

## Ética y política en Platón: la función de la virtud (I)\*

El pensamiento occidental tiene en Platón sus orígenes, pues es él quien inicia el estudio serio de casi todos los grandes problemas filosóficos, entre los que cabe incluir la política. Así, la teoría política de Platón ha sido el fundamento de fructíferas especulaciones subsiguientes acerca de la naturaleza y de las características del Estado. Ello no significa que no existiese antes en Grecia un pensamiento político, sino que debemos esperar hasta Platón para hallar un sistema político coherente, una teoría jurídico-política acabada o, lo que es lo mismo, una teoría filosófica del Estado:

Platón descubrió los principios básicos de la vida política, por lo que puede decirse que fue él quien puso los fundamentos de una teoría filosófica del Estado, y esto es así porque sus principios estaban basados en la naturaleza misma del Estado en cuanto tal y por consiguiente destinados a ser universales. No es menos cierto que Platón se ocupó de reformas que consideraba necesarias dada la situación de los Estados griegos de su tiempo, y que su teoría la elaboró sobre el trasfondo de la *πόλις* griega (o ciudad-estado); pero como trató de ser universal y de atenerse a la naturaleza misma de la vida política, hemos de reconocer que estructuró una teoría filosófica del Estado y no una simple teoría reformadora.

Tanto en su crítica de las ciudades imperfectas, como en la construcción de su ciudad *ideal* o de su ciudad *segunda*, Platón ha expresado algunos principios de interés perdurable porque son siempre verdaderos. Al haber expuesto estos principios que han conservado todo su valor, Platón merece ser considerado no sólo uno de los maestros, sino también el verdadero fundador de la ciencia política.

A lo largo de este estudio constataremos la importancia fundamental que tiene la política en el contexto global de su filosofía, comprobando cómo las

---

\* Dada la extensión del estudio y a efectos de su publicación, se ha dividido en dos partes. La primera de ellas comprende fundamentalmente el análisis de la *República*; mientras que la segunda se centra en *El político* y *Las leyes* y será publicada, con el mismo título, en el próximo número de ESPIRITU.

doctrinas políticas de Platón son mera extensión y elaboración de sus ideas morales. De ahí su afirmación de que el hombre únicamente puede vivir una vida plenamente humana en la comunidad política y a través de ella.

Así pues, el fundamento del Estado platónico es un principio de orden ético, ya que la política de Platón se funda sobre la concepción de un cierto orden de los valores humanos que expresa una moral. En definitiva, la aspiración suprema del orden político platónico es la creación de un orden moral para la realización de la virtud. Y su concepción de la virtud abarca la prudencia, la fortaleza, la templanza y la justicia. No obstante, comprobaremos cómo nuestro autor dedica una especial atención a la virtud de la justicia, pues considera que comprende todas las demás virtudes.

De esta manera, examinaremos la íntima y profunda vinculación que en nuestro filósofo existe entre la ética y la política, reflejaremos la presencia de la virtud en sus obras políticas y expondremos detenidamente su concepción acerca de la justicia. Para ello seguiremos la trayectoria de su pensamiento en cuestiones tales como su noción acerca de la educación o los sistemas de gobierno, el papel del gobernante o la función de las leyes, tal y como se presentan contenidas en sus escritos políticos más importantes: la *República*, *El político* y *Las leyes*. Al mismo tiempo intentaremos responder a la polémica cuestión de si existe un verdadero proceso evolutivo del pensamiento político platónico o si, por el contrario, las concesiones de los desarrollos posteriores de su filosofía política responden a una primera y única motivación inspiradora de toda su teoría que, en esencia, permanecería así invariable.

El camino que Platón ha recorrido desde los primeros diálogos hasta su última especulación de *Las leyes* ha sido muy largo. En su curso se han ido sumando desilusiones que como hombre ha encontrado en las tentativas de realizar su ideal político, así como problemas que han ido germinando unos de otros en una investigación que no ha querido reconocer etapas o paradas definitivas. Sin embargo, Platón se mantuvo siempre fiel a la aspiración de una vida propiamente humana, esto es, virtuosa y a la vez feliz.

Muchos aspectos de la *República* de Platón podrán ser irrealizables en la práctica, o indeseables si tuviesen realización posible, pero su pensamiento capital es la concepción del Estado como posibilitador y promotor de la vida digna del hombre, como cooperador a que éste alcance su fin temporal, su bienestar. Platón nos ofrece, pues, una sociedad a la vez jerarquizada y unificada; y, en el fondo, esta doble exigencia explica toda la construcción platónica: Sus esfuerzos tienden, en esencia, a realizar un Estado que forme una unidad política y moral. Por consiguiente, la creencia en una pauta moral objetiva e inmutable destinada a regir tanto la vida pública como la privada se remonta a Platón (y con él a su maestro Sócrates).

La intención de Platón no es la de hacer del Estado un fin en sí mismo, ni subordinar el hombre a la ciudad, sino, por el contrario, hacer que la ciudad sirva de instrumento a la perfección moral del individuo. Y precisamente la idea esencial y perdurable del platonismo que ha prevalecido a través de todos los tiempos es, como veremos, la de que el gobierno debe fundarse en la ética y en la razón.

### 1. *Platón: Filósofo y político*

Nuestro filósofo<sup>2</sup> es la imagen justa del perfecto ateniense: maleable en sus deseos, conversador, amante de la vida pública, ansioso de paradigmas válidos, universales, tanto en la política como en la ciencia. No obstante, había nacido en la capital del Ática cuando el florecimiento de ésta tocaba ya a su fin y el nombre de Pericles, que encarnaba en su persona la gloria y grandeza de Atenas y de la misma Grecia, pasaba también a los anales de la Historia. Así pues, Platón conoció los tránsitos más duros de la vida política ateniense, por lo que su larga vida discurre paralela al período de disgregación de la "polis"<sup>3</sup>.

Posiblemente, al igual que le ocurrió a otros muchos jóvenes atenienses, Platón no se descubrió a sí mismo hasta que conoció a Sócrates. Pero cuando esto acontece Platón había cumplido los veinte años y los desvíos políticos de los atenienses le obligarían a reflexionar profundamente sobre la conducta humana. Por tanto, no se puede entender plenamente la figura de Platón si se la separa de su maestro Sócrates y del contexto o marco histórico de la Atenas en que le tocó vivir.

Así pues, el hecho más importante del desarrollo intelectual de Platón fue el de que en su juventud fue discípulo de Sócrates, de quien sacó el pensamiento que fue siempre fundamental en su filosofía política: la idea de que la virtud es conocimiento. Esto significaba la creencia en que existe objetivamente una vida buena (tanto para los individuos como para los estados) que puede ser objeto de estudio y definida mediante procesos intelectuales metódicos y que, por consiguiente, es posible practicar.

Durante su juventud, la búsqueda de la vocación había equivalido a optar por la actividad política: La política, que ocupa un lugar considerable en la vida de los antiguos griegos y por tanto también en su pensamiento y literatura, ha revestido siempre una importancia extrema a los ojos de Platón. Tenía de la política una bella concepción, pues la consideraba la más noble de las artes. Platón quería conducir el Estado a través de una sublime ascensión hasta un grado de organización lo más cercano posible a la perfección. La política se convertía así en la forma de actividad más elevada, aquella que requería la aplicación de las mayores cualidades o virtudes, un esfuerzo constante de la inteligencia y de la voluntad al servicio del bien. Dedicarse a la política era, para él, indagar y después enunciar los principios fundamentales que deben asegurar la felicidad de los hombres, pero era también tender continuamente a poner estos principios en práctica.

Platón era un hombre de la polis, un hombre político: La participación activa en la vida pública representaba para él el cometido más natural y noble del hombre. El tema de la justicia, de la mejor ordenación de la vida en comunidad, era, en verdad, el eje en torno al cual giraba su especulación, y puede decirse

2. Platón (428 - 347 a.C.) nació en el seno de uno de los linajes más distinguidos de Atenas, en el cual era tradicional la dedicación a la política. Así, de familia de antigua nobleza, descendía de Solón por parte de madre y del rey Codro por parte paterna.

3. Platón entra en la adolescencia en el momento del desastre de Sicilia, y a duras penas consigue escapar cuando la derrota de Agos Potamos (405 a.C.). Seguirá el régimen de los Treinta Tiranos, al que sucederá la restauración democrática responsable de la muerte de Sócrates.

que Platón fue ante todo un filósofo del derecho y de la política. Confirma esta conclusión lo que acerca de su itinerario o proceso de vocación filosófico-política refiere la séptima de las Cartas que bajo su nombre han llegado a nosotros, y cuya autenticidad parece firmemente establecida<sup>4</sup>.

Según la mencionada *Carta*, en su juventud Platón, como cualquier otro ateniense, pensaba dedicarse a la vida política. El régimen de los Treinta Tiranos, entre los cuales contaba con parientes y amigos (su tío Carmides y su primo Crítias), le invitó a participar en el gobierno. Pero las esperanzas que Platón había concebido respecto a la obra de estos se transformaron en desilusión pues, con sus violencias, los tiranos hicieron echar de menos el antiguo orden de cosas<sup>5</sup>.

Después de la caída de los Treinta, la restauración de la democracia incitó a Platón a la vida política; pero entonces aconteció el hecho decisivo que le separó para siempre de la política de su tiempo: el proceso y la condena de Sócrates. Así pues, cuando la democracia recién restaurada ejecutó a Sócrates, Platón sufrió una sacudida tan profunda que decidió alejarse definitivamente de la política práctica y dedicarse a reflexionar sobre sus fundamentos desde un punto de vista filosófico científico, con la intención de descubrir las causas del fracaso de todos los sistemas políticos.

