

UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas



REPÚBLICA DE PLATÓN A TRAVÉS DE MARÍAS: LA CONSTRUCCIÓN DE UN ESTADO JUSTO QUE NO ASEGURA LA FELICIDAD INDIVIDUAL

Tesis para optar por al título profesional de Licenciado en Filosofía

Presenta el Bachiller

LUIS SEBASTIÁN ZÚÑIGA ACURIO

Presidente: Víctor Casallo Mesías

Asesora: Rosa Elvira Vargas Della Casa

Lector: César Inca Mendoza Loyola

Lima – Perú

Julio de 2022

EPÍGRAFE

Una amenaza a la felicidad, en la que no se suele reparar, que se desencadena, tal vez sin mala voluntad, sobre pueblos enteros, consiste en lo siguiente: cuando en una sociedad en que no existen las condiciones para una vida verdaderamente individual se introduce esa conciencia sin que se den a la vez las condiciones, es sumamente probable que se provoque la infelicidad.

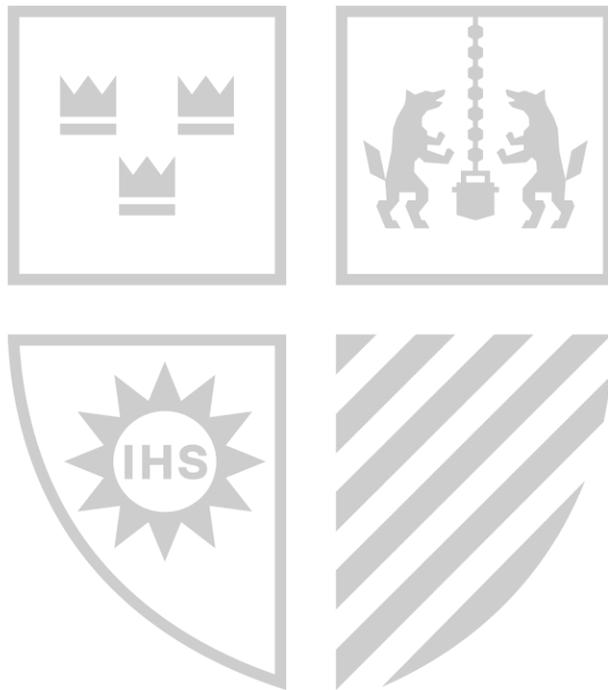


JULIÁN MARÍAS



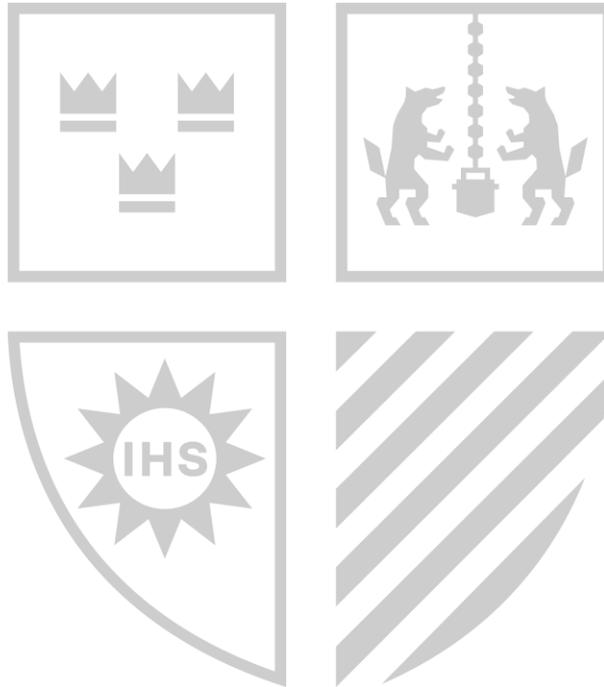
DEDICATORIA

A mi familia,
a mis amigos,
a la Compañía de Jesús.



AGRADECIMIENTO

A Dios,
a la Compañía de Jesús,
a mis docentes,
a mi asesora.



RESUMEN

En *República*, Platón pretende definir la justicia, y para ello se apoya en una analogía entre el hombre y el Estado; en esta comparación se nombra en pocas ocasiones a la felicidad. La felicidad de los individuos se verá afectada por la concepción que maneja Platón, pues su concepción es de carácter comunitario y colectivo, de allí que el interés platónico busque la felicidad del Estado, y no la de un grupo. Aunque el modelo de la ciudad ideal propicie desarrollo económico, existirá una gran asimetría entre las clases del Estado, impidiendo así que muchos de los ciudadanos pudieran cumplir con sus expectativas. En este trabajo se considerará la perspectiva de Julián Marías acerca de la felicidad, ella alude al cumplimiento de deseos y anhelos de los individuos, y, cuando aquello no se da surge el descontento. En la ciudad platónica, dada la diferencia de estilos de vida entre las tres clases, es inevitable que el descontento aparezca.

Palabras clave: felicidad, justicia, autonomía, descontento, individuo

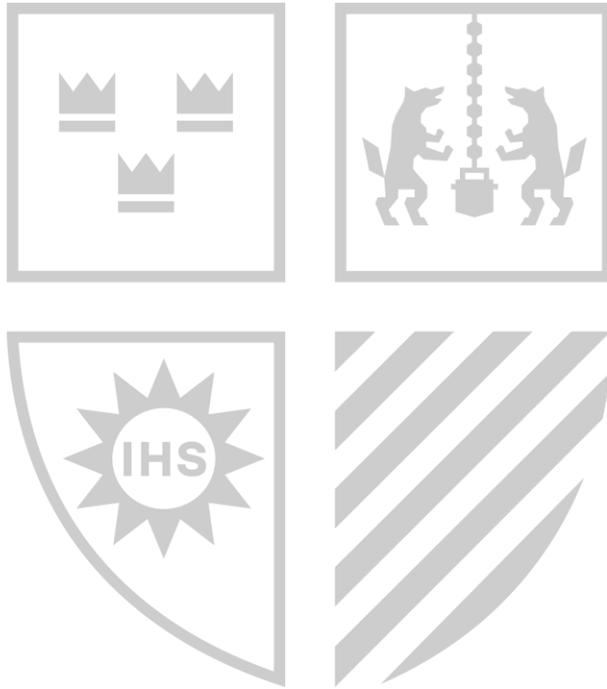
ABSTRACT

In *The Republic*, Plato attempts to define justice, for which he draws an analogy between man and the State; in this comparison happiness is seldomly mentioned. Happiness of the individual is affected by Plato's conception, as this is collective and communal in nature, resulting in Plato's interest to search for the happiness of the State, rather than of a group. Even if this ideal city model fosters economic development, great asymmetry between classes persists in the State, preventing many of its citizens from achieving their expectations. This work deals with Julian Marias' perspective on happiness, which alludes to the fulfilment of wishes and desires of individuals; and when this is not achieved, discontent arises. In Plato's city, due to the differences between the lifestyles of the three classes, the surge of discontent is unavoidable.

Keywords: happiness, justice, autonomy, discontent, individual

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO I: EL ERROR DE LA ANALOGÍA PLATÓNICA ENTRE EL HOMBRE Y EL ESTADO.....	12
1.1. La fragilidad de la antropomorfización política del Estado.....	13
1.1.1. La analogía entre el hombre y el Estado en la República.....	13
1.1.2. La antropomorfización del Estado.....	16
1.1.3. Justicia y felicidad.....	21
1.1.3.1. La felicidad en otros diálogos.....	21
1.1.3.2. Justicia y felicidad en <i>República</i>	23
1.2. El olvido del individuo.....	28
1.2.1. El límite del principio de especialización única.....	29
1.2.2. La justicia en el Estado platónico.....	30
1.2.3. La renuncia a la felicidad personal.....	32
CAPÍTULO II: EL DESCONTENTO DENTRO DEL ESTADO JUSTO.....	39
2.1. Felicidad, pretensión y descontento.....	40
2.1.1. Felicidad.....	40
2.1.2. Pretensión.....	44
2.1.3. Descontento.....	45
2.2. El descontento de los guardianes en su vida restringida.....	47
2.3. El descontento de los productores como resultado del conocimiento de otras realidades.....	52
Conclusiones.....	58
Recomendaciones.....	61
Bibliografía.....	63



INTRODUCCIÓN

La Calípolis de Platón puede ser vista como un proyecto loable en el que reina la paz y la justicia, en el que las personas pueden explotar su potencial al desarrollar una sola actividad, y qué mejor si esta aporta al bien común. Al ser una ciudad justa, sus ciudadanos también lo serán; y, siguiendo esta misma lógica, al ser una ciudad feliz, en tanto es justa, sus ciudadanos también lo serán. Esta última afirmación es, sin embargo, cuestionable, pues el mismo Platón aclara que la ciudad fue ideada no con miras a que una clase en específico fuera feliz, sino a que toda ella en su totalidad lo sea. Como veremos a lo largo de esta tesis, Platón no concibe la felicidad colectiva como la sumatoria de las felicidades individuales de los miembros de la ciudad, sino que más bien, a partir de la analogía entre la ciudad y el individuo, o más específicamente, de la antropomorfización del Estado, identifica la felicidad colectiva con el auto sostenimiento ininterrumpido de esta. En cuanto a los ciudadanos del Estado ideal, estos alcanzarían la felicidad no tanto por méritos individuales, sino por ser miembros de una ciudad justa o feliz. A breves rasgos, la analogía platónica entre lo colectivo y lo individual, entre la ciudad y el individuo, conduce a una falacia de composición, pues se atribuye erróneamente una característica del todo, a saber, la felicidad, a cada una de sus partes. La antropomorfización de la ciudad o el Estado es el gran error que comete Platón.

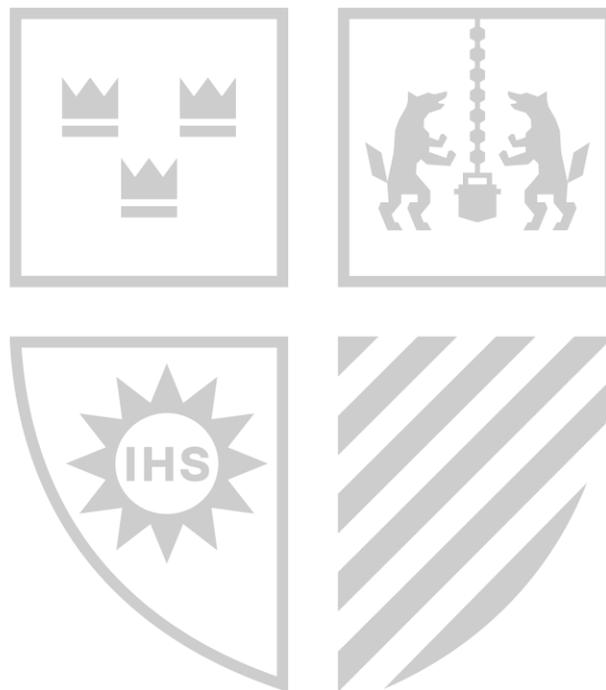
La relevancia de esta investigación radica en el análisis del concepto de felicidad individual en relación con el Estado. Según Platón, la felicidad (eudaimonía) es de carácter comunitario o colectivo; sin embargo, tal es su enfoque y atención al Estado, que se olvida del sujeto en tanto individuo. Este olvido por el individuo sigue vigente en distintas sociedades, en las que se prioriza la eficiencia de la producción por sobre la cristalización de los proyectos personales. El filósofo español Julián Marías (1989), por ejemplo, desarrolla la felicidad desde un carácter personal; ella no es egoísta como podría parecerle a Platón, sino que constituye una fuerza motora necesaria para el sujeto, permitiéndole así construir sus proyectos. En ese sentido, debe ser considerada la voz del individuo en el Estado, pues a partir de ella, un Estado justo -y feliz- puede ser construido.

Para el desarrollo de esta tesis, propongo en el primer capítulo analizar la disonancia entre la felicidad colectiva y la individual en el Estado platónico. El capítulo se divide en dos partes: en la primera parte abordo el error de la analogía platónica entre el hombre y el Estado, y en la segunda el descontento dentro del Estado justo. Con la analogía entre el hombre y el Estado se da a entender que el hombre es una *micrópolis* y la ciudad, un *macroantrophos*. Es entonces que el Estado es entendido como un hombre y sucesivamente como un cuerpo orgánico. Respecto a esto último, Sócrates señalará que la justicia en ambas entidades radica en que sus componentes llevan a cabo su tarea correspondiente. El Estado es justo cuando sus ciudadanos hacen lo suyo, y el hombre lo es, cuando sus partes realizan su función asignada. Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre en el Estado, las partes del cuerpo no gozan de facultades independientes. El Estado está constituido por individuos, quienes gozan de la facultad de la razón y la decisión, por lo que no pueden ser considerados como simples componentes. Decir que en el cuerpo humano existe o no justicia entre sus partes sería absurdo, ellas están respondiendo a una función natural. De allí que, la analogía que realiza Platón no es acertada.

Para la segunda parte del primer capítulo emplearé, en primer lugar, a Karl Popper (1992), quien realiza una dura crítica a Platón, tachándolo de totalitarista por enfocarse en la polis y olvidar totalmente a los ciudadanos. Popper centra su crítica en el principio de especialización única, el cual presenta una dificultad: no pone en consideración los deseos del individuo; si bien este principio pretende aprovechar los dones y talentos del sujeto, no puede negarse que la finalidad es la producción del Estado y el mantener el estilo de vida asignado a las tres clases existentes. A continuación, a partir de las diversas nociones de justicia que desarrolla Popper, consideraré si el modelo platónico del Estado justo resulta de más beneficio para una clase que para otra. Al respecto, Donald Morrison (2001) señala que, para la construcción del Estado justo, todos los ciudadanos, incluyendo los gobernantes, deben sacrificar su propia felicidad. En esa línea, concluyo este capítulo señalando las aparentes renunciaciones que realizan las tres clases del Estado ideal.

El segundo capítulo tendrá como punto de partida el concepto de felicidad que desarrolla Julián Marías (1989). La felicidad, afirma Marías, es el “imposible necesario” al que se contrapone el descontento, que es la frustración frente a una expectativa no realizada. Desarrollaré los dos conceptos y señalaré de qué manera experimentarían el descontento tanto la clase de los productores como la de los guardianes en el Estado ideal.

En cuanto a los productores, ellos se ven sometidos a un oficio único que debe ser asumido y también a una formación básica, distinta a la de las otras dos clases; ellos serán conscientes de esta asimetría dentro del Estado, pero también compararán su modo de vida con los existentes en otros Estados, recordemos que la polis ideal no sería una entidad aislada, sino que comercializaría con otras ciudades. En lo que respecta a los guardianes, si bien reciben una mejor educación que la clase anterior, ellos son formados de manera que son “deshumanizados”: reciben una literatura “reformada” con el objetivo de convertirlos en seres como los héroes ideales, y, además, se les quita la posibilidad de tener su propia familia; el descontento en esta clase sería evidente.



CAPÍTULO I: EL ERROR DE LA ANALOGÍA PLATÓNICA ENTRE EL HOMBRE Y EL ESTADO

El recurso que emplea Platón [a través del personaje de Sócrates] en la *República* para encontrar la justicia en el individuo es hallarla primero en la polis¹, pues la justicia en la polis sería análoga a la justicia en el individuo. A medida que avanza la discusión sobre la constitución del Estado justo, se refuerza la idea de que el hombre es una versión reducida de la ciudad y la polis una versión ampliada del individuo. Esta antropomorfización del Estado llevará a entender a la ciudad como un cuerpo y a los ciudadanos como sus partes constitutivas. El resultado es una especial preocupación por lo colectivo, por el *todo*, al punto de priorizarlo por sobre la parte. El error de la analogía platónica entre hombre y Estado radica precisamente, como veremos en el transcurso de este capítulo, en el olvido del individuo frente a lo colectivo. La filosofía platónica -en este diálogo- dirige toda su atención a modelar una ciudad que pueda ser calificada como *justa y feliz*, sin considerar lo que ello significaría para los miembros de dicho Estado. La ciudad, entonces, no sería equivalente a la suma de sus ciudadanos.

Este capítulo abordará dos secciones. En la primera se mostrará la fragilidad de la analogía entre hombre y Estado. Veremos cómo la figura del Estado como un “hombre grande” no sólo es desacertada, sino que conduce a minimizar radicalmente al individuo frente al Estado; esta recurso empleado por Platón tiene como intención dar a conocer la *eficacia* de su sistema, sin embargo, pierde de vista a los ciudadanos en su individualidad. En la segunda sección abordaré el carácter totalitarista del Estado platónico y las consecuencias del olvido de los ciudadanos, en especial en relación con su propia felicidad.

La fragilidad de la antropomorfización política del Estado

1.1. La analogía entre el hombre y el Estado en la República

¹ A lo largo de este trabajo se emplearán los términos *polis*, *ciudad* y *Estado* como equivalentes.

En el libro II de República, después de varios intentos fallidos por convencer a sus interlocutores de que la justicia es mejor que la injusticia, Sócrates propone investigar previamente qué es la justicia y qué la injusticia. Para ello ofrece la siguiente estrategia (368d):

(...) dicha investigación debe realizarse de este modo: si se prescribiera leer desde lejos letras pequeñas a quienes no tienen una vista muy aguda, y alguien se percatara de que las mismas letras se hallan en un tamaño mayor en otro lugar más grande, parecería un regalo del cielo el reconocer primeramente las letras más grandes, para observar después si las pequeñas son las mismas que aquellas (1998, pp. 120-121)

Sócrates explica que existe una similitud entre la justicia propia del individuo y la justicia propia del Estado; de manera que, percibiendo la justicia con mayor facilidad en una entidad mayor como el Estado², entonces podría encontrarse la justicia en el individuo (368e-369a):

Quizás entonces en lo más grande haya más justicia y más fácil de aprehender. Si queréis, indagaremos primeramente cómo es ella en los Estados; y después, del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo, prestando atención a la similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño (1998, p.121)

El Estado, señala Sócrates, tiene su razón de ser en que el individuo no es autosuficiente, y no puede proveerse de todo aquello que necesita³; se diría entonces que vivir en comunidad constituye un rasgo intrínseco de las relaciones humanas y ello es oportuno para el abastecimiento vital. Escobar (2015) describe como fraterna a esta vida colectiva:

La vida en comunidad, al reunir a los hombres en un mismo espacio, se encuentra impregnada con el significado de la palabra griega *phylia* (reunión, amor, amigo), porque es en ella donde se concibe el acto íntimo de identidad con el espacio que se habita y a su vez es familiar para la

² Una razón por la que Sócrates centra su atención en la conformación del Estado es que éste tiene su origen en las necesidades humanas, pues cada hombre, sea justo o injusto, tiene necesidad de muchas cosas y no puede proveérselas todas él solo, de allí que necesita juntarse con otras personas. La colectividad simplemente no puede no existir para la búsqueda de la justicia.

³ Las necesidades sustanciales son tres: provisión de alimentos, vivienda y vestimenta (369d)

comunidad. Más aún en este lugar es precisamente donde se esgrimen hábitos que son comunes para todos. La polis tiene un carácter formativo y espiritual (p. 62)

El valor de la *phylia* es de suma importancia en la *polis* que pretende describir Sócrates, pues crearía un escenario de práctica, leyes y hábitos generales; así, la *phylia* marcaría el ritmo y rumbo del Estado y trasluciría la justicia. La relevancia de la vida comunitaria para Sócrates radica en el ordenamiento y complemento que ella brinda al sujeto, pues el individuo al despegarse de la ciudad podría asemejarse a los bárbaros, Escobar señala que “este espacio es propicio para el cultivo de la humanidad y es el único que puede cimentar una verdadera civilización” (1995, p.62). Bajo estas ideas, Sócrates pretende construir su Estado ideal.

Ya que la formación de la comunidad debe ser un hecho, Sócrates pretende determinar qué es la justicia en el Estado, y junto con sus interlocutores discuten *cómo habrá de estar constituido* y están de acuerdo que lo más conveniente y eficaz para el correcto funcionamiento del Estado es que cada individuo se enfoque y dedique a una sola tarea, es decir, que cada individuo sea justo, porque (434a) “la justicia consiste en tener a cada uno lo propio como en hacer lo suyo” (1998, p.224). En cuanto se refiere a la justicia en el individuo, en 441e se señala que “cada uno de nosotros será justo en tanto cada una de las especies que hay en él haga lo suyo, y en cuanto uno mismo haga lo suyo” (1998, p. 237). La justicia en ambos casos consiste en que los elementos que componen al individuo y al Estado desempeñen correctamente su propia función, sin desviar la atención hacia cualquier otra actividad.

Sócrates pretende construir un Estado justo, pero para ello primero esboza -a partir de las necesidades de los individuos- cómo ha de estar constituida una ciudad. Se describen las dinámicas de relación y comercio entre los ciudadanos, llegando a un punto en el que la ciudad será muy *básica*, esto es, que los hombres tengan a su haber alimentación y recursos simples; a esto, Sócrates le denomina *Estado de Cerdos* (372d). Cabe mencionar que, en esta ciudad de los Cerdos, se estaría viviendo bajo el *principio de especialización única* ya mencionado en el párrafo anterior, con la particularidad de que no habría un gobierno, ya que “cada ciudadano haría lo que tendría que hacer”. Sócrates señala lo idealista y utópico que resultaría aquella idea de ciudad ya que, la única forma de que dicha sociedad fuera anárquica sería si los hombres permanecieran en la inocencia (Strauss, 2006). Frente a ello, Sócrates con Glaucón acuerdan con que los ciudadanos puedan contar con mayores comodidades y recursos, pues el trabajo que

realizaren, lo ameritaría (372e1). A medida que la discusión avanza, se evidencia que los hombres de este *Estado lujoso* (372e4) vivirían en excesos, lucro y recompensa, poniendo en riesgo la integridad y bienestar de la ciudad.

Sócrates, a partir de aquella descripción pretende evitar ambos tipos de Estado; se determina pues, la necesidad de contar con un gobierno que regule y, promueva la justicia. En el caso del primer modelo de ciudad, se estaría siendo injusto con los ciudadanos, ya que ellos serían tratados como *cerdos*. Y, en el caso del segundo modelo, se estaría propiciando la injusticia, de modo que ella pudiera ser cometida⁴.

Ya que es necesaria la construcción de un Estado justo, se procede a determinar cómo la justicia se halla presente en el Estado, Sócrates examina si en dicho Estado están presentes las otras tres partes de la excelencia: la sabiduría (*sophía*), la moderación (*sophrosyne*) y la valentía (*andreia*). Explica que, el Estado será sabio “si posee el conocimiento apropiado para la vigilancia; será valiente si lo es aquella parte suya que va a la guerra por su causa; por último, el Estado será moderado cuando gobernantes y gobernados coincidan en quién debe gobernar” (Platón, 1998, p.25). Es así como se consolida la división del Estado, a la clase “proveedora” se suma la de los guardianes, que vive la valentía. Y la clase gobernante aparece con la moderación. La clase de los productores será la encargada de proveer los bienes necesarios al resto del Estado; la clase de los guardianes tendrá como tarea defender a la *polis* de posibles ataques de ejércitos enemigos y, finalmente, los gobernantes, llevarán la administración del Estado. La justicia platónica consistiría en que estas tres clases desempeñen responsablemente la función encomendada.

Más adelante en el diálogo, surge la inquietud de si las clases del Estado también están presentes en el individuo, pues dentro del sujeto hay un género que permite el aprendizaje, otro que propicia la fogosidad y un último por el que se desean los placeres relativos a la alimentación, a la procreación y todos los similares a ellos (436a). Es entonces que se plantea la tripartición del alma. Es a partir de esa comparación, que se afirma que el individuo es una versión reducida del Estado, una *micrópolis*; y, el Estado una versión ampliada del hombre, siendo un *macroantrophos*. De esa manera, se antropomorfiza al Estado.

⁴ Considero que aquella descripción de Sócrates, alude a lo expuesto por Glaucón en 358e: “Se dice, en efecto, que es por naturaleza bueno el cometer injusticias, malo el padecerlas, y que lo malo del padecer injusticias supera en mucho a lo bueno de cometerlas”, complementando con 359a, señalando que la justicia aparece ante la necesidad de evitar el cometimiento y padecimiento de las injusticias.

1.1.2. La antropomorfización del Estado

Platón, al concebir al Estado como “hombre en grande”, empleará calificativos corporales humanos cuando se refiere a él, hablando así, por ejemplo, del *Estado sano* (372e9, 373b3) y el *Estado afiebrado* (372e11):

A mí me parece que el verdadero Estado -El Estado *sano*, por así decirlo- es el que hemos descrito; pero si vosotros queréis, estudiaremos también el Estado *afiebrado*; nada lo impide. (1998, p.127, las cursivas son mías).

(...) Porque aquel Estado *sano* no es ya suficiente, sino que debe aumentarse su tamaño y llenarlo con una multitud de gente que no tiene ya en vista las necesidades en el Estado. (1998, p.128, las cursivas son mías).

Según Platón, la salud y enfermedad en el Estado y en el cuerpo pueden ser entendidas de la misma manera. Este *macroantrophos* se encontrará en las mejores condiciones cuando sus partes también lo estén, pues decimos que un cuerpo se encuentra sano cuando sus órganos y miembros funcionan en óptimas condiciones sin causar malestar alguno al individuo. Armando Villegas (2013) explica que “en el hombre y en el Estado sus miembros deben funcionar en conjunto de manera coordinada, dando como resultado la visión orgánica de la ciudad con todas sus características: unidad, totalidad, perpetuidad, jerarquía de funciones y orden” (p. 258). Vemos, por tanto, que, así como en el *cuerpo*, el desempeño de los elementos se entiende sólo en su conjunto, de la misma manera en el Estado platónico las personas son tratadas como *partes* de algo mayor; la armonía que se espera en la ciudad proviene del trabajo articulado que tiene como base la especialización. El individuo es pequeño, no solo en tamaño sino en naturaleza e importancia. En esta polis, los ciudadanos serían entonces meros engranajes de un sistema mayor que los domina y contiene.

Esta minimización que sufre el individuo genera una relación de carácter instrumental y utilitarista entre el Estado y el ciudadano. En el libro III (406c), se hace evidente esta relación cuando aparece el tema de la enfermedad:

El que es natural para quien no sabe que Asclepio no mostró a sus descendientes esta clase de medicina, no por ignorancia ni experiencia, sino porque sabía que para todos los ciudadanos de cada Estado bien ordenado hay asignada una función que necesariamente deben cumplir, y *nadie*

tendría tiempo para enfermarse y pasar toda la vida ocupado en su tratamiento médico. (1998, p. 183, las cursivas son mías).

Puede evidenciarse que el valor de un ciudadano no radica en su *ser* en el Estado, sino en el *hacer* para la ciudad, al punto que Platón muestra una preocupación respecto al estado de salud de los ciudadanos, no pensando en el bienestar individual, sino en el bienestar del Estado. Al ciudadano -prácticamente- le está prohibido enfermarse, pues su inactividad interferiría con el correcto funcionamiento del Estado. Resulta preocupante la diferencia existente entre la atención al desarrollo armónico de la ciudad y, el poco interés por el estado de salud de los ciudadanos. El individuo es pues cosificado y considerado como una simple pieza que hace posible la armonía y desarrollo del sistema. Más adelante se plantea un hipotético caso en el que un ciudadano enfermase y tuviera que llevar un régimen largo (406d-407a):

(...) pronto dirá [el ciudadano] que no tiene tiempo para estar *enfermo ni le es provechoso vivir así*, atendiendo a su enfermedad y descuidando el trabajo que le corresponde (1998, p. 183. Las cursivas son mías).

¿Y acaso no es así porque tiene una función tal que, si no la realiza, no le resulta provechoso vivir?⁵ (1998, p. 183).

En conclusión, el ciudadano es útil en tanto éste se encuentre sano y Platón se muestra estricto respecto a la posibilidad de la enfermedad. Por la dureza con que se expresa pareciera que los padecimientos corporales dependieran de la voluntad de cada sujeto; al parecer, para Platón, la *moderación* excluiría a la enfermedad. La vida del individuo sólo adquiere sentido en tanto éste pueda trabajar, y de cierta manera hay razón en ello pues el deber del ciudadano es contribuir al desarrollo de la *polis*; sin embargo, la enfermedad es parte de la condición humana y el Estado justo, debe tomar en consideración dichos casos, contemplando la enfermedad e incapacidad de los ciudadanos, de modo que el Estado pueda seguir funcionando, sin poner en peligro el desarrollo del individuo o de la ciudad⁶.

⁵ En *Gorgias* se encuentra un pasaje similar: “No aprovecha, pues, al hombre vivir con cuerpo malo, porque se vive además necesariamente mal” (505a).

⁶ Ante la ausencia de un miembro, el desarrollo de la ciudad se vería afectado ya que habría una tarea específica que estaría sin cumplir. Para poder enfrentar esta dificultad, debería haber un exceso de artesanos y guardianes (de filósofos no, porque según lo discutido hasta ahora, ellos serían *moderados*, y, por ende, no se enfermarían) que pudieran cubrir las ausencias por salud, pero aquello significaría que, en el tiempo de salud, el exceso de artesanos y guardianes no trabajarían, por lo que *no estarían haciendo lo suyo*. La

En el libro IV, Platón expone la tripartición del alma en una parte que es *racional*, otra que es *irascible* y, una última, *concupiscible*. El tercer componente del alma está más relacionado con el cuerpo; en él se encuentran los placeres sensibles y los apetitos banales (tales como los deseos carnales, el desorden en la comida, la desmesura en la bebida, etc.). Esta parte apetitosa debe ser controlada y limitada por las otras dos partes. En cierto sentido, sería lo concupiscible o, mejor dicho, el descontrol de la parte concupiscible lo que causaría los padecimientos en el cuerpo, pues el desorden en el consumo de los alimentos o bebidas -por poner un ejemplo- traería malestares a uno o más órganos. Por tanto, si el hombre no logra educar a su alma, la parte concupiscible se descontrolará provocándole una enfermedad o incapacidad. En ese sentido, para Platón, las dolencias podrían ser evitadas a través del carácter y la voluntad, y aquel control se logra con la educación. El ciudadano debe ordenarse y procurar estar saludable, no porque ello le cause satisfacción, paz y tranquilidad, sino porque la salud le permite seguir trabajando en beneficio de la *polis*. Más adelante, en el libro IX, también se alude a la fragmentación del alma, en este caso Sócrates ofrece a Glaucón una imagen del alma comparable a una combinación de figuras (588c-e):

Modela, entonces, una única figura de una bestia polícroma y policéfala, que posea tanto cabezas de animales mansos como de animales feroces, distribuidas en círculo, y que sea capaz de transformarse y de hacer surgir de sí misma todas ellas. (...). Plasma ahora una figura de león y otra de hombre, y haz que la primera sea la más grande y la segunda la que le siga. (...). Combina entonces estas tres figuras en una sola, de modo que se reúnan entre sí. (...). En torno suyo modela desde afuera la imagen de un solo ser, el hombre, de manera que, a quien no pueda percibir el interior sino sólo la funda externa, le parezca un único animal, el hombre. (1998, pp. 450-451)

Entonces, la persona *justa* -y sana- sería aquella en la que el ser humano gobierna a la bestia con la ayuda del león, y en la que tanto la bestia como el león son lo más dóciles posibles. El sujeto estaría funcionando adecuadamente en la medida que actúe justamente, esto es, alimentando al hombre de manera que éste pudiera dominar y ejercer control sobre el león y también sobre la bestia; así, podría convivir amigablemente con las otras dos partes y evitar que luchan entre sí, se muerdan, devoren mutuamente y terminen por aniquilarse. Hacer lo *propio*, corresponde entonces en llevar a cabo la correcta jerarquía

polis platónica debería procurar el bienestar de los individuos, de modo que la estabilidad económica no se anteponga a las necesidades de los ciudadanos.

y armonía de las partes. El hombre, por tanto, sería un ciudadano justo si identifica aquellos elementos y los educa.

Es claro determinar que la parte racional del alma sería análoga con la clase gobernante, la parte irascible con la clase de los guardianes y la parte concupiscible o apetitiva con la de los productores. La parte racional es la encargada de mantener el orden en las otras dos de modo que su naturaleza no termine por dominar al alma. Irwin (2000) señala que:

De hecho, en ocasiones la parte apetitiva reconocerá que la racional se desempeña mejor que ella, pues su avasallante deseo de encontrar satisfacción a largo plazo se derrumba bajo la presión de los intensos deseos a corto plazo, mientras que la parte racional conserva su deseo dominante porque es lo mejor (p. 368).

Es así como la parte apetitiva se hallaría en la capacidad de adoptar ciertos rasgos y objetivos de la parte racional; y lo hace no en nombre de las motivaciones que impulsan a la parte racional, sino porque en ellos advierte la relación que guarda con sus propios objetivos. La parte racional gobierna en base a su sabiduría, y ella sería apoyada de la parte irascible con su instrucción afectiva y, la parte concupiscible, mantendría una entera subordinación de las otras dos partes (443c-44a). Daría la impresión de que la parte apetitiva del alma no realiza aporte alguno al alma y, más bien, representaría un peligro para el alma si es que se le llegase a otorgar libertad. Irwin agrega:

Cuando Platón le exige a la parte racional considerar el bien de cada parte del alma, es razonable inferir que las preferencias de las partes no racionales no estarán relacionadas accidentalmente con lo que es bueno para ellas, pues resulta difícil entender qué podría ser bueno para la parte apetitiva que no incluya un grado razonable de satisfacción apetitiva. (p. 408)

En este caso, nos encontramos frente a un problema pues, la naturaleza de la parte concupiscible la inclina a buscar la satisfacción de sus apetitos, pero de acuerdo con lo manifestado por Platón, tendría que regirse a lo ordenado por la parte racional. La parte irascible no se encontraría reprimida ya que ella, en gran medida, podría atender a su naturaleza fogosa, y, la parte racional, en su totalidad a la propia naturaleza. Los juicios de la parte racional del alma no serían comprendidos desde el punto de vista de la parte apetitiva -así tampoco enteramente por la parte fogosa-, y esta última necesitaría una razonable satisfacción apetitiva en el curso de las acciones y privaciones que supone

seguir el juicio de la parte racional. Para Platón, la parte racional no es un simple consejero externo que se encarga de deliberar sobre sus propios intereses y que especula lo que le puede convenir a las otras dos partes sin considerar la naturaleza propia de ellas. El agente racional consideraría pues el bienestar y armonía de toda el alma, sin descartar la naturaleza propia de las otras dos partes. Platón traslada esta lógica a la ciudad, e interpretaría a la clase productora como carente de juicio para impulsar por sí sola al desarrollo y bienestar del Estado, por lo que tendría que ser necesariamente gobernada. Según este razonamiento, el punto fuerte de la clase de los productores sería el obedecer y, su punto débil militar o gobernar. Platón atribuye cualidades humanas a las partes del alma y, proyecta esa justicia del individuo en algo más grande, que es la ciudad.

Como señala acertadamente Villegas (2013, p. 258) el Estado ideal platónico, debe tener las características de un *cuerpo sano* y de un alma incorruptible. Se entiende que un cuerpo sano es aquel en que las partes realizan su función propia, sin causar molestias o dificultades que prevengan al individuo llevar una vida “normal”. Lo mismo deberá decirse del Estado, sin embargo, la analogía no parece ser del todo correcta, pues ninguno de los órganos o partes del cuerpo goza de facultades independientes. En el caso del Estado, por el contrario, cada uno de sus elementos individuales goza de las facultades de la razón, la decisión y la autonomía. Por tanto, los ciudadanos no son componentes análogos a los componentes del cuerpo. En el cuerpo humano podría darse el caso que uno de sus miembros no funcionase correctamente, pero ello sería por una anomalía o deficiencia, mas no porque éste pretendiese realizar la tarea de otro miembro u órgano. Platón compara la diversidad de los miembros del cuerpo con la diversidad de dones y talentos en el Estado, el problema que se genera aquí es que se asume que habría una repartición proporcionada de habilidades en la polis, como si la naturaleza realizara aquella clasificación inteligente, como sí es el caso del cuerpo humano, en el que no existe un exceso o deficiencia de órganos. Leo Strauss señala que Platón cree “la naturaleza ha arreglado las cosas de tal modo que no hay exceso de herreros o ausencia de zapateros⁷” (2006, p. 140).

Decir que en el cuerpo humano existe justicia entre sus partes sería absurdo, pues ellas están respondiendo a una función natural, que no podría ser reemplazada por

⁷ Esta creencia de Platón puede parecer infantil, lo que puede interpretarse aquí es que los ciudadanos al sumarse al proyecto platónico podrían incursionar en un determinado oficio, dependiendo de las necesidades del Estado. Ciertamente, los ciudadanos ya no estarían especializándose en “su vocación”, sin embargo, apoyarían al desarrollo de la polis en un oficio que también fuera de su interés; todo ello debido a que debe anteponerse el bienestar del Estado que al propio.

ninguna otra; su naturaleza no le permitiría ejercer una función adicional. Por ende, la antropomorfización que realiza Platón no sería acertada.

1.1.3. Justicia y Felicidad

1.1.3.1. La *felicidad* en otros diálogos

Platón expone algunas ideas sobre la *felicidad* también en *Gorgias* y *Eutidemo*. Estas obras fueron escritas en la etapa previa a los diálogos de madurez, es decir, antes de *República*. Ambos escritos guardan relación con lo expuesto en el diálogo en cuestión, esto es, la *felicidad* como un estado que se alcanza a través de la educación y la moderación. Las nociones que se describirán ayudarán a completar y comprender mejor qué persigue el personaje Sócrates.

En el *Eutidemo*, Sócrates inicia una discusión tras preguntar si *todos los hombres quieren pasarla bien* (278e), o, *ser bienaventurados* (280b). Los interlocutores responden afirmativamente a las dos opciones, y agregan que para ello es necesario contar con bienes (279a-c). El Hombre la pasaría bien en la medida que fuera autosuficiente y tenga en posesión todos los bienes que pudiera desear, al punto de no necesitar nada más; Irwin (2000) señala que “estamos seguros en tanto nuestra buena fortuna nos proteja de los reveses repentinos y de la pérdida de la felicidad” (p. 64). Estas nociones que son discutidas dan pie al preguntarse qué es lo que debe hacerse, o, en otras palabras, el *cómo vivir*. Irwin agrega que, la respuesta correcta a dichas interrogantes nos dirá qué debe hacerse para ser felices. Y es que, para Sócrates, en todas nuestras acciones racionales, estamos buscando nuestra propia felicidad; se la busca a ella por sí misma, como un fin. Ante la disyuntiva de que se buscan otras bienes en la vida, la razón es que ellos constituyen únicamente medios que propician la felicidad (279a-b). La adquisición de bienes es importante, pero no es importante la posesión de muchos, dice Sócrates, pues si se quiere asegurar la felicidad, bastaría con adquirir sabiduría (282a-b), el sabio será feliz, en tanto que, el ignorante, no. La sabiduría procuraría la disposición y uso correcto de los bienes.

En lo que respecta al *Gorgias*, Polo expresa que, para vivir bien, es necesario gozar de facultades, así también como de bienes, a lo que, Sócrates le responde que el obrar de manera justa es necesario y también suficiente para vivir bien (470c-471a), esto es, el ser *felices*. Unos numerales más adelante, se suma a la conversación Calicles y su

concepción de felicidad está relacionada con los deseos y apetitos, que, por cierto, deben ser satisfechos en su totalidad (491e-492c), a él no le parece correcto que el ser humano deba privarse y moderarse de lo que desea pues esto supondría frustración. Calicles llama a esta aparente represión, ser esclavo (491e5). Sócrates apuesta por una justicia de carácter altruista que condujera al bien común; su interlocutor procura dar con una concepción que rechace la justicia platónica, pues si el hombre se decidiera a cumplir un poderoso deseo de ser justo, tendría que vivir una gran cantidad de restricciones. Sócrates no cree que la satisfacción de la persona que desea ser justa sea menor que la de aquella que satisface apetitos fuertes y ambiciosos.

En 492e, Calicles expresa rechazo a la concepción que manifiesta Sócrates sobre la felicidad: *son felices quienes no tienen ninguna necesidad*, estos son, quienes son ordenados. Calicles sostiene entonces que, la felicidad socrática sería vivida únicamente por las rocas y los cadáveres ya que ellos nada necesitarían. A lo que apunta Sócrates es a evitar los deseos banales, ya que quien tuviera como centro a la sabiduría, sabría cómo manejarse frente a los deseos y necesidades sin colocarlas como un fin último.

Tanto en *Eutidemo* como en *Gorgias*, el modo de vida para ser *feliz* alude a la vida del filósofo, pues solo él es quien abandona la superficialidad y su mirada está puesta en la sabiduría. Las ideas descritas en las dos obras refuerzan la idea que Platón sostiene en *República*.

1.1.3.2. Justicia y felicidad en *República*

Para que la justicia sea una realidad en el Estado de Platón, esta debería estar presente en la clase de los gobernantes, la que a su vez se encargará de educar e instruir a la clase de los productores y también a la clase de los guardianes de manera que en ellos también se dé la justicia. De este modo, la justicia se daría en forma simultánea en el individuo y en el Estado. Y, para Platón, la justicia en el individuo, se encuentra íntimamente ligada a la felicidad:

La primera noción sobre la felicidad⁸ es traída a colación en el libro I en la conversación que sostiene Sócrates con Céfalo, este último expresa que en su vejez él

⁸ Devereux (2017) señala que no es clara la relación que pretende establecer Sócrates entre la virtud y la felicidad, pues, por un lado, la virtud sería un medio instrumental para alcanzar la felicidad o, por otro, la virtud siendo una parte de la felicidad. Atender esta inquietud es clave para descubrir la cercanía entre la *justicia* y la *felicidad*. En *Eutidemo*, Platón investiga la naturaleza de la felicidad. En este diálogo, Sócrates toma como punto de partida la creencia común de que *ser feliz* es poseer bienes en abundancia y las virtudes

vive de un modo correcto y tranquilo, ya que ha renunciado a vanos placeres, y se ha vuelto moderado y tolerante, dando a entender así que él sería virtuoso, o que al menos, goza de un buen carácter; toda esta descripción la realiza en comparación al resto de ancianos (329a):

Con frecuencia nos reunimos algunos que tenemos prácticamente la misma edad, como para preservar el antiguo proverbio; y al estar juntos, la mayoría de nosotros se lamenta, echando de menos los placeres de la juventud y rememorando tanto los goces sexuales como las borracheras y festines, y otras cosas de índole similar, y se irritan como si se vieran privados de grandes bienes, con los cuales habían vivido bien, mientras ahora ni siquiera les parece que viven. (1988, pp. 28-29)

Podría decirse que Céfalo ha encontrado en su vejez, un modo de vida *feliz*, la ancianidad le ha significado simplemente el fin de un problema. La decadencia física de dicho anciano, le ha brindado un grado de estabilidad y saber poco comunes (Nussbaum, 2003), su enfermedad le ha privado de poder pasearse por la ciudad y distraerse como lo harían los hombres más jóvenes, o coetáneos que lamentan su vejez y añoran su juventud. Ya que los deseos corporales han ido cesando conforme al paso de los años, Céfalo ha encontrado un goce cada vez mayor en la conversación (328c-d). Sócrates refuta a su interlocutor pues la gente consideraría que a Céfalo le es fácil sobrellevar su vejez, no por su carácter, sino en razón de que él posee abundante fortuna (392e). La *felicidad* es aquí entendida como un estado de paz en el que los placeres mundanos ya no tienen lugar. Por un lado, Sócrates señala que la fortuna (riqueza) sería una propiciadora de bienestar, tranquilidad y la felicidad de la que habla Céfalo, pues al poseer bien en abundancia, un sujeto no tendría necesidad alguna de robar o cometer alguna injusticia sobre un ajeno, ya que en 331b se señala que “la posesión de riqueza contribuye en gran parte a no engañar ni mentir involuntariamente, así como no adeudar sacrificios a un dios o dinero a un hombre, y por consiguiente, a no marcharse con temores hacia el Hades” (1998, p.63). Por otro lado, la disminución del apetito carnal es atribuible a la avanzada edad, de donde se seguiría que Céfalo tiene tranquilidad únicamente por las circunstancias que se encuentran a su favor, él expresa no sentir apego alguno por las riquezas que él posee, sintiéndose virtuoso de esa manera. Sin embargo, Sócrates no está de acuerdo con dicha

(278e-279c). Pero Sócrates señala que no basta la posesión de bienes o virtudes, sino el correcto uso de ellos (280b-d); esta “sabiduría de uso” constituiría la clave para la felicidad. En *República*, la felicidad abarcaría la definición ya señalada, y, además sería una consecuencia de la justicia.

afirmación y le pregunta si la fortuna de Céfalo es fruto de su trabajo o es heredada. El contexto y circunstancias del anciano Céfalo son de suma comodidad, de modo que, cualquier persona en su lugar se sentiría “feliz”.

Respecto al *modo de vida*, Trasímaco en 343d señala que el hombre justo tiene menos que el injusto, porque -en relación con el Estado- el justo paga más impuestos, y, cuando se trata de cobranzas, el injusto cobra mucho, y “cuando cada uno de ellos ocupa un cargo, al justo le toca, a falta de otro perjuicio, vivir miserablemente por descuidar sus asuntos particulares, sin obtener provecho alguno de los asuntos públicos, en razón de ser justo” (1998, p.85). Quien prescinda de la norma y el orden impuesto, podrá burlar no solo al resto de ciudadanos, sino a las autoridades y así podrá gozar de más bienes. La posesión de riqueza y el no acumular deudas, son para Céfalo y Trasímaco [y quizá para un gran número de ciudadanos] sinónimo de una vida tranquila o *feliz* (344c):

Cuando alguien, en cambio, además de secuestrar las fortunas de los ciudadanos, secuestra también a éstos, esclavizándonos, en lugar de aquellos denigrantes calificativos es llamado ‘feliz’ y ‘bienaventurado’ no solo por los ciudadanos, sino por todos aquellos que se han enterado de toda la injusticia que ha cometido. (1998, p. 85)

Jonathan Culp (2014) respecto a la mencionado sobre la justicia e injusticia, expresa que la práctica u omisión de ellas se debe a las recompensas o sanciones respectivas, si ellas no existieran, la injusticia fuera mucho más ejercida que la justicia. Si la realización de un hecho justo no fuera reconocida por nadie, y, la acción injusta no fuera penada en lo absoluto, los hombres prescindirían de la justicia pues su opuesto traería más ventajas que desventajas. La disonancia entre Sócrates y sus interlocutores obedece a las concepciones de *justicia* que cada uno de ellos maneja. Por un lado, Culp señala la *justicia común*⁹ y la define como el cumplimiento de las obligaciones sociales o legales de uno y la abstención de tomar lo que les pertenece a otros. Por otro lado, está la *justicia psicológica*, que es la adoptada por Sócrates y refiere a la armonía del alma, y ella deriva en una *justicia social*. La *justicia común* sería solo una parte o instancia de la

⁹ Culp (2014, p.291) señala que este tipo de justicia recoge y sintetiza las concepciones presentadas por Céfalo, Polemarco, Trasímaco, Glaucón y Adimanto. Véase 331a-b (abstención de adquirir bienes ajenos a través del fraude); 331e (dar a cada uno lo que se le debe); 33a-c (confiar en que el hombre justo no rompe los contratos); 334a-b (el hombre justo no roba); 338e-339b (ser *justo* significa obedecer a los gobernantes y sus leyes); 343d-e (el hombre justo paga y recibe lo que le corresponde); 344b, 348d (acerca de la injusticia y el fraude); 343e-344b, 349b-d (el hombre injusto busca tener más de lo que le corresponde); 351c, 352b-c (el hombre justo no busca aprovecharse de los demás); 358e-359c (la justicia y el derecho existen para evitar que se haga y se sufra un daño); 360b-d (el hombre injusto que se acerca a *lo ajeno*); 442e-443a (los estándares vulgares de la justicia).

justicia psicológica. Con la práctica de este tipo de justicia, es que el hombre podría ser *feliz*. Con la injusticia, el alma del hombre se desordenaría y, por ende, sería infeliz.

En el 352d Sócrates menciona la posible relación existente entre *justicia* y *felicidad* al preguntarse si los justos viven mejor que los injustos y si los primeros son más felices que los segundos, de esta manera se plantea el *cómo se ha de vivir*. Tras un breve intercambio de ideas, se expresa que el justo es feliz y que el injusto es desdichado, y de este último modo de vivir, no puede obtenerse provecho alguno. Sin embargo, la definición de *justicia* no termina de satisfacer a ninguno, y por ello, el primer libro cierra con la gran duda de Sócrates, puesto que, al no delimitar el término, no puede saberse si la justicia es o no una excelencia y, tampoco si quien la posee es feliz o no. Posteriormente se construye, a modo de utopía, la polis platónica para poder encontrar la definición de *justicia*. La *justicia* radicaría en que cada uno hiciera lo suyo y dedicara todo su ser a ello, de modo que la polis funcione de forma adecuada, y allí la *felicidad* se logra en un sentido colectivo pues si la ciudad logra ser justa, por consiguiente, ella sería feliz. La ciudad fue construida no para que un sujeto o clase fuera feliz sino para que ella lo fuera en la totalidad; la felicidad por tanto sería una propiedad netamente común y debe ser priorizada por sobre la individual, pues se menciona en 420c-d que:

Modelamos el Estado feliz, no estableciendo que unos pocos, a los cuales segregamos, sean felices, sino que lo sea la totalidad; y enseguida examinaremos el Estado opuesto a aquél. Sería como si estuviésemos pintando una estatua y, al acercarse, alguien nos censura declarando que no aplicamos los más bellos ungüentos a las partes más bellas de la figura, puesto que no pintábamos con púrpura a los ojos, que son lo más bello, sino de negro. En ese caso pareceríamos defendernos razonablemente si le respondiéramos: “Asombroso amigo, no pienses que debemos pintar los ojos tan hermosos que no parezcan ojos, y lo mismo con las otras partes del cuerpo, sino considera si, al aplicar a cada una lo adecuado, creamos un conjunto hermoso”. (p. 202, 1998)

En el pasaje citado, se plantea una equivalencia entre la *belleza* y la *felicidad*. La primera corresponde a un orden estético, en tanto que la segunda, a un estado derivado de la armonía y la justicia. La analogía que realiza Sócrates no es acertada porque: 1) compara un objeto inerte [estatua] con una ciudad; 2) la *belleza* es un atributo de seres vivos e inertes, en tanto que la *felicidad* solo se refiere a seres humanos y, 3) dada la íntima relación existente entre la *felicidad* y *justicia*, resultaría absurdo -siguiendo la lógica socrática- decir que el hecho de que una ciudad sea justa no significaría que todas

sus partes también lo fueran, cuando se espera que todos y cada uno de los ciudadanos practicasen la justicia. El ejemplo de la estatua no hace otra cosa que justificar la gran diferencia existente entre las clases.

Posteriormente, como hemos visto, se construye a modo de utopía la polis platónica con el fin de poder determinar por analogía la justicia en el individuo. Al describir el Estado *justo*, Platón se refiere a éste como un Estado *feliz* (420c-d). La *felicidad* se alcanza en un sentido colectivo cuando la ciudad logra ser justa.

En lo que respecta a la felicidad del individuo, María Angélica Fierro señala que la *eudaimonía*¹⁰ platónica responde a un estado que integra al cuerpo y al alma, de modo que “consistiría en producir una organización armoniosa de las partes del alma que permita el máximo desarrollo del deseo de sabiduría, que se consolide idealmente en el conocimiento de lo bueno y se incremente tras la muerte” (2011, p.33). Hemos visto que la justicia en el individuo se da cuando cada una de las partes del alma realiza su propia función, lo que supone una cierta organización armónica entre las partes. De donde se deduciría que la justicia individual engendraría felicidad en el ciudadano. Pero no es sólo la justicia individual lo que garantizaría la felicidad individual; Platón señala que la justicia colectiva, esto es, la justicia en el Estado, resulta en la felicidad de sus ciudadanos (421c):

[...] y así, al florecer el Estado en su conjunto y en armoniosa organización, cada una de las clases podrá participar de la felicidad que la naturaleza les ha asignado (1998 p.203)

Al respecto, Luc Brisson sostiene que, en último término, la felicidad no puede ser definida de manera estrictamente individual, pues Platón insiste que el bien moral -y por tanto la felicidad- “solo le es accesible al individuo en el marco de una ciudad bien reglamentada que presente una educación adecuada” (2011, p.29). Así, pues, la felicidad individual dependería estrictamente de la justicia colectiva; la plenitud de esta última engendraría la *felicidad*.

Como se vio en la sección anterior, la justicia colectiva apunta al bienestar del Estado en tanto conjunto y no a la de los ciudadanos en tanto individuos. Entonces, la justicia platónica sería una propiedad “emergente” del *todo*, que no podría ser entendida

¹⁰ Irwin (2000) señala que la eudaimonía significaba más que un estado mental, pues para muchos griegos, el ser rico, próspero y triunfador en formas de ser *eudaimón*; esos “modos” no solo eran medios para llegar al sentimiento de felicidad, sino que la incluían. Por ello, expresa que debe considerarse también los términos de “prosperidad”, “bienestar” o “comodidad” a la hora de traducir *eudaimonía*.

a nivel estrictamente individual; de la misma manera ocurriría con la *felicidad*, pues ella es concebida en términos de colectividad. Para aclarar esto, Donald Morrison ofrece un ejemplo: “¿un triángulo es idéntico a las tres líneas que lo forman? Algunos dirían ‘sí’, otros ‘no’. Entonces, ¿el triángulo es *algo* por encima de las tres líneas?” (2001, p.5). Según este autor, un *todo* poseería características en tanto sus partes coexistan e interactúen entre sí, de donde se seguiría que es posible que el Estado pudiera poseer una cualidad que no se encontrase -necesariamente- en sus partes; Morrison, por tanto, da a entender que la felicidad colectiva no es equivalente a la sumatoria de “felicidades” individuales, ella será una realidad de carácter común y no individual.

1.2. El olvido del individuo

Platón promueve la vida comunitaria ya que ella constituye una fuente de civilización y paz para los hombres; a diferencia de los pueblos bárbaros -que prescinden de una *vida en común*-, en la polis platónica no habría conflictos, ni tampoco fragmentaciones. El individuo que abandona la *polis* se expondría a una suerte similar a la de los bárbaros. Escobar (2015), señala que:

La *phylia* posibilita un punto de partida para el surgimiento de una identidad común, de la cual cada uno participa en su quehacer cotidiano. Razón por la cual Platón manifestó que lo más importante es el todo y no las partes, por lo que el obrar significa trabajar hacia un fin superior y común para todos (p.65).

Sin embargo, el régimen que propone Platón valora demasiado al *todo* en conjunto que desplaza al sujeto en tanto individuo. El *modus vivendi* planteado para la ciudad ideal, conduciría a un desarrollo económico del Estado, sí, pero también a un totalitarismo.

1.2.1. El límite del principio de especialización única

Ante la suma preocupación de Platón por la ciudad en tanto *conjunto*, Karl Popper (1992), afirma que el proyecto del Estado ideal es de carácter totalitario. Popper centra su crítica en la tensión existente entre igualdad y libertad, tras reconocer la existencia de privilegios “naturales” en la propuesta platónica. Dichos privilegios

pertenecen a la clase gobernante que tiene el monopolio de las virtudes y, del adiestramiento militar, así como el derecho de portar armas y de recibir educación de toda índole. Sin embargo, se encuentra excluida de participar en las actividades económicas (p.101). Básicamente, se trata de una minoría que subsiste gracias al trabajo de una mayoría que no se halla capacitada para el gobierno. El principio de especialización única funciona bajo la premisa del “bien mayor”; todas y cada una de las tareas *propias* de los ciudadanos realizarían este aporte ya sea fabricando zapatos, tallando artesanías o gobernando. No obstante, no puede dejar de decirse que en esta ciudad existirían actividades -físicamente- más complicadas y demandantes que otras, tales como la agricultura, la construcción, la carpintería, etc. Las energías de la clase productora deben ser direccionadas a sus propios oficios, de allí que los productores no puedan acceder a una educación más profunda que les permitiera entender el mundo como las otras dos clases.

La educación “especial” que recibirá la clase de los guardianes y, la educación “básica” dirigida a la clase productora, tienen como objetivo la preservación del sistema tras la confianza ciega y el no cuestionamiento “al modelar y uniformizar las mentes de los ciudadanos, privándolos de toda innovación en materia de educación, legislación y religión” (Popper, 1992, p. 102). Ante esta educación diferenciada, diríamos que ni los guardianes ni los productores pueden desarrollar sus virtudes como sí es el caso de los gobernantes. La educación que las otras dos clases recibirán será limitada y tendrá como objetivo modelar sus mentes de manera que se preserve el orden, aquello supondría una diferencia notable respecto a los gobernantes, quienes sí podrían desarrollar la virtud. De ser así, entonces ¿dónde queda el deseo profundo de Platón sobre elevarse hacia las virtudes, así como su esperanza de convertir a los ciudadanos en individuos felices y virtuosos? Esta excelencia en la virtud, también conocida como *areté*, no podría ser alcanzada por toda la ciudadanía, y, por ende, no todos en este Estado serían felices.

1.2.2. La justicia en el Estado platónico

Popper distingue ideas generales acerca de la justicia; las nociones que se señalan responden a la distribución equitativa de la carga de la ciudadanía, el tratamiento igualitario de los ciudadanos ante la ley e imparcialidad de los tribunales de justicia. Estas ideas son, por decirlo así, definiciones básicas de la justicia, pero para Platón era algo muy distinto: lo justo es entendido sólo colectivamente, en la medida que cada uno hiciera

lo suyo. La justicia en el *Estado ideal* responde al enfoque y concentración en la función *permitida* de la clase a la que se perteneciese, esto es -en palabras de Popper- que gobierne el gobernante, trabaje el trabajador y obedezca el esclavo. Es, por tanto, evidente que la noción de tratamiento igualitario no existe en este proyecto, pues “Platón considera justo al privilegio de clases” (Popper, 1992, p.105). Para él, la justicia no es entendida ni como un modo de igualdad entre individuos ni como la manera que ellos tengan de relacionarse, sino como una propiedad del Estado en tanto conjunto.

Dentro de esta justicia colectiva, aparece un rasgo peculiