los ciudadanos que usted deberá gobernar (*Lg.* 817e). Porque, ¿qué cosa puede ser mejor para usted como gobernante que tener ciudadanos educados, es decir, personas acostumbradas a enfrentarse a situaciones teóricas y prácticas difíciles que les exijan permanentemente ser individuos activos y vigilantes, especialmente cuando tales individuos pueden ser responsables de las instituciones y de la tan mentada «calidad institucional», cosas que nos

²³ E= Entrevistador (platónico convencido); C: Candidato.

²⁴ *Orandum est ut sit mens sana in corpore sano*: «Hay que pedir que haya una mente sana en un cuerpo sano» (Juvenal, *Sátiras* X, 356).

conciernen a todos como potenciales custodios de nuestra propia comunidad política?

C.: Sí, claro...

E.: Ahora bien, si usted coincide con estas prescripciones (que parecen muy sensatas, ¿no?), tal vez también podría coincidir con estas otras: estoy casi seguro de que cuando usted tomó aquel curso sobre Platón también leyó esos pasajes en los que él argumenta que, si bien los gobernantes de la polis deberán poseer moradas (ciertos bienes básicos que no les impidan ser los mejores guardianes posibles ni los inciten a causar daños a los demás ciudadanos), y aunque tendrán que recibir una paga por su vigilancia para que no les falte ni les sobre nada, no obstante eso, no podrán disponer del oro ni de la plata que procede de los hombres porque ya poseen el que procede de los dioses: su conocimiento. Si tuvieran dinero o propiedades, serían administradores y labradores, no verdaderos guardianes (*R.* 416c–417a).

C.: Bueno, esas son cosas de la construcción platónica del Estado justo; pero usted debe recordar que el propio Platón, a través del personaje Adimanto, hace notar que esos gobernantes no podrán ser en absoluto felices, pues «aunque la polis es en realidad de ellos, no pueden disfrutar de ningún bien de su polis» (*R.* 419a3–5), como los que gobiernan otras *póleis*, que poseen bienes como campos, y grandes y bellas casas (419b–420c).

E.: Pero claro, eso es lo que ocurre, según Platón, en las ciudades en las que la atención está puesta en que una sola parte de la polis sea «feliz». Pero a Platón, como a usted, lo que le interesaba es que fuera feliz la polis en su totalidad, no una parte, ¿no es cierto? Una ciudad justa y feliz es aquella en la cual establecemos no que unos pocos, separados de los demás, sean felices, sino que lo sea la totalidad (*R.* 420c). Además, Platón afirma que los guardianes son más felices que los vencedores de los juegos olímpicos, pues se desembarazarán de las pequeñeces que complican la vida humana, tendrán todo lo necesario para su sustento y su victoria consistirá en la salvación de la polis en su totalidad. Mientras vivan recibirán honores por parte de su polis y luego de morir tendrán un entierro digno (*R.* 465d–e). ¡Piense usted cuántos de nuestros gobernantes actuales pueden decir que reciben (genuinos) honores mientras viven (es decir, los honores dispensados por sus gobernados en reconocimiento a los bienes que han hecho por sus comunidades) y que tendrán un entierro digno al morir!

Hasta aquí nuestro diálogo imaginario. Sospecho que **C** no puede sino asentir a la tesis de que lo decisivo es que sea feliz la polis en su totalidad, no una parte. Si no lo hace, tiene una posibilidad grande de parecer no estar interesado por el bien común y, lo que tal vez sea más grave para él o ella, puede perder las elecciones... Seguramente, al menos para ser políticamente correcto, **C** debería responder que está de acuerdo en que los gobernantes, que además administran los dineros públicos, no deberían constituir una especie de casta privilegiada, especialmente si para ser parte de ese privilegio, se usa el dinero público como si fuera propio. Esto, claro está, es una perogrullada, pero,

desafortunadamente, parece que debe ser recordado constantemente, porque aquellos que decían que pondrían todo su esfuerzo para cuidarnos y para desarrollar el país, de modo que nuestras oportunidades se multiplicaran y pudiéramos vivir mejor, con una frecuencia alarmante olvidan dirigir su esfuerzo hacia lo público, y lo focalizan en lo privado. Naturalmente, no estoy diciendo que no haya que dirigir el esfuerzo hacia lo propio o privado, o que las instituciones privadas no tienen un papel relevante en el Estado; pero cuando el que administra los dineros públicos es el destinatario casi exclusivo de los beneficios de ese dinero uno no puede sino alarmarse, entre otras razones, porque el público, la gente, es el dueño de ese dinero (por eso es dinero *público*).