Es necesario leer su autobiografía, contenida en esta *Carta VII*, para comprender cómo, desorientado por estas dos experiencias de sentidos contrarios (el gobierno de los Treinta Tiranos y la reacción democrática), se ve conducido a abandonar la política militante en provecho de la reflexión teórica. Las palabras de Platón a este respecto recogidas en la *Carta VII* son determinantes y coinciden con el pensamiento expresado en la *República* y *Las leyes*, pues en ellas se expresa la pretensión de una regeneración política por un camino muy del gusto de Platón: el de la búsqueda de la justicia a través de las relaciones públicas y privadas.

A partir de la injusta condena de Sócrates, Platón no cesó de meditar sobre el modo cómo sería posible mejorar la condición de la vida política y la entera constitución del Estado, pero retardó su intervención activa para un momento oportuno. Se dio cuenta de que el mal gobierno era un fenómeno general de la época, y comprendió que sólo a la luz de la verdadera filosofía podía alcanzarse el orden y la justicia en las relaciones de individuos y grupos. Los males no terminarían mientras los filósofos no llegasen al poder o los estadistas no abrazasen la filosofía. El programa intelectual de Platón consiste, pues, en unir, según el deseo de Sócrates, la política y la filosofía, o en otros términos, en instaurar una política fundada en el saber.

---

4. La *Carta VII*, al reconocerse su autenticidad, se ha convertido en el documento fundamental para la reconstrucción no sólo de la biografía, sino de la personalidad misma de Platón. Nos ofrece una reviviscencia del hombre y de su ciudad en el desengaño de su fuerte pasión política.

5. Cf. PLATÓN, *Carta VII*, en *Obras Completas*, Madrid, Ed. Aguilar, 1977.

6. La vida y la muerte de Sócrates impusieron a su discípulo Platón la tarea de completar la obra del maestro, mostrando a la polis ateniense el camino que debería seguir para llegar a ser un Estado justo.

De este modo, de las experiencias políticas de su juventud, experiencias de espectador y no de actor, dedujo Platón el pensamiento que había de inspirar toda su obra: sólo la filosofía puede realizar una comunidad fundada en la justicia<sup>6</sup>.

Para Platón, pues, la filosofía es un refugio y la meditación filosófica está llamada a substituir a la actividad política cuando ésta resulta imposible<sup>7</sup>. Por consiguiente, es natural que en él estuviesen estrechamente mezcladas la filosofía y la reflexión política. Toda la obra de Platón está atravesada o crispada en el fondo por preocupaciones políticas más o menos explícitas.

Sin embargo, Platón no abandona nunca la esperanza de volver a la vida pública y convertir su filosofía en un gesto político. De aquí sus tres fallidas tentativas sicilianas de poner en aplicación sus ideas políticas en Siracusa<sup>8</sup>. De aquí, también, su teoría de los filósofos reyes que, en cuanto filósofos y precisamente por ello, son políticos y ordenadores de la vida pública.

Ya para acabar este apartado dedicado a los dos aspectos de la naturaleza versátil de Platón: el filósofo o maestro y el político, debemos concluir que, en gran medida, la política de Platón es la aplicación de su filosofía. Es decir, su filosofía explica, o al menos ayuda a comprender sus teorías en materia de organización política y social. No debemos olvidar que incluso cuando Platón consagra la mayor parte de su actividad a la filosofía, o se convierte en jefe de escuela, no deja de interesarse por la política, ya sea siguiendo de cerca los acontecimientos de Sicilia o formando a sus discípulos en el gobierno del Estado. Así pues, en todo momento la política reaparece al lado de la filosofía, incluso cuando parece poner los problemas filosóficos en el primer lugar de sus preocupaciones. La filosofía, lejos de distanciarlo de la política, más bien le conduce a ella. Esto no es extraño si tenemos en cuenta su ya mencionada concepción sobre la inspiración y finalidad política de la filosofía (como indispensable preliminar de la política). En este sentido, tal vez no sea exagerada la afirmación de Diès que parece resumir todo su pensamiento: "Platón no llegó de hecho a la filosofía más que por la política y para la política"<sup>9</sup>.

## 2. *Ética y política en Platón*

Para los griegos la moral era, primeramente y sobre todo, la moral social: La política, como la moral, estaba limitada por el horizonte de la ciudad, y no iba más allá. La vida griega era esencialmente una vida comunal, vivida en el seno de la ciudad-estado e inconcebible aparte de ella, hasta tal punto que a ningún griego genuino se le habría ocurrido nunca que alguien pudiese ser un hombre perfectamente bueno y cabal manteniéndose ajeno por completo al Estado, puesto que sólo en la sociedad y gracias a ella era posible que el hombre

7. El propio Platón afirma en *República* VI, 496 b: "La filosofía es el refugio de las almas bien dotadas que no han aceptado, querido o podido hacer política".

8. Cf. CROMBIE, I.M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, Barcelona, Alianza Editorial, 1979, pp. 170-174; Cf. LUCCIONI, J., *La pensée politique de Platón*, París, Presses Universitaires de France, 1958, pp. 2 ss.

9. DIÈS, A., en su "introducción" a: PLATÓN, *Oeuvres Complètes, La République*, París, Les Belles Lettres, 1948.

viviese como era debido; y la sociedad significaba para el griego la ciudad-estado.

Sócrates había mostrado lo que debía ser la verdadera política: una actividad racional que pusiera en juego las más altas facultades del espíritu humano, guiada por el sentimiento del deber y el cuidado del bien. Para Sócrates, la moral y la política no eran dos ciencias diferentes, sino que, propiamente hablando, ambas no eran sino dos capítulos de una misma ciencia que es la ciencia del hombre; dos capítulos apenas distintos el uno del otro y que presentaban entre ellos las más estrechas relaciones.

La experiencia, junto con la influencia socrática, habían llevado a Platón a no separar la moral y la política. De aquí que manifieste en política las preocupaciones que de ordinario incumben a un moralista. Así pues, la teoría política de Platón se desarrolla en íntima conexión con su ética: Platón no aceptaba la idea de que haya una moral para el individuo y otra para el Estado. Consideraba que éste se compone de individuos y existe para que los hombres individuales puedan llevar una vida buena. Existe un código moral absoluto que rige a todos los hombres y a todos los Estados<sup>10</sup>. Por consiguiente, el Estado no es el árbitro de lo justo e injusto, ni la fuente de su propio código moral, ni la justificación absoluta de sus propias acciones, sino que debe atender a la Ley Moral.

Las doctrinas políticas de Platón son mera extensión y elaboración de sus ideas morales. Junto con la mayor parte de los griegos, sostiene que el hombre únicamente puede vivir una vida plenamente humana en la comunidad política y a través de ella. Por consiguiente, para un filósofo como Platón, interesado en todo lo relativo a la felicidad del hombre y a la vida verdaderamente buena para éste, era una necesidad imperiosa determinar la genuina naturaleza y la función del Estado. Pues, si todos los ciudadanos fuesen hombres moralmente malos, sería imposible asegurar la bondad del Estado; e inversamente, si el Estado fuese malo, los ciudadanos se hallarían incapaces de vivir conforme se debe.

Platón, si bien considera la política como un arte y también como una ciencia, incluso como la más importante de todas ellas<sup>11</sup>, no cree que sea autónoma o independiente. A fin de cuentas, asigna a la política el mismo objeto que a la moral: hacer volver al hombre al que es su fin verdadero; indicarle, y en caso de necesidad imponerle, los medios de alcanzarlo, ayudándole a superar los obstáculos que puedan alzarse en su camino y le aparten del deber que le había sido prescrito. En definitiva, la política se confunde con la ética.

Propone a la política y a la moral los mismos problemas particulares nacidos de las diferentes circunstancias de la vida humana. Juzga que una y otra se fundan sobre los mismos principios y que, teniendo los mismos intereses (pues ambas tratan de conducir al hombre hacia el bien), deben disponer también de los mismos medios de acción.

En todo caso, si hay una identificación, no se puede decir que Platón subordine la moral a la política, haciendo que sólo sea considerado como moral un

10. En este sentido, la tentativa de Platón está encaminada a salvar la moral y la política del relativismo de los sofistas.

11. Cf. PLATÓN, *Eutidemo*, 291 b-c; *El político*, 259 a-d, 276 b-c.

acto conforme al interés del Estado. Ello no es así porque Platón no pone el Estado como un hecho anterior y superior al hombre. Su pensamiento es contrario a las teorías que sólo se ocupan de la moral en la medida en que ésta sirve a los intereses políticos. La política de Platón se funda sobre la concepción de un cierto orden de los valores humanos que expresa una moral. La política debe ejercerse en beneficio no de quien la practica, sino de aquel sobre quien se ejerce y, además, ella debe tener por fin último no la prosperidad material sino la felicidad conforme a la ley moral, proponiendo e imponiendo la práctica de la virtud. Por consiguiente, una finalidad ética informa tanto la vida social como la individual.

La política se convierte en la auxiliar de la moral, a la que le está de algún modo subordinada. La política vendría a ser el máximo instrumento de la realización en el mundo de un orden moral<sup>12</sup>. En resumen, no contento con abordar la política con las preocupaciones de un moralista, Platón pone, de alguna manera, la política al servicio de la moral. Es en este sentido en el que aspira a ver su Estado constituido de modo que, en la medida de lo posible, lleve al ser humano a cumplir su destino<sup>13</sup>.

Así pues, el fundamento del Estado platónico es un principio de orden ético. La esencia de su filosofía política descansa en la idea de valor y sobre una concepción moral del Estado y de la política. La aspiración suprema del orden político platónico es la creación de un orden moral para la realización de la virtud de la justicia, que comprende todas las otras virtudes<sup>14</sup>. La referencia a la justicia permite excluir los puntos de vista de la utilidad, el interés o la conveniencia. La política se mide en relación con la idea misma de Justicia, que no es sino la Verdad o el Bien aplicados al comportamiento social. Por lo tanto, Platón funda la política como ciencia deduciéndola de la justicia, como estudio normativo de los principios teóricos del gobierno de los hombres, y no como una simple descripción objetiva de los fenómenos políticos. Este tipo de enfoque y esta tentativa habrían de conocer una posteridad sin término.

La doctrina platónica sobre la política no abandona jamás el punto de vista ético: El problema de la justicia y sus implicaciones morales, filosóficas y metafísicas es permanente en el pensamiento de Sócrates y de Platón; pero lo que determina el fundamento ético de la política es el hecho de que la política misma está siempre presente en la filosofía platónica. Pero la política está presente en todo en tanto que elemento integrado con la moral o ética y la gnoseología en la metafísica de Platón. En esta integración perfecta consiste la originalidad misma de Platón en relación a Sócrates. De este modo, fundada sobre la ética y sobre la idea de valor, la política de Platón encuentra su verdadera plenitud en la verdad, en la filosofía<sup>15</sup>.

12. Cf. TOVAR, A., *Los hechos políticos en Platón y Aristóteles*, Buenos Aires, Ed. Perrot, 1954, p. 44.

13. Cf. LUCCIONI, J., *La pensée politique de Platon*, op. cit., pp. 107-118 passim.

14. El verdadero hombre de Estado, según Platón, es aquel que guía a los ciudadanos a la justicia.

15. Cf. USCATESCU, J., "Fundamentos éticos del estado platónico", en *Revista de Estudios Políticos*, 1974, n° 193, pp. 147-154.

### 3. Política y virtud en los diálogos platónicos

La obra de Platón posee una gran riqueza y amplitud, y se identifica con su vida misma, de la que refleja los episodios principales. Así, en los diálogos de la primera época no aparece una teoría política realmente completa, si bien la tónica está acuñada desde el principio: La política es una ciencia (τέχνη) y su finalidad es hacer de los ciudadanos unos hombres mejores. Es, por tanto, una forma de conocimiento, un conocimiento del bien y del mal. Desde estos supuestos se ataca a los políticos a causa de su ignorancia. Esta actitud aparece con toda claridad en el *Gorgias*. En esta obra afirma que el auténtico objetivo de la política consiste en hacer mejores a los hombres, y que esto no ha sido logrado jamás por ningún estadista, ni siquiera por Pericles o Cimón, Milciades o Temístocles<sup>16</sup>.

Por otra parte, su tratamiento del tema de la justicia constituye un claro precedente de la *República*: El hombre moderado es justo, y el justo, feliz; por tanto, hay que huir del desenfreno y practicar la justicia. Un hombre justo puede sufrir infinitos daños y ultrajes, pero es mayor el perjuicio para quien se los causa<sup>17</sup>. Quizá el justo no pueda defenderse ante la injusticia, pero el injusto no puede librarse de ella más que por el castigo de sus culpas.

La verdadera política, según pone Platón en boca de Sócrates en el *Gorgias*, es la que él ejercita; pero como no trata de agradar, sino de procurar el mayor bien a los ciudadanos, le sería muy difícil defenderse si su vida corriera peligro (como de hecho ocurrió en su injusta condena). Pero la muerte se puede soportar fácilmente cuando no se ha dicho ni hecho nada injusto contra los dioses ni contra los hombres. La conclusión final es que el mejor género de vida consiste en vivir y morir practicando la justicia y todas las demás virtudes, es decir, practicando la filosofía.

En el *Protágoras* el personaje que da nombre al diálogo reconoce ser un sofista y no avergonzarse por ello<sup>18</sup>, y define su enseñanza como la enseñanza de la ciencia política que pretende hacer a los hombres buenos ciudadanos<sup>19</sup>, si bien desvincula la política de toda educación auténticamente científica al calificar la aritmética, la astronomía, la geometría y la música como realmente innecesarias<sup>20</sup>.

Protágoras nos da una magnífica demostración de su elocuencia por medio de un largo discurso que comienza con un mito, el de Prometeo y los orígenes

16. PLATÓN, *Gorgias*, 515c - 517c.

17. "... hacer algún daño a mi persona o a mis bienes es peor y más vergonzoso para el que lo comete que para mí que lo sufro" (PLATÓN, *Gorgias*, 508e). Éste es uno de los temas más importantes que ya apareció en boca de Sócrates en 469 b-c: "El mayor mal es cometer injusticia", y antes es preferible sufrirla a cometerla. Esta afirmación resultaba inadmisibles a todo griego, pues se concebía que se debía hacer bien al amigo y mal al enemigo.

Esta misma idea ya había sido anunciada en el *Critón* donde, ante la opción a huir tras su condena, Sócrates concluye que es preferible sufrir la injusticia de los hombres que realizar injusticia a las leyes pues "no hay que considerar lo más importante el vivir, sino el vivir bien", es decir, honrada y justamente (48 b).

18. PLATÓN, *Protágoras*, 317 b.

19. PLATÓN, *Protágoras*, 319 a.

20. PLATÓN, *Protágoras*, 318 e.

de la civilización, y prosigue con una explicación racional de su tesis: todos los hombres están dotados y deben participar de la política, y estas capacidades para la convivencia civilizada pueden mejorarse con la enseñanza en que son maestros los sofistas. Seguidamente el diálogo es llevado a la cuestión sobre si la virtud es o no conocimiento y si puede ser enseñada.

El *Menón* enlaza con el diálogo anterior pues trata de explicitar qué es la virtud y si es o no enseñable. Es en este contexto en el que Platón trata de establecer de qué manera se ha dado la virtud en los hombres políticos<sup>21</sup>. Y así, junto al conocimiento, hace lugar a la "opinión verdadera", que se recibe como una gracia o don divino y que, desde el punto de vista práctico, es tan útil como el conocimiento. Pero no se la enseña ni se aprende; tampoco se posee por naturaleza: es un don, algo exclusivo e intrasferible.

Así, para alcanzar la virtud hay dos vías: el conocimiento y la opinión verdadera. La diferencia entre ambas está en que el conocimiento es fijo, permanente, estable, mientras que la opinión es mudable, incierta, insegura. El que se basa en la opinión, si ésta es verdadera, podrá llegar a la virtud, pero no enseñarla o transmitirla, pues el sabio por opinión no puede *dar razón* de su virtud. Sólo un conocimiento de la causa permite *dar razón*, y este conocimiento de la causa es la reminiscencia (por la que se vincula la opinión con una causa inteligible o idea). Por tanto, la virtud no se daría por naturaleza, ni sería enseñable, sino que se trataría de un don divino.

Sin embargo, ésta no es la conclusión del diálogo: el pasaje 100a muestra la intención de Platón, la de un Platón que exhibe su rostro y se atreve a anteponerse a su maestro Sócrates. Así serían, en efecto, las cosas "a menos que, entre los hombres políticos, haya uno capaz de hacer políticos también a los demás"<sup>22</sup>. Y éste sería una especie de Tiresias, "el único capaz de percibir entre las sombras errantes". Éste ha de estabilizar las opiniones verdaderas y convertirlas en conocimiento. Sólo entonces la virtud podrá enseñarse, porque habrá llegado a ser conocimiento. Y ello, nada menos, es lo que pretende el Platón que funda la Academia, y por ello Wilamowitz ha señalado el *Menón* como el "manifiesto" o "programa" de la Academia<sup>23</sup>.

En el *Eutidemo* Sócrates busca definir brevemente el conocimiento ético supremo por medio de un argumento peculiar. Este conocimiento recibe el nombre de *la ciencia regia*, así como el de *dialéctica*. Se trata de aquella ciencia que se sirve de todas las demás, y no se establece diferencia alguna entre ética y política.

Así pues, a partir de estos diálogos de la época de transición podemos extraer la conclusión de que la política está orientada a hacer mejores a los hombres y, para ello, se requiere el conocimiento del bien y del mal. Los políticos carecen de este conocimiento, ya que cuando actúan justamente es, a lo sumo, porque hacen, por así decirlo, una conjetura feliz. Para convertirse en

21. PLATÓN, *Menón*, 95 a - 100 c.

22. Éste sería para Platón, precisamente, el caso de Sócrates. Cf. JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, F.C.E., 1967, p. 562.

23. Cf. introducción de F.J. OLIVIERI a su trad. del *Menón*, en PLATÓN, *Diálogos*, vol. II, Madrid, Gredos, 1983, p. 275.

gobernante en el sentido más auténtico es necesario adquirir el *conocimiento regio*, que rige a todos los otros. Además, es necesario tener también conocimiento de sí mismo, pues sólo así resulta posible alcanzar el auténtico conocimiento de lo justo e injusto, ordenar la propia conducta y ofrecer buenos consejos al Estado.

A pesar de las referencias a la política de las obras anteriormente mencionadas (donde se estudian cuestiones más o menos conexas con la filosofía política), las principales fuentes de opiniones políticas de Platón y que encierran los elementos más personales de su teoría política son la *República (Politeia)*<sup>24</sup>, *El político (Politikós)*, *Las leyes (Nomoi)* y la *Carta VII*. Así, y teniendo en cuenta que el pensamiento jurídico-político de Platón se articula en torno a tres temas fundamentales: la concepción de la justicia, la función y valor de las leyes, y las diferentes formas de gobierno, examinaremos más detenidamente el planteamiento de estas cuestiones en dichas obras, descubriendo de este modo el papel o función que la virtud ejerce en cada una de ellas.

#### 4. La República: ¿un estado ideal?

La *República*<sup>25</sup>, compuesta –o continuada– hacia el 380-375 a.C., es el coronamiento o la clave de su construcción filosófica y una audaz tentativa para instaurar desde arriba hacia abajo un Estado ideal, en el sentido de que en ella Platón contempla la idea de la comunidad política en toda su pureza. Esta obra testimonia con admirable precisión los resultados de la experiencia y de la reflexión platónica, pues en ella el autor aprovecha toda su experiencia antigua y reciente (tanto la de Atenas como la adquirida en Siracusa) para proclamar dónde se encuentra la clave del buen gobierno y, por consiguiente, de la renovación social helénica.

Así pues, en su origen la *República* es un estudio crítico de la ciudad-estado tal como realmente existía, con todos los defectos concretos que Platón veía en ella, aunque por razones especiales prefirió exponer su teoría en forma de polis ideal. Este ideal debía revelar aquellos principios eternos de naturaleza que las polis existentes trataban de desafiar. Por lo tanto, la *República* no aspira a describir estados, sino a encontrar lo que es esencial o típico de ellos: los principios sociológicos generales en que se basa toda sociedad de seres humanos en la medida en que aspira a una vida buena o virtuosa. Producir un Estado como el que presenta Platón en la *República* constituye la meta política que, de esta manera, queda descrita de forma más completa que en los primeros diálogos.

Este Estado diseñado por Platón no tiene necesidad de ser históricamente real, pues su pretensión era la de dibujar un Estado ideal y no limitarse a des-

24. Es digno de mención el hecho de que la *República* y *Las leyes* son con mucho los diálogos más extensos de Platón, lo cual nos da la medida de la importancia que la filosofía jurídica y política tiene en el conjunto de su pensamiento pues, no en vano, Platón es considerado uno de los maestros de la filosofía política occidental.

25. El título original platónico (*Politeia*), tradicionalmente traducido a su forma latina "República", significa propiamente "régimen" o "constitución" o, más literalmente, "la disposición de las partes que componen la polis".

cribir un Estado real. Platón afirma explícitamente que no importa su realidad, sino sólo que el hombre proceda y viva en conformidad con él<sup>26</sup>. Es evidente que ninguna Constitución ni gobierno alguno existentes en la realidad encarnan el principio ideal de la Justicia; pero lo que le interesaba a Platón no era ver lo que son los Estados empíricos, sino lo que el Estado debería ser, y así, en la *República* se propone descubrir el Estado ideal, a cuyo modelo todo Estado real debería conformarse en la medida de lo posible<sup>27</sup>. Sin embargo, no debe interpretarse la *República* platónica como la simple construcción ideal de una sociedad perfecta de hombres perfectos.

El Estado platónico tiene que ser un "Estado como tal", un tipo o modelo de todos los Estados. Ninguna exposición meramente descriptiva de los Estados existentes podría servir para este fin y ningún argumento meramente utilitario podría valer para justificar el derecho del filósofo a gobernar, ya que dicho derecho sólo se justifica al demostrarse que va implícito en la naturaleza del Estado. Así pues, la naturaleza general del Estado como especie o tipo es el tema de la obra, y el problema de si los Estados reales se ajustan o no a ese modelo es secundario.

Sin embargo, el estado-ciudad que la doctrina platónica preconiza no es tan sólo un mero ideal apetecible, sino también, y dentro de las condiciones en que se desenvuelve el individuo, un ideal plenamente realizable, ya que, siendo la justicia el ideal supremo, considera que la constitución perfecta será posible cuando se halle la imagen ideal del hombre justo, y esta imagen ideal es la del filósofo. Por consiguiente, el Estado ideal no es más que el reflejo en este mundo de la ideal filosofía<sup>28</sup>.

Por tanto, el Estado platónico se encuentra muy alejado de las condiciones reales, pero, según hemos visto, tal como Platón concebía el problema, la cuestión de si podía crearse en la realidad su Estado ideal era prácticamente irrelevante, pues lo que trataba de hacer era mostrar lo que en principio tiene que ser un Estado, o lo que es lo mismo, la Ciudad ideal, la Forma arquetípica de la que todos los estados son meras aproximaciones.

Pero este Estado ideal no es una construcción caprichosa, sino el desarrollo de lo que corresponde a la naturaleza humana dentro del orden divino; de aquí su utopía y también su universalidad. Sabía que en los asuntos humanos el ideal es impracticable pero mantuvo que debemos aproximarnos lo más posible a él.

Quizás la respuesta más adecuada a esta cuestión sobre si el Estado presentado en la *República* es un Estado realizable o tan sólo un paradigma o modelo ideal, sean las palabras que, respondiendo a la objeción de que ninguna ciudad pueda organizarse, en la práctica, según los planes propuestos, cierran el libro IX de la *República*:

26. PLATÓN, *República*, 592 b.

27. Así, aunque en la obra de su vejez, *Las leyes*, hace algunas concesiones a lo realizable, su designio general siguió siendo el de establecer la norma o el ideal.

28. Cf. GUZZO, A., "Lo stato perfetto di Platone", en *Filosofía*, vol. 35, 1984; MARTIN, R., "The ideal state in Plato's Republic", en *History of political thought*, II (1981) 1.

"Tal vez se da en el cielo –afirma Sócrates– un paradigma como ese, para quien quiera contemplarlo y fundar un Estado en su interior. Aunque poco importa, por lo demás, que exista o haya de existir en algún lado, pues sólo esa, y ninguna otra, es la ciudad adecuada para la acción del sabio"<sup>29</sup>.

### 5. *La virtud de la Justicia*

La *República* es un libro que desafía todo intento de clasificación, ya que en sus páginas se tocan o desarrollan prácticamente todos los aspectos de la filosofía platónica y el ámbito de sus temas es tal que puede decirse que se ocupa de toda la vida humana. De ahí que la *República* no sea un tratado y que no se pueda afirmar su plena adscripción a la política, a la ética, a la economía o a la psicología, pues, aunque incluye todas estas e incluso otras ramas del saber humano (puesto que no faltan referencias artísticas, pedagógicas y filosóficas), no se puede reducir a ninguna de ellas.

Todos los temas especulativos y los resultados fundamentales de los diálogos precedentes se encuentran recapitulados en esta obra máxima de Platón, que los ordena y los conecta alrededor del motivo central de una comunidad perfecta en la que el individuo encuentra su más acabada formación. Por lo tanto, la riqueza y variedad de los problemas y temas que aparecen en la *República* no impiden que la teoría política contenida en ella esté muy unificada y tenga una estructura lógica bastante simple: Platón pretendía explicitar en qué consistía la vida del hombre en un estado bueno, así como los medios para conocerla y alcanzarla.

Una idea fundamental de la *República* la encontró Platón en la doctrina de su maestro de que la virtud es conocimiento, y en cuanto tal puede ser enseñada y aprendida. Pero la proposición de que la virtud es conocimiento implica la existencia de un bien objetivo que es posible conocer y que puede en realidad ser conocido mediante la investigación racional o lógica. De aquí se sigue que el hombre que conoce (el filósofo, sabio u hombre de ciencia) debe tener un poder decisivo en el gobierno y que sólo su conocimiento le da título a ese poder. Éste es el principio que constituye la directriz de toda la filosofía platónica, la creencia latente en todo lo demás que hay en la *República*<sup>30</sup>.

El tema de la justicia goza de una importancia fundamental en el contexto de la *República* platónica, lo cual no es de extrañar si tenemos en cuenta que dicho tema era primordial en el pensamiento griego<sup>31</sup>:

29. PLATÓN, *República* 592 b.

30. "A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano; tampoco antes de eso se producirá, en la medida de lo posible, ni verá la luz del sol, la organización política que ahora acabamos de describir verbalmente" (PLATÓN, *República* 473 d).

31. El tema de la justicia llenaba la mitología, el teatro, la retórica y la misma filosofía. La serie de testimonios que ensalzan la justicia como fundamento de la sociedad humana se extiende, en la literatura jonia, desde los tiempos primitivos de la epopeya, a través de Arquíloco y Anaximandro, hasta Heráclito. Perdura con autores como Parménides, Esquilo, Herodoto, Sócrates y llega a su culminación con Platón y Aristóteles. Esta alta estimación del derecho por los poetas y los filósofos

Para Sócrates existe, por encima de los hombres, todo un mundo de valores objetivos y, entre ellos, el de la justicia que tiene, por tanto, una realidad efectiva superior a toda determinación humana. La naturaleza humana es siempre la misma y, por consiguiente, los valores éticos son constantes. Mérito impercedero de Sócrates es el haberse percatado de la constancia de esos valores y haber tratado de fijarlos en definiciones universales que pudiesen tomarse como guías y normas de la conducta humana<sup>32</sup>.

Ese conjunto de valores es el que articula el orden impuesto al mundo por la divinidad; luego, los hombres, si quieren obrar conforme a los designios divinos, han de implantar y realizar entre ellos aquellas nociones axiológicas y, con ellas, la idea de justicia a través de las leyes. Las leyes humanas ya no son meros inventos o convencionalismos de los hombres para dominar a otros, sino fiel trasunto del valor objetivo de la justicia. Así, para Sócrates la justicia es un valor objetivo expresado por las leyes<sup>33</sup> y que, al igual que los otros valores, es cognoscible por el hombre. El Estado es una realidad natural, no humana, ni arbitraria, pues sus leyes encarnan el ideal objetivo de justicia<sup>34</sup>, del que en cada hombre en particular hay también como un eco, manifestado en el  $\sigma\alpha\mu\omicron\nu$  o voz de la conciencia: interiorización de la justicia<sup>35</sup>.

El problema de la justicia y sus implicaciones morales, filosóficas y metafísicas es permanente en el pensamiento de Sócrates y también en el de su discípulo Platón. Así, la *República* tiene como objetivo formal la definición de *justicia*, noción que constituye una preocupación central<sup>36</sup> en Platón, lo que explica que le dedique tan extenso diálogo.

Para Platón, la justicia no sólo es el objetivo y el fundamento de su comunidad ideal, sino que considera que ninguna comunidad humana puede subsistir sin la justicia, ya que ésta es condición fundamental del nacimiento de la vida del Estado, y garantiza la unidad y con ella la fuerza del mismo. La justicia,

---

no precede a la realidad, sino que es tan sólo el reflejo de la importancia fundamental que debieron tener aquellos estímulos en la vida pública de esos tiempos, es decir, desde el siglo VIII hasta el siglo IV a. J.C. (Cf. RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza Universidad, 1985).

32. El hecho de que Sócrates no escribiese acerca de su doctrina obliga a que su concepción sobre la justicia deba ser valorada a partir de los diálogos, llamados de *juventud*, de su discípulo Platón.

33. Debido a la armonía que existe entre la justicia objetiva y las leyes humanas, éstas deben ser respetadas y obedecidas ciegamente, ya que en ellas se incorpora la justicia. Para Sócrates, incluso las leyes injustas deben ser obedecidas. Esta afirmación no es una simple postura teórica, sino que quedó refrendada en la práctica con el desdichado episodio de su proceso y condena totalmente injusta, pero cuya sentencia acató teniendo la oportunidad de escapar. (Cf. PLATÓN, *Apología de Sócrates y Critón*).

34. En este sentido diferimos de la interpretación de A. TOVAR en su obra *Los hechos políticos en Platón y Aristóteles* (op. cit., p. 37), quien considera que para Sócrates las leyes eran el fundamento de la justicia y no al revés.

35. Una idea fundamental en Sócrates es que las injusticias pasadas perduran en el alma y forman la esencia de ésta, por lo que debemos protegernos contra el peligro de cometerla. "Es preferible sufrir la injusticia a cometerla". Esa protección sólo puede ofrecerla el conocimiento y la comprensión del bien, la *techné* política, pues nadie hace el mal voluntariamente (Cf. PLATÓN, *Gorgias*, 509 d - 510 a).

36. El tema de la justicia ya había aparecido en otros diálogos platónicos: el *Critón* y *Gorgias*.

pues, ejerce su función en la vida política, en la vida de convivencia, es decir, en la *polis*, y también en el hombre.

Al comienzo del libro I de la *República* justicia y felicidad aparecen unidas en la persona del anciano Céfalo. Sus palabras dan ocasión a Sócrates para plantear el problema de la esencia de la justicia. Así, el primero que habla de ella es Céfalo, y lo hace refiriéndose al temor de la pena que espera a quien en este mundo ha obrado injustamente (330 d) y a la inquietud con que vive quien llegado a la vejez encuentra en su propia vida muchas cosas injustas (330 e). En cambio, añade a continuación, quien pasa su vida justa y santamente vive lleno de esperanza (331 a). De esas consideraciones de Céfalo ha partido Sócrates al plantear expresamente el problema de la esencia de la justicia; se ha movido en el mismo terreno de la moral individual interpersonal, y ese modo de hablar provoca la reacción violenta de Trasímaco que lo considera como un idealismo irreal y piensa que, en realidad, la justicia no es más que el interés del más fuerte (338 c) y que basta contemplar la perfecta injusticia del tirano para ver que hace feliz a quien la practica y que, en cambio, los que sufren trato injusto, sin querer ellos cometer injusticias, son los más desgraciados (344 a).

La discusión anterior hace ver que lo que hemos observado respecto del individuo vale también respecto del estado, que puede tratar de esclavizar injustamente a otros estados (351 b-352 d). Pero Sócrates habla también de la justicia o injusticia de un grupo refiriéndose a las relaciones internas entre los miembros de ese grupo. En ese sentido, un cierto grado de justicia le parece condición indispensable para poder obrar en común, ya que le injusticia es fuente de odio y destruye la unidad interna de toda comunidad humana. Estas observaciones las extiende también al caso del individuo, que puede verse desgarrado por la discordia interior que destruye la armonía del propio ser y lo convierte en enemigo de sí mismo (352 a).

Esta discusión inicial, amistosa con Polemarco y violenta con Trasímaco, termina con la afirmación decidida de que "el justo es feliz y el injusto desgraciado"<sup>37</sup>. Pero esta conclusión le parece a Sócrates un poco precipitada por no haber visto aún con claridad suficiente en qué consiste la justicia (354 a - 354 c), por lo que dedica los libros siguientes al examen profundo de este problema.

Al comienzo del libro II Platón ha procurado plantear el problema con toda claridad y de un modo radical. Para ello ha comenzado por hacer exponer a Glaucón una triple división de los bienes que el hombre busca, la cual será fundamental para el desarrollo del problema en el resto de la obra. Así, existe una clase de bienes que sólo se buscan por lo que son en sí mismos. Una segunda clase la forman aquellos bienes que deseamos por sí mismos y por sus consecuencias. Finalmente se da otra tercera clase de bienes que se buscan simplemente por los buenos efectos que tienen y de ningún modo por sí mismos (357 b-d).

Según Glaucón, y también según Adimanto, la mayoría de los hombres piensan que la justicia pertenece a la tercera clase de bienes (358 a), y en ese

---

37. PLATÓN, *República* 354 a4.

caso resulta evidente que es más importante parecer justo que serlo, y que no hay razón para ser justo cuando no hay que temer malos efectos de la propia injusticia. Pero Sócrates no piensa así: para él la justicia tiene valor por sí misma, pero no la coloca en la primera clase de bienes sino en la segunda, y al hacerlo declara expresamente que los bienes de esa clase son los más excelentes.

Sócrates ha declarado decididamente que la justicia se encuentra entre los bienes que son deseables por una doble razón: por lo que son en sí mismos y por los buenos efectos que producen. Sus interlocutores no lo discuten. Más aún, lo admiten expresamente; pero le exigen que prescinda de los buenos efectos que pueda traer además consigo, y que defienda el valor de la justicia en sí misma (367 c-d). Ante el peligro real de sólo buscar la justicia por los buenos efectos que pueda tener, Sócrates acepta las condiciones que le proponen y se decide a examinar lo que es la justicia en sí misma y lo que produce necesariamente en quien la tiene, prescindiendo de todos los buenos efectos que pueda traer consigo. También respecto de la injusticia prescinde de momento de los castigos que pueda llevar consigo y trata de ver lo que es en sí misma y lo que produce esencialmente en el hombre injusto.

Platón, por boca de Sócrates, se propone determinar la naturaleza de la justicia y, ante esta difícil tarea, establece un paralelismo entre el hombre individual y el Estado y sugiere que podría comprenderse mejor lo que es la justicia examinándola tal como existe en el Estado. Esta estrecha conexión entre el Estado y el alma del hombre se insinúa desde el primer momento por el curioso modo que tiene Platón de abordar el tema del Estado. A juzgar por el título de la obra (*La República*), parece que por fin se proclamará el estado como la verdadera y fundamental finalidad de la larga investigación sobre la justicia. Pero este tema es planteado por Platón pura y simplemente como un medio para un fin, y el fin es poner de relieve la esencia y la función de la justicia en el alma del hombre: Platón considera que la justicia existe tanto en el alma humana como en el conjunto del Estado, pues ambos tienen la misma esencia y estructura. Esto le lleva a afirmar que en el Estado la esencia de la justicia aparecerá con signos más claros y notorios que en el alma del hombre individual<sup>38</sup>, lo que marcará el orden metodológico de su investigación sobre la justicia.

Así, en el seno de la ciudad o Estado, Platón distingue tres clases, estamentos o "razas": la clase de los gobernantes o magistrados que constituye la *raza de oro*, la *raza de plata* integrada por los guerreros o guardianes, y la *raza de bronce y hierro* constituida por los artesanos, labradores y comerciantes<sup>39</sup>. Cada una de estas clases tiene una virtud específica: La *prudencia* pertenece a la primera de estas clases, porque basta que los gobernantes sean sabios para que todo el Estado sea sabio. La *fortaleza* pertenece a la clase de los guerreros. La *templanza*, como acuerdo entre gobernantes y gobernados sobre quién debe regir el Estado, es una virtud común a todas las clases.

Una vez que a cada una de las cuatro virtudes cardinales de la antigua política, con excepción de la *justicia*, se le ha asignado el lugar que le corresponde dentro del Estado, localizándola en una clase especial de población, a la justicia

38. Cf. PLATÓN, *República* 368 d - 369 a.

39. PLATÓN, *República* 415 a-c.

no le queda ya ningún lugar especial ni ninguna clase de la que sea su patrimonio, y ante nuestros ojos se alza intuitivamente la solución del problema: la *justicia* consiste en la perfección con que cada clase dentro del Estado abraza su virtud específica y cumple la misión especial que le corresponde<sup>40</sup>. Así se hace presente en la ciudad la *dikaosyne* o justicia, que tiene por objeto impulsar el desarrollo armónico de la *polis*, de modo que cada estamento se atenga exclusivamente a su misión propia, sin predominio de alguno de ellos, pues esto acabaría con el equilibrio social. Por consiguiente, la justicia del Estado consiste en que cada ciudadano se ocupe de la tarea que le corresponde, sin interferir en la de los demás; y el Estado perfecto es precisamente el Estado justo.

Hemos visto la imagen refleja de la justicia ampliada dentro de la estructura de la comunidad, pero ahora se debe buscar su esencia y su raíz en el interior mismo del hombre<sup>41</sup> por lo que, una vez terminada la exposición de lo que se refiere al Estado, nos dirá expresamente que antes de dar por definitivos los resultados obtenidos hay que examinar lo que se refiere al individuo. Y, un poco más adelante, tratando ya de la justicia en el individuo, añadirá que lo anterior ha sido una imagen que nos ha ayudado a descubrir el modelo<sup>42</sup>. Pero Platón no ha tratado de aplicar sin más al individuo lo que ha dicho sobre la sociedad. Esto último sólo ha sido para él una ayuda que orienta la investigación ulterior. En primer lugar, ha tratado de ver cómo es el alma y si se da en ella alguna diversidad de elementos y ha creído encontrar fundamento suficiente para distinguir una parte concupiscible, otra irascible y otra racional. Entre estas tres partes del alma y las tres clases de ciudadanos ha visto una profunda analogía, tanto respecto de la función propia de cada una como de las virtudes que deben tener para realizarla del modo debido:

Así, en el alma individual Platón distingue, al igual que en el Estado, tres partes que llevan a cabo distintos tipos de operaciones: la parte racional, mediante la cual el alma razona y domina los impulsos; la parte irascible, que es auxiliar del principio racional y se irrita y lucha por lo que la razón considera justo (ya que es la parte del alma a la que corresponden los impulsos y afectos); y la parte concupiscible, que es el principio de todos los impulsos del cuerpo<sup>43</sup>. Propia del principio racional será la prudencia o *phrónesis* (que establece lo que a cada facultad y al todo conviene), y del principio irascible la fortaleza o *andreia* (que hace que siga los imperativos de la razón con desprecio del peligro), y corresponderá a la templanza o *sophrosyne* el acuerdo de las tres partes en someterse a la razón, en dejar el mando al alma racional. Igualmente en el hombre individual se logrará la justicia cuando cada parte del alma realice únicamente su propia función bajo la dirección de la parte racional, que es la única que puede conocer el bien de cada una de ellas y del todo que forman juntas.

La función de la justicia en la vida del hombre consiste en la conformación interior del alma con arreglo a la cual cada una de sus partes hace lo que le

40. Cf. PLATÓN, *República* 433 a-d.

41. Cf. PLATÓN, *República* 435 b-c.

42. PLATÓN, *República* 443 c - 444.

43. PLATÓN, *República* 441 c.

corresponde, y el hombre es capaz de dominarse y de enlazar en una unidad la variedad contradictoria de sus fuerzas interiores<sup>44</sup>. No rige, como las otras tres virtudes, una facultad específica, sino que su objeto es precisamente las otras tres virtudes, haciendo que las mismas actúen de modo armonizado y se manifiesten guardando una proporción, sin que ninguna se imponga sobre las demás, de modo que se consiga el hombre cabal, equilibrado.

La justicia es la virtud que conserva toda cosa en su apropiado lugar: tanto las partes del alma como los ciudadanos del Estado. Es la virtud del buen orden, y el hombre justo es aquel que, en lo interno, conserva en adecuado orden las partes de su alma y, en el ámbito del Estado, sostiene todos sus derechos y cumple con todos sus deberes y responsabilidades hacia el Estado considerado como un todo y hacia los demás miembros del organismo social, según sea su posición en el mismo<sup>45</sup>. Por lo tanto, la justicia es una virtud tanto pública como privada, ya que por medio de ella se conserva el máximo bien tanto del Estado como de sus miembros.

Evidentemente, la realización de la justicia en el individuo y en el Estado sólo puede proceder paralelamente: El Estado es justo cuando cada individuo atiende sólo a la tarea que le es propia; y el individuo que atiende a la tarea propia es él mismo justo. La justicia no es sólo la unidad del Estado en sí mismo y del individuo en sí mismo; es, al mismo tiempo, la unidad del individuo y del Estado y, por tanto, el acuerdo del individuo con la comunidad.

Al final del libro IV, una vez que ya ha quedado claro lo que es la justicia, indica Sócrates brevemente que la injusticia tendrá que ser lo contrario, es decir, una sedición y confusión de las partes del alma, tratando de mandar la que debe obedecer. Justicia e injusticia son para el alma lo que salud y enfermedad para el cuerpo. La justicia es la salud del alma, siempre y cuando concibamos ésta como el valor moral de la personalidad. No consiste solamente en actos concretos, sino en la *ἔξις* interior, en una conformación constante de la "buena voluntad". Así como la salud es el bien supremo del cuerpo, la justicia es el bien supremo del alma. Por tanto, la vida sin justicia no es digna de ser vivida, lo mismo que no merece la pena vivirse una vida sin salud física<sup>46</sup>.

A continuación añade Sócrates que queda todavía por ver si obrar justamente y ser justo aprovecha, sea o no conocido por tal, o si por el contrario aprovecha obrar injustamente y ser injusto, si no lo ha de pagar uno ni ha de verse mejorado con el castigo<sup>47</sup>. El examen de este punto es necesario para responder a las dificultades planteadas por Trasímaco en el libro I y urgidas por Glaucón y Adimanto al comienzo del II, y no se trata, naturalmente, de los efectos ulteriores que puedan tener la justicia y la injusticia, sino de algo que pertenece a su misma esencia y las hace deseables o indeseables en sí mismas.

Seguidamente se proponen examinar las formas fundamentales en que se puede presentar la injusticia en sociedades e individuos, pero este análisis se ve

44. Esta cuestión ya había sido ampliamente tratada en el *Fedro*, 237 d-256 c.

45. De aquí la afirmación de Platón en la *Carta VII* de que: "Ni la ciudad ni el individuo pueden ser felices sin una vida de sabiduría gobernada por la justicia".

46. Cf. PLATÓN, *República* 445 a.

47. Cf. PLATÓN, *República* 444 e - 445 a.

postergado hasta el comienzo del libro VIII. Así, Platón dedica los libros VIII y IX de la *República* al examen de las diversas formas de corrupción e injusticia que se pueden dar en sociedades e individuos:

Por tanto, en los libros VIII y IX de la *República* Platón expone una especie de filosofía de la historia y describe magistralmente no sólo las cinco posibles formas de gobierno, sino también los tipos humanos que respectivamente las encarnan: la aristocracia, la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía. Ese es el orden en que están expuestas, orden que con frecuencia se ha manifestado también históricamente en la aparición de las sucesivas formas, pero sin que la exposición de Platón tenga esa intención de establecer una cronología histórica, sino más bien la de bosquejar una dinámica social, señalando la gradación desde la forma más justa –la aristocracia– hasta la más injusta –la tiranía–, siendo las intermedias sistemas progresivamente más alejados de la justicia.

Las degeneraciones del Estado se corresponden con las degeneraciones del individuo: Las cualidades del Estado no son sino las de los ciudadanos que lo componen. Por lo tanto, el tipo de gobierno dependerá absolutamente del tipo predominante de ciudadanos. De aquí que la clasificación de las distintas formas de Estado guarde paralelismo con la descripción del tipo de individuo, con el carácter humano que las condiciona, ya por constituir la mayoría, ya por encontrarse en el poder<sup>48</sup>.

La única forma de gobierno justa y legítima es la *aristocracia*, que es el gobierno de los sabios previsto en la *República* para la ciudad ideal<sup>49</sup>. En el Estado aristocrático el gobierno pertenece a los mejores: el poder se ejerce por un grupo selecto o minoría intelectual, por una especie de aristocracia del espíritu. El tipo humano del gobernante en este sistema es el hombre justo, pero entendida la justicia como un factor equilibrador de la persona: el hombre prudente y cabal, el sabio.

A la aristocracia la sucede el gobierno de los guerreros, la *timocracia* o timarquía, que es la primera degeneración del Estado justo: La timocracia es el gobierno fundado en el honor, que surge cuando los gobernantes se apoderan de propiedades (tierras y casas). Desaparecen los filósofos-gobernantes y todo el poder del Estado pasa a manos de los guerreros, los cuales abandonan el estudio de la verdad en beneficio de la cultura física y las prácticas bélicas. El estado se transforma, de este modo, en una aristocracia militar.

La timocracia ("gobierno de la honra")<sup>50</sup> representa el predominio del elemento brusco, irascible, belicoso. El rasgo distintivo del hombre timocrático es

48. Cf. PLATÓN, *República* 544 d.

49. Las demás formas de gobierno son corrupciones de esta forma pura, y en ellas no se realiza la justicia.

50. Sirven de ejemplo de este régimen sobre todo, dice Platón, las Constituciones de Creta y Esparta. En relación a esta cuestión debemos destacar que su examen de las distintas formas de gobierno no es una mera construcción lógica, sino que se basa en la consideración vivida de la Historia y de la propia vicisitud de su tiempo, es decir, en los sistemas políticos pasados y presentes que habían experimentado las ciudades helénicas. Por tanto, los juicios sobre los diferentes regímenes políticos le fueron inspirados por los hechos, son fruto de sus observaciones.

su orgullo, su ambición y ansia de honores de mando y gloria, así como su desconfianza respecto a los sabios. En este régimen el amor naciente por las riquezas tropieza con restos de sana filosofía, mezclándose el bien y el mal<sup>51</sup>.

En seguida aumenta el afán de acumular riquezas, hasta que la timocracia se transforma en *oligarquía*: El tránsito de la timocracia a la oligarquía se produce cuando "las personas ambiciosas y amigas de los honores pasan a ser amantes del negocio y de la riqueza", generándose la envidia y la torpe emulación entre unos y otros. Y acaban consagrando legalmente el sistema a su favor<sup>52</sup>.

Así pues, la segunda forma de degeneración del Estado justo o tercer sistema de gobierno es la oligarquía o gobierno fundado en el patrimonio, en el que mengua el valor otorgado a la virtud mientras se exalta el amor a las riquezas. El poder político viene a depender de la riqueza de los propietarios, se trata del "gobierno basado en el censo, en el cual mandan los ricos, sin que el pobre tenga acceso al gobierno"<sup>53</sup>. Por consiguiente, al convertirse la riqueza en el único título, el desorden se introduce en todas las clases.

A la oligarquía o plutocracia le corresponde un tipo de individuo ávido de riquezas, parsimonioso y laborioso: En el hombre oligárquico el ansia de honor se ve substituido por el de riquezas y la dirección de su vida queda en manos de la parte concupiscible, en vez de estarlo en manos de la irascible como en el caso anterior. El tipo de oligarca está marcado por la avaricia, que le lleva a poseer cada vez más a costa del empobrecimiento de los demás, siendo el resultado de esto la división de la ciudad en dos partes: un pequeño grupo enriquecido y detentador del poder, y una gran masa desposeída de casi todo y sometida a la oligarquía dominante.

Así, la cuarta forma de gobierno, la *democracia*, aparece como una consecuencia inevitable de la oligarquía, pues la acumulación de riquezas por el grupo oligárquico torna a éste inclinado a la molicie y a los placeres, remiso al trabajo, debilitándose cada vez más, de modo que llega un momento en que bastará un pequeño esfuerzo combinado de la mayoría sometida para derrocarlo.

La democracia, que constituye la tercera forma de degeneración del Estado perfecto o aristocrático, tiene como característica más acusada la libertad entre todos los individuos y la igualdad, que Platón mira con no disimulado recelo, fijándose en sus aspectos negativos<sup>54</sup>. Para Platón la democracia representa la emancipación total del dominio de la razón por parte del desordenado tumulto de las pasiones. Su lema es "libertad", pero se trata de una falsa libertad, puesto que, como insiste siempre Platón, el hombre que obedece a sus pasiones sin el freno de la razón que contempla el bien moral es el peor de todos los esclavos.

51. El hombre timocrático no trata de dominar verdaderamente los deseos de riqueza y placeres, sino simplemente de reprimirlos en público. El ansia de honor unifica de alguna manera toda su vida, pero no lo hace suficientemente por no estar dispuesto a acabar con los malos deseos ni a vivir incondicionalmente de acuerdo con la razón. Se trata, pues, de un hombre que oye con gusto la voz de la razón, pero sin aceptarla plenamente y dejándose llevar también, de modo indebido, por el deseo de éxito y por el ansia de placeres. Cf. PLATÓN, *República* 548 a - 549 b.

52. Cf. PLATÓN, *República* 551 b.

53. PLATÓN, *República* 552 b.

54. Cf. PLATÓN, *República* 557 e.

El hombre democrático, por su parte, no es parsimonioso como el oligárquico, sino que tiende a abandonarse a deseos inmoderados. Su característica es el deseo de libertad para satisfacer todos sus deseos sin admitir diferencia entre ellos ni orden ni autoridad alguna. Se trata de un individuo despreocupado, irreverente, que no respeta jerarquía alguna de valores en la propia vida, por lo que carece de principios para luchar contra sus propias pasiones.

El mayor peligro de la democracia radica, según Platón, en su misma debilidad interna: es indulgente y benigna, y permite que la excesiva libertad prepare el campo a los demagogos y a los tiranos. De este modo, pues, la democracia abre paso a la tiranía.

La forma de gobierno con más alto grado de degeneración es la *tiranía*, que se suele originar como consecuencia de la excesiva libertad de la democracia: El desmedido amor a la libertad, característico de la democracia, conduce, por reacción, a la tiranía. El fin de la democracia está marcado, pues, por el signo de la licencia y del libertinaje. Por tanto, la aparición de la tiranía obedece a los excesos de la democracia, como ésta nació de los excesos de la oligarquía, pues "todo exceso en el obrar suele producir un gran cambio hacia su contrario, lo mismo en las estaciones que en las plantas que en los cuerpos, y no menos en los regímenes políticos"<sup>55</sup>: De este modo, de la extrema libertad surge la mayor y más ruda esclavitud.

En definitiva, la tiranía representa el grado máximo de injusticia en la vida política, y el hombre tiránico es el hombre completamente injusto, esclavo de un desenfrenado apetito de poder y de las más ruines pasiones, a las cuales se abandona desordenadamente y, apartado de todo contacto real con el resto de la raza humana y de toda responsabilidad para con ella, es el más infeliz de los hombres y el más alejado de la virtud.

Pero lo que ahora nos conviene destacar es que Platón nos dice expresamente que el fin último del planteamiento de estos libros VIII y IX es comparar al hombre perfectamente justo con el perfectamente injusto y ver si uno es más feliz y el otro más desgraciado<sup>56</sup>. A la luz de estas declaraciones expresas de Sócrates, no parece extraño que a lo largo de los libros VIII y IX el problema del individuo haya sido el más importante. Ya en la exposición de las diversas clases de constituciones imperfectas de sociedades y de individuos se nota esa mayor importancia, pero sobre todo se manifiesta con toda claridad al llegar a la comparación expresa de la felicidad del justo y del injusto.

Así, en el libro IX Sócrates propone un triple argumento para probar que el más justo es el más feliz y el más injusto el más desgraciado: La primera prueba de la superioridad del justo sobre el injusto hace ver que el hombre tiránico es el más injusto y, si llega a gobernar solo mucho tiempo, es el más desdichado pues es el que menos hace lo que quiere y está forzado a la adulación y al servilismo. En la segunda prueba, Platón muestra que todo hombre tiene en sí mismo las tres partes en que se ha dividido de modo general el alma humana y también la posibilidad de orientar su vida de tres modos distintos, según

55. PLATÓN, *República* 563 e - 564 a.

56. Cf. PLATÓN, *República* 544 a - 545 a.

busque ante todo el placer o el honor o el verdadero bien. Así existirán tres tipos de hombres: el amante del lucro, el ambicioso y el filósofo, y siendo este último el que mayor experiencia tiene en estas tres clases, su modo de vida será el más agradable. En la tercera prueba hace ver que, comparados con los del hombre virtuoso, los placeres de los demás no son plenamente reales ni puros.

Al final del libro IX queda ya probado que la justicia es más ventajosa que la injusticia, pues el que comete injusticia esclaviza lo mejor de sí y, si la oculta y no la expía, se vuelve más perverso. Por tanto, incluso suponiendo que su injusticia no fuese conocida por nadie, el hombre injusto no puede ser verdaderamente feliz. También ha quedado probado que el más feliz tiene que ser el más justo y que los grados de felicidad tienen que corresponder a los de justicia. Por eso es evidente que a nadie le conviene la injusticia, sean las que sean las condiciones en que se encuentre o las consecuencias que se sigan.

Sin embargo, no podemos considerar la discusión sobre la justicia esencialmente terminada en el libro IX, pues una vez que se ha visto el valor de la justicia en sí misma, prescindiendo de toda consideración de premios o castigos, se le van a restituir los premios que recibe de los hombres y de los dioses en esta vida y después de la muerte. Éste es el aspecto tratado en el libro X de la *República*: Según Sócrates, convencido de que el alma es inmortal y capaz de todos los males y de todos los bienes, debemos esforzarnos por vivir con justicia y sabiduría para estar así en amistad con nosotros mismos y con los dioses, y conseguir así la felicidad para ahora y para después de la muerte. Pues, mientras en el mundo humano se da una justicia inmanente pero imperfecta por la que, respecto de los hombres, los justos "ordinariamente" se ven reconocidos y la mayoría de los injustos acaban recibiendo su merecido, existe también una justicia plena, trascendente, por la que los dioses hacen que todo termine siendo para bien de los justos, ya sea en esta vida o bien después de la muerte<sup>57</sup>.

Ya para acabar este apartado sólo quisiera remarcar el hecho de que, para Platón, el Estado no existe simplemente para cubrir las necesidades del hombre, sino para hacerle feliz, para que el hombre pueda desenvolverse llevando una vida recta, de acuerdo con los principios de la justicia. La vida humana sólo puede alcanzar su fin último en el seno de la ciudad, y la ciudad, en la concepción platónica, tiene como misión primordial hacer virtuoso al hombre, creando las condiciones de su perfeccionamiento. De aquí la necesidad de la educación, puesto que los miembros del Estado son seres racionales. Pero no hay educación alguna que lo sea realmente si no es una educación para la verdad y para el bien, pues el bien es el fin no sólo del individuo sino también de la sociedad.

#### 6. La educación en la virtud

La educación juega un papel muy importante en la concepción ética y política de Platón<sup>58</sup>: La educación es el medio positivo gracias al cual puede el

57. Cf. PLATÓN, *República* 613 b - 614 a.

58. Cf. DES PLACES, "L'Éducation des tendances chez Platon et Aristote", en *Archives de Philo-*

gobernante modelar la naturaleza humana en la dirección conveniente para producir un estado armónico. La recta educación del individuo fundamenta su posible perfección, es decir, la realidad de la justicia como suprema pauta moral. Del mismo modo, por la educación se garantiza la realidad del Estado justo. Por consiguiente, podríamos afirmar con J.A. Míguez que "educación, justicia y verdad resultan ser toda una misma cosa en la sencilla y plena realidad del Estado"<sup>59</sup>.

No es de extrañar el gran espacio dedicado por Platón en la *República* a la educación<sup>60</sup> si tenemos en cuenta que, al igual que su maestro Sócrates, concibe la virtud como conocimiento y por consiguiente como enseñable, por lo que el sistema educativo para enseñarla forma parte indispensable de un estado bueno: Desde el punto de vista de Platón, con un buen sistema educativo es posible cualquier mejora; pero si se descuida la educación importa poco lo que haga el Estado.

Concedido este alto grado de importancia a la educación, se sigue naturalmente que el Estado no puede dejarla a la demanda privada y a una fuente comercializada de oferta, sino que tiene que proveer los medios necesarios y ocuparse de que los ciudadanos reciban efectivamente la preparación que necesitan, asegurándose de que la educación impartida es congruente con la armonía y bienestar del Estado. El establecimiento de un sistema educativo obligatorio y dirigido por el Estado fue probablemente la innovación más importante sugerida por Platón en relación con la práctica ateniense.

El programa educativo de la *República* se divide en dos partes: La primera, que aparece descrita en los libros segundo y tercero, antes de que haga su aparición la *Teoría de las Ideas*, se trata de una educación elemental dirigida a la clase de los guardianes, dirigentes y soldados<sup>61</sup>. Comprende la preparación de los jóvenes de ambos sexos hasta la edad de veinte años, pues culmina en el comienzo del servicio militar, y constituye el complemento platónico del aprendizaje en la cultura física y las artes, común en Atenas. La segunda, la educación superior, está destinada a aquellas personas selectas, hombres o mujeres, que vayan a ser miembros de la clase gobernante. Esta educación superior de los filósofos gobernantes consiste en llevar a éstos a la comprensión de las verdades eternas que es restringida a ellos.

*sophie*, 21 (1958), pp. 410-422; GASTALDI, S., "Educazione e consenso nelle Leggi di Platone" en *Rivista di Storia della Filosofia*, Milano, III/1984; GRUBE, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, B.H.F., 1984, pp. 354-383, 404 ss.; SABINE, G., *Historia de la teoría política*, México, F.C.E., 1970, pp. 44, 54-57.

59. MÍGUEZ, J.A., en su "introducción" a PLATÓN, *Obras Completas*, Madrid, Ed. Aguilar, 1977, pp. 655-657.

60. Tan extraordinario es el papel desempeñado por la educación en el Estado ideal platónico que algunos autores han considerado que ésta constituye el tema principal de la *República*. Así Rousseau, por ejemplo, dijo que este libro apenas era una obra política, pero que era la obra más grande jamás escrita en materia de educación.

61. Dada la importancia que tiene la educación en el Estado, es destacable el hecho de que Platón no estudie en la *República* la educación de los artesanos y agricultores, y que ni siquiera aclare si han de ser incluidos en el plan de instrucción elemental. Este hecho es una muestra de vaguedad y generalidad, pues parece convertir en impracticable su intención de elevar de clase a los hijos de padres artesanos cuyas aptitudes presentasen promesas de dar buenos frutos.

Indudablemente, la propuesta educativa más original y característica formulada en la *República* es este sistema de educación superior, mediante el cual se ha de preparar a los jóvenes seleccionados para las posiciones más elevadas de la clase de los guardianes durante el período comprendido entre los veinte y los treinta y cinco años: De los veinte a los treinta años se da a los futuros filósofos una visión de conjunto de las relaciones que unen a las ciencias exactas, con objeto de hacerles patente el orden ideal que reina en el Universo.

Sin embargo, toda esta instrucción es meramente un prelude introductorio de la *Dialéctica*<sup>62</sup>. Así, a los treinta años se llega a cabo una segunda selección especialmente rigurosa, y aquellos que superen esta prueba seguirán un curso de dialéctica durante cinco años. Por tanto, entre los treinta y los treinta y cinco años, se les inicia en la teoría de las Ideas, y desde entonces conocerán la esencia del universo y su conducta podrá fundarse en verdaderas realidades, pues captarán las Formas y finalmente la Forma suprema (o la Idea de Bien). Por la dialéctica, pues, el hombre parte al descubrimiento del Ser absoluto mediante la luz de la sola razón y sin ninguna asistencia de los sentidos, hasta que "llega al fin a contemplar el Bien absoluto en visión intelectual y alcanza allí el límite supremo del mundo inteligible"<sup>63</sup>.

Después de este curso de dialéctica, y durante un período de quince años, deben participar en los asuntos públicos y desempeñar los cargos del Estado para que "no queden por detrás de los demás en experiencia práctica"<sup>64</sup>. Quienes se hayan distinguido en esta prueba superándola (que tendrán ya cincuenta años) habrán llegado a la época "en la que deben levantar los ojos del alma hacia la luz universal, que ilumina todas las cosas, y contemplar el Bien absoluto", porque éste es el modelo al que han de atenerse en la ordenación del Estado y de las vidas de los individuos, así como en la ordenación del resto de sus propias vidas, haciendo de la filosofía su ocupación principal; pero cuando les llega su turno manejan también la política y gobiernan para el bien público, no como si hiciesen una gran cosa, sino por necesidad<sup>65</sup>.

Así pues, teniendo en cuenta la finalidad ética y política que Platón atribuye a la filosofía, no es de extrañar que el punto más alto de la filosofía no sea la contemplación del Bien como causa suprema, sino también la utilización de todos los conocimientos que el filósofo ha podido adquirir para la fundación de una comunidad justa y feliz. De este modo, en la *República* insiste en que el filósofo, que ha pasado por un largo y laborioso aprendizaje y logrado así la visión de las Formas, no debe permanecer simplemente apartado de sus conciudadanos en esa cima de la contemplación, sino que es preciso que desempeñe el papel que sólo él puede ejercer en la vida pública, porque sólo él conoce la verdad: es preciso que asuma la dura tarea de gobernar para bien de toda la sociedad.

62. "La dialéctica es la piedra fundamental de la estructura total de la ciencia" (PLATÓN, *República* 534 e): La dialéctica puede ser considerada fundamentalmente como la capacidad de captar las Ideas, de pensar lógicamente, de forma que el contenido de nuestro pensamiento corresponda a la realidad.

63. PLATÓN, *República* 532 a7 - b2.

64. PLATÓN, *República* 539 e.

65. Cf. PLATÓN, *República* 540 a-c.

El filósofo será el fruto más exquisito de la educación dada por el Estado; a él y sólo a él compete trazar el diseño concreto del Estado ideal y dirigir su realización, debido a que frecuenta el mundo de las Formas y puede tomarlas por modelo para configurar el Estado real.

El filósofo-rey, conocedor de las Ideas eternas, poseerá un sentido auténtico de los valores, una comprensión de los principios que gobiernan el universo, un amor a la verdad y a la belleza, y una muy desarrollada facultad de razonamiento. Por tanto, es el hombre ideal y el gobernante ideal; y precisamente su conocimiento de la realidad suprema constituye la justificación de su derecho a gobernar y la causa de su deber de hacerlo. La experiencia, la inteligencia y la razón son las prendas legítimas que condicionan el buen juicio del gobernante. Y éste, sacrificado por Platón hasta el máximo, convertido realmente en servidor de la ciudad, incólume para la corrupción y el apetito personal, habrá de acordar su ser al ritmo y a la armonía del Estado, porque esto es lo más justo y lo que, tal y como hemos visto, la educación y la instrucción recibidas le piden. En definitiva, el filósofo-rey o gobernante, cuya vida es un ejemplo de vida ascética consagrada al servicio de la ciudad, tiene como misión el logro de la felicidad de sus conciudadanos. Su deber propio, su misión verdadera y su razón de ser es velar por el bien de aquellos que le obedecen, y a este fin han de dedicarse con todas sus fuerzas; pues sólo con esta condición la autoridad que se ejerce adquiere y conserva una virtud moral.

De este modo, hemos visto cómo quienes desde la infancia se hayan distinguido en hacer siempre lo mejor para el Estado, sin haberse desviado nunca de esta línea de conducta, serán elegidos para gobernar: serán los guardianes perfectos, los únicos que, en realidad, merezcan el título de "guardianes". Los demás, que hasta aquí han sido denominados en ocasiones también como guardianes, llevarán en adelante el nombre de "auxiliares", consistiendo su tarea en apoyar las decisiones de los gobernantes. Así pues, la república platónica es una *aristocracia del espíritu*, en el sentido de que el saber legitima el poder, pero es también una *gerontocracia* ya que el saber requerido es patrimonio de la ancianidad. Por consiguiente, la política es una especialización, puesto que no debe confiarse más que a gentes preparadas para ello. Pero esta educación no es, en realidad, otra cosa que una educación de la razón. La ciencia política es, en muchos aspectos, la ciencia sin más, la de la verdad y el bien, o sea, la razón iluminada en debida forma<sup>66</sup>.

Así pues, hemos comprobado cómo por la educación se garantiza la realidad del Estado justo o virtuoso (pues la moral ciudadana es una consecuencia de la buena educación), y también cómo el proceso educativo es todavía más exigente en la clase privilegiada para el Gobierno, ya que de ella dependen, en alto grado, el bienestar y la armonía de las clases y de los hombres.

Antes de dar por finalizada esta sección dedicada a la *República* conviene constatar la omisión del derecho que se da en la misma. Esta omisión es lógica

---

66. Por consiguiente, según Platón, forma parte de la educación del filósofo el "retorno a la caverna", que consiste en la reconsideración y revalorización del mundo humano a la luz de lo que se ha visto fuera de él, poniendo a disposición de la comunidad sus conocimientos. Cf. PLATÓN, *República* 520 c.

consecuencia de la argumentación platónica, una de cuyas premisas afirma que los gobernantes están cualificados para serlo meramente por su superior conocimiento. Por consiguiente, dicha omisión del derecho no era caprichosa, sino una consecuencia necesaria de su filosofía: En la ciudad regida por los sabios no harán falta leyes, pues los casos concretos serán resueltos por estos con la simple aplicación de la Idea de Justicia que conocen. En una ciudad gobernada por sabios carece de significación todo derecho positivo, ya que el gobernante o los magistrados decidirán en cada caso particular lo que exija la justicia según las circunstancias, sin atarse mediante leyes generales, necesariamente rígidas.

Hemos constatado cómo la línea seguida por Platón produjo una teoría en la que todo se subordina al ideal del filósofo-rey, cuyo único título de autoridad se debe al hecho de que él, y sólo él, conoce lo que es bueno para los hombres y para los estados. El desarrollo de este tipo de reflexión dio por resultado la total exclusión del Derecho en el Estado ideal y la concepción del Estado como institución fundamentalmente educativa. Como ya analizaremos (en la segunda parte de este estudio), esto era contrario a las más profundas convicciones griegas respecto al valor moral de la libertad bajo el derecho y al de la participación de los ciudadanos en la tarea del gobierno propio. Por todo ello no es extraño que Platón, consciente de que la omisión del Derecho en el Estado ideal constituía una dificultad cardinal, intentase en obras posteriores restaurar a la ley en el lugar que ocupaba en la estimación moral de los griegos<sup>67</sup>.

DRA. FRANCISCA TOMAR ROMERO  
*Universidad Francisco de Vitoria, Madrid*

---

67. El prudente realismo de su pensamiento último le lleva en su ancianidad a rectificar esta tesis, sosteniendo en *El político* la necesidad de que existan leyes positivas, que los gobernantes deberán formular inspirándose en las Ideas: "Estos Códigos –dice– serán imitaciones de la verdad trazadas lo más perfectamente posible bajo la inspiración de los que saben". E igual postura mantiene en *Las leyes*, donde no sólo afirma la exigencia de leyes positivas, sino que expresa la necesidad de que los propios gobernantes se sometan a ellas: "Allí donde la ley reina sobre los gobernantes y donde los gobernantes se hacen a sí mismos esclavos de la ley, allí veo nacer la salvación, y con ella todos los bienes que los dioses otorgan a las ciudades" (PLATÓN, *Las leyes*, 715 d).