Una vez más, la enseñanza de Platón en este punto puede ser atendible: si C es efectivamente alguien competente para administrar nuestra polis, tiene que ser porque no sólo sabe en un sentido teórico qué es la justicia (o el bien común), sino que además es capaz de practicarla.

§4. Educación, naturaleza y gobierno

En *R.* Platón es particularmente explícito cuando de lo que se trata es de mostrar la relevancia de la educación dirigida, en especial, a los custodios de la polis (en las *Lg.* da detalles respecto de la importancia de la educación aplicada también al resto de los ciudadanos).²⁵ En una de esas analogías a las que nos tiene acostumbrados, Platón compara a los guardianes con perros que deben cuidar de sus ovejas. Pero si éste es el caso, un guardián platónico no puede ser un lobo en lugar de una oveja (*R.* 416a), de modo que si va a poseer «la cualidad más importante», debe ser civilizado y gentil en relación consigo mismo y con sus gobernados (*R.* 416b–c; en 565e–566a compara al tirano con un lobo). En efecto, por el hecho de que los guardianes sean más fuertes que los ciudadanos, no están habilitados a comportarse como amos salvajes, sino que deben ser «aliados benefactores» (ἀντὶ συμμάχων εὐμενῶν δεσπότης ἀγρίοις ἀφομοιωθῶσιν; *R.* 416b). Platón señala expresamente que esto puede, hasta cierto punto, garantizarse a través de una buena educación: en *R.* 540b–c parece sugerir que es ella la que garantizará la permanencia de los perfectos

²⁵ En 643b–d subraya la importancia de la educación desde la niñez en las diferentes actividades y profesiones a las que una persona podrá dedicarse más tarde y la caracteriza como «la crianza correcta (ὀρθή τροφή) que conducirá en mayor medida el alma del que juega al amor de aquello en lo que, una vez hecho hombre, él mismo deberá ser perfecto en la excelencia de la cosa» (τέλειον εἶναι τῆς τοῦ πράγματος ἀρετῆς; 643d1–4. Trad. F. Lisi, ligeramente modificada).

guardianes de la polis en el poder. Los que hayan pasado bien las pruebas y hayan mostrado que son los mejores en todo sentido («tanto en los hechos como en las disciplinas científicas o en los conocimientos»: ἐν ἔργοις τε καὶ ἐπιστήμῃσι; 540a6) deben ser forzados a elevar «el ojo del alma» (*i.e.*, su entendimiento o comprensión) a lo que da luz a todas las cosas (*el bien*), y luego de ver el Bien Mismo, y valiéndose de él como de un modelo, deben ordenar u organizar durante el resto de sus vidas la polis, a los particulares y a sí mismos, pasando la mayor parte de su tiempo con la filosofía (540a9–b1).²⁶ Y luego de haber educado a otros para que queden en su lugar como guardianes de la polis, se marcharán a las Islas de los Bienaventurados (εἰς μακάρων νήσους; *R.* 540b6–7), y la polis les levantará monumentos y hará sacrificios en su honor como si fueran divinidades.²⁷

Preguntémonos si nosotros, los gobernados, podemos levantar monumentos a nuestros gobernantes y enviarlos a la Isla de los Bienaventurados. Sin duda, se levantan monumentos a los gobernantes, pero a veces uno desearía que no se los levantaran ellos mismos, al menos hasta que adquieran la categoría de «divinos» en un sentido cercano al platónico, cuando ya se hayan marchado a la Isla de los Bienaventurados (para lo cual uno debe estar muerto). Claro que en nuestra conversación imaginaria **C** podría decirnos que Platón es muy exigente; sin duda lo es. Los lazos que unen a cualquier comunidad humana surgen, según Platón, de las necesidades de las personas, las que son incapaces de bastarse a sí mismas (*R.* 369b). Las necesidades comunes y la reciprocidad son ingredientes fundamentales en la organización de una buena comunidad política; cada miembro de la comunidad debe contribuir, en la medida de sus posibilidades, a proveer a los demás de lo que necesitan. Pero esa «medida de las posibilidades» de cada uno está determinada por lo que algunos estudiosos han llamado «el principio de especialización».²⁸ Dicho principio establece que cada uno se dedique a una sola actividad pues, argumenta Platón, no hemos nacido todos dotados de las mismas capacidades o talentos naturales, de manera que algunos somos aptos para ciertas cosas y otros para otras (*R.* 370a–

²⁶ Estas líneas recuerdan la alegoría de la caverna y la obligación de quien ha visto «lo real», «lo verdadero», de regresar a la caverna y tratar de convencer a los prisioneros (que nunca han salido de ella) de que lo que tienen por verdadero es, en realidad, falso.

²⁷ *Cf.* también Platón, *Fedón* 111a y Píndaro (*Olímpica* II 70–72), en quien Platón parece estar pensando cuando menciona esas extraordinarias islas a las que irían las almas de quienes no van al Hades después de su muerte.

²⁸ Annas 1985, p. 73.

b). Dice Platón:

T3 A partir de esto sin duda ocurre que cada cosa se hace en el mayor número, mejor y más fácilmente (πλείω ... καὶ κάλλιον καὶ ῥᾶον) toda vez que uno lleve a cabo una sola cosa, *según su naturaleza*, en el momento oportuno y sin tener ninguna otra ocupación (κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ, σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων. R. 370c3–5).

Si es cierto que cada uno posee una naturaleza especial que determina su peculiar talento o habilidad, talento o habilidad que lo determina a ejercer la función que corresponde con dicho talento o habilidad natural,²⁹ Platón parece estar sugiriendo que el orden que se establecerá en la organización política no puede ser arbitrario ni puede cambiar de acuerdo con el contexto o el momento. Este tipo de observación platónica coincide con la afirmación de que la justicia es hacer cada uno lo suyo de acuerdo con su naturaleza, tesis según la cual «hacer cada uno lo suyo» no puede significar sino llevar a cabo aquellas acciones para las cuales se supone que cada uno se encuentra mejor dotado, según su condición natural, para llevarlas a cabo del mejor modo posible.

Pero, como sabemos, esto tiene muchas dificultades y C podría, una vez más, reclamarnos, tal vez con justa razón, que éste es un modelo muy exigente. En primer lugar, uno podría objetar que es muy difícil (quizá imposible) establecer un criterio razonable para decidir cuál es el talento o habilidad natural que posee cada uno. En efecto, ¿quién y con qué criterios puede determinar las capacidades naturales de cada individuo? Además, en R. 424a4–6 Platón sostiene que una crianza y una educación buenas, si se las conserva, *producen* buenas naturalezas (τροφή γὰρ καὶ παιδείους χρηστὴ σωζομένη φύσεις ἀγαθὰς ἐμποιεῖ). Esta observación agrega un problema, porque lo que Platón parece estar sugiriendo ahora es que, mediante un proceso gradual regulado por una adecuada educación, se pueden *producir* buenas naturalezas. Claro que inmediatamente agrega que, cuando las buenas naturalezas son asistidas por una buena educación, «se desarrollan naturalmente» (φύονται) o, de un modo más simple, «se vuelven» aún mejores que las que las preceden, tanto en lo que se refiere a sus actividades como a la procreación (R. 424a7–b1: φύσεις χρησταὶ τοιαύτης παιδείας ἀντιλαμβανόμεναι ἔτι βελτίους τῶν προτέρων φύονται, εἷς τε τᾶλλα καὶ εἷς τὸ γεννᾶ). Ésta es, en realidad, la explicación que da el propio Platón de su aserto inicial, según el cual «una vez que el régimen de gobierno es

²⁹ Es decir, cada uno debe dedicarse a un único oficio, aquel para el cual está mejor dotado por naturaleza (se trata de una tesis que Platón sigue avalando en Lg. 846d–847a).

correctamente impulsado, avanza creciendo como un círculo» (424a4–5: πολιτεία ἄνπερ ἅπαξ ὀρμήσει εὖ, ἔρχεται ὡσπερ κύκλος αὐξανόμενη). Es decir, lo que hay es una especie de «alimentación recíproca» entre la condición natural del sujeto y la educación. La condición natural de cada uno, entonces, no es algo definitivo ni suficiente, sino que puede mejorarse y, por tanto, modificarse. Pero, como es claro, tampoco es suficiente con la sola educación: también es necesario poseer ciertas condiciones naturales. Recuérdesse que en su discusión del «alma colérica» y sus asociaciones con el alma racional–calculadora Platón recuerda que la valentía, que es una virtud, está naturalmente asociada a lo colérico pero no a lo colérico en su sentido patológico, esto es, la agresión descontrolada, impetuosa o violenta, sino a lo colérico que es el resultado de una adecuada crianza y educación. Platón está incluso dispuesto a argumentar que, aunque el aspecto salvaje de nuestra naturaleza se deriva de lo colérico (τὸ θυμοειδές), cuando se lo cría o educa correctamente se vuelve valiente (*R.* 410d7: ὀρθῶς μὲν τραφὲν ἀνδρείον ἂν εἴη). En suma, una mala educación es capaz de corromper una buena naturaleza (*R.* 441a2–3); una buena educación, en cambio, es capaz de mejorarla.

§5. Observaciones conclusivas

Para terminar, me permito regresar al diálogo imaginario entre **E** y **C**; el diálogo podría retomarse de esta manera:

E: Al comienzo de nuestra conversación usted estuvo de acuerdo en que la educación es un aspecto decisivo para el mejoramiento de nuestra sociedad, de la «calidad institucional» de nuestra república, y para el crecimiento social, político y económico de las personas. Muy bien, si usted desea mi voto (y el de la comunidad a la que pertenezco) debo advertirle que soy un «ciudadano platónico». Eso significa que creo firmemente, si no en todas, al menos en algunas exigencias que Platón pone a sus gobernantes; por ejemplo, aunque estoy seguro de que un Estado moderno no podría funcionar bien si usted o sus ministros no tienen acceso al dinero público, sí creo que debemos mejorar los mecanismos para controlar el modo en que usted y sus ministros, en caso de ser gobierno, manejarán ese dinero. Porque ese dinero, como usted sabe, no le pertenece a usted ni a sus ministros. Sé bien que si le prometo llevarlo a la Isla de los Bienaventurados después de su muerte, esa promesa probablemente no resultará muy atractiva para usted (tal vez usted no cree en la vida *post mortem*, o quizás a usted la única vida que realmente le interesa es esta vida, o no cree que exista la Isla de los Bienaventurados). Pero supongo que, si le prometo que los ciudadanos que formaremos a través de una buena educación (*i.e.*, una educación que permita hacer de las personas ciudadanos responsables, individuos críticos no sólo de los demás, sino de sí mismos) serán ciudadanos interesados por el bien público (sin descuidar sus intereses privados que no necesariamente deben

oponerse a los públicos), usted no podrá sino estar de acuerdo conmigo, porque usted (el gobernante) y nosotros (los gobernados) seremos capaces de reducir la conflictividad social a un grado mínimo y generaremos condiciones prometedoras para que las personas puedan creer, sobre bases más o menos sólidas, que tendrán posibilidades ciertas de desarrollarse mejor. Y esto no sólo será bueno para usted como gobernante (piense, por ejemplo, que podría tener pocos sobresaltos durante su mandato), sino también para nosotros como gobernados, porque cada uno hará lo que le corresponde (el maestro enseñará, el estudiante estudiará, el ingeniero construirá, los jueces, fiscales y defensores administrarán justicia... y ustedes, los gobernantes gobernarán, pero gobernar, como en el resto de las actividades significa «gobernar bien», porque serán «buenas personas»). Desde luego que, aun cuando es muy difícil que seamos todos plenamente «felices» (como quienes habitan la Isla de los Bienaventurados), al menos habremos eliminado algunos aspectos relevantes de las injusticias que padecen nuestras sociedades. A veces, como usted sabe bien, esas injusticias se generan por abusos cometidos por privados, pero en no menor medida también se producen por abusos cometidos por gobernantes inescrupulosos que dilapidan los bienes públicos.

C: Sí, así es...

E.: Permítame entonces concluir con una última referencia a los textos platónicos: recordará que Platón sostiene que la polis podrá crecer o desarrollarse si es capaz de conservar su unidad, y que esto se logrará si los guardianes (es decir, usted en caso de ganar las elecciones) son capaces de vigilar «por todos los medios» (παντί τρόπῳ) que la polis no sea pequeña ni grande en apariencia, sino que sea *una* y «suficiente». ³⁰ Para que esto pueda ocurrir, recordará usted, no debe haber, cree Platón, ni pobres ni ricos *en exceso*, y cuando enuncia esta prescripción dice: «lo que les prescribiremos (*sc.*, a los perfectos guardianes o gobernantes del Estado) sin duda es algo insignificante o trivial».

C: Pero esa tarea no tiene nada de insignificante o trivial...

E: Por supuesto que no, ¡es un portento! Es una de esas bromas serias que a Platón le gusta gastarnos, pero en este caso seguramente está pensando en gastarles esa broma especialmente a ustedes, los potenciales gobernantes. Es como si le dijera: «miren, si llegan al gobierno tienen ante ustedes la insignificante, la trivial tarea de conservar la unidad del Estado, de no generar brechas sociales insalvables, de hacer todo lo que deben hacer para que las personas tengan una vida razonablemente buena. Eso no significa que no habrá pobres o ricos, —nadie puede garantizar eso, ni siquiera los últimos experimentos sociales del último siglo— lo que no puede ocurrir es que los haya en exceso».

Aquí termina mi conversación imaginaria entre el entrevistador y el político que desea presidir el país. Para concluir, creo que si uno lee estas líneas y las conecta con otros pasajes que he citado arriba (en especial aquel en el que Platón dice que los gobernantes no necesitan del oro o la plata que viene de los

³⁰ O quizá mejor, «adecuada»: μήτε μικρὰ ἢ πόλις ἔσται μήτε μεγάλη δοκοῦσα, ἀλλὰ τις ἰκανὴ καὶ μία. R. 423c3–4.

hombres) el mensaje más potente es: «cuidado, ustedes los gobernantes no pueden estar del lado de los ricos y ¡mucho menos del de los ricos en exceso! Pero más aún, ustedes no pueden estar del lado de los ricos en exceso por haberse vuelto ricos en exceso durante vuestro mandato a expensas del trabajo de sus gobernados».³¹ De nuevo, éste puede ser uno de esos chistes serios de los que Platón gusta; en parte ese chiste involucra el procedimiento de «movilidad social» dentro de la polis platónica, movilidad que no es tal de acuerdo con nuestros estándares (*i.e.*, que quien nace en una familia de guardianes pero no tiene los talentos suficientes para ser un guardián debe pasar a las clases inferiores e, inversamente, quien nace en una de las clases inferiores pero muestra talentos para gobernar debe pasar a la clase de los guardianes para ser tempranamente educado como tal; *R.* 423c–d). Pero además, Platón agrega que todas estas prescripciones, por muy importantes que puedan parecer, son todas insignificantes (y aquí el ateniense se pone serio) si se atiende a la «única cosa grande o importante» (423e1: ἐν μέγα φυλάττωσι) o, mejor, como el propio Platón se corrige, en lugar de «grande», a la única cosa «adecuada, suficiente o satisfactoria» (ικανόν): la educación y la crianza (423e4: παιδεία καὶ τροφή), pues si las personas están bien educadas, serán medidas (μέτριοι), es decir, serán personas balanceadas y racionales. Creo que no hay ningún candidato a gobernante que pueda tomar esto como un chiste: se trata de algo extraordinariamente serio.*

³¹ Según Platón, el verdadero arte político se ocupa no de lo particular sino de lo común. Esto une, aquello disuelve (*cf.* *Lg.* 875a).

* RECONOCIMIENTOS. — La primera versión de este texto fue presentada en la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, en agosto de 2016, en el marco del Congreso «Filosofía y educación». Este artículo es un resultado parcial del proyecto Fondecyt 1150067 (Chile).

REFERENCIAS

- ANNAS, Julia (1985). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- ANNAS, Julia (1997). «Politics and Ethics in Plato's *Republic*». En *Platon. Politeia*, editado por O. Höffe. Berlin: Akademie Verlag, pp. 105–120.
- BLOOM, Allan (1991). *The Republic of Plato*. Traducción con notas y un ensayo interpretativo de Allan Bloom. Nueva York: Harper Collins Publishers.
- BOERI, Marcelo D. (2010). «¿Por qué el θυμός es un “aliado” de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales? La explicación de Platón para acercar la cólera a lo racional y no a lo apetitivo». *Rivista di Cultura Classica e Medioevale* 52, n° 2: pp. 289–306.
- DE LUISE, Fulvia, (2000). «La *kallipolis* di Rousseau». En *Platone. La Repubblica*. Traducción y comentario bajo la edición de Mario Vegetti. Vol. IV, Libro V. Napoli: Bibliopolis, pp. 453–496.
- EGGERS LAN, C. (1986). *Platón, Diálogos IV. República*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- FRONTEROTTA, Francesco, (2013). «Plato's Psychology in *Republic* IV and X: how many parts of the soul?». En *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*. *Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum*, editado por Noburu Notomi y Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 168–178.
- KLOSKO, George (2006). *The Development of Plato's Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- KNOLL, Manuel (2016). «The Relation of Law and Virtue in Plato's *Politeia*, *Politikos*, and *Nomoi*». En *Nous, Polis, Nomos. Festschrift Francisco L. Lisi*, editado por A. Havlíček, C. Horn y J. Jinek. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 181–196.
- LAKS, André (2007). *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LAKS, André (2012). «Temporalité et utopie: remarques herméneutiques sur la question de la possibilité des cités platoniciennes». En F. Lisi (2012), pp. 19–37.
- LISI, Francisco L. (1999). *Platón, Diálogos VIII. Leyes (Libros I–VI)*. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Gredos.
- POPPER, K. (1947). *The Open Society and its Enemies. The Spell of Plato. Vol 1*. Londres: George Routledge & Sons.

- ROUSSEAU, Jean Jacques, (1910). *Émile ou d' l'éducation* (Tome Premier). Paris: Edition et Libraire Henri Beziat (1a. ed. 1762).
- ROSEN, Stanley (2005). *Plato's Republic. A Study*. New Haven y Londres: Yale University.
- SCHOFIELD, Malcolm (2006) *Plato. Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- VEGETTI, Mario (2000). *Platone. La Repubblica*. (Traducción y comentario bajo la edición de Mario Vegetti. Vol. IV, Libro V. Napoli: Bibliopolis.
- VEGETTI, Mario (2000a). «*Beltista eiper dynata*. Lo statuto dell'utopia nella *Repubblica*». En *Platone. Repubblica*. Traducción y comentario bajo la edición de Mario Vegetti. Vol. IV, Libro V. Napoli: Bibliopolis.
- VEGETTI, Mario (2013). «How and why did the Republic become unpolitical?». En *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum*, editado por N. Notomi y L. Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 3–15.
- ZUOLO, Federico (2012). «Plato's Political Idealism and Utopia in the Republic, the Laws, and the Timaeus–Critias». En *Utopia, ancient and modern. Contributions to the history of a political dream*, editado por F. Lisi. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 39–60.



MARCELO D. BOERI, es Profesor de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Doctor en Filosofía por la Universidad del Salvador (Argentina). Su principal área de interés es la filosofía greco-romana (con especial atención en temas de epistemología y psicología moral en Platón, Aristóteles y el estoicismo). Entre sus principales publicaciones cabe mencionar: *Apariencia y realidad en el pensamiento griego. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías morales de la antigüedad* (Buenos Aires: Colihue, 2007) y *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos (Studies in Ancient Philosophy, Band 12) (Sankt Augustin: Academia Verlag 2014; en co-autoría con Ricardo Salles). También ha traducido, anotado y comentado obras de Platón (*Teeteto*, *Filebo*, *Cármides*) y de Aristóteles (*Física I–II*; VII–VIII, *De anima*). Ha publicado artículos y capítulos de libros aparecidos en revistas especializadas y volúmenes colectivos de Latinoamérica, Europa y EE.UU. Fue co-fundador (1988) y co-editor (1999–2008) de *Méthexis. International Journal for Ancient Philosophy*, Fellow del Center for Hellenic Studies (Harvard University) y Fellow de la John Simon Guggenheim Foundation. Fue miembro del Comité Editorial de los International Plato Studies (auspiciados por la International Plato Society; 2007–2015).

DIRECCIÓN POSTAL: Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, Campus San Joaquín – Av. Vicuña Mackenna 4860. 7820436 Macul – Santiago, Chile. e-mail (✉): mboeric@uc.cl

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: BOERI, Marcelo D. «¿Quién custodia a los “custodios”? Platón, el poder del discurso y la relevancia de la educación en la formación del gobernante». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 6:7 (2017): pp. 231–255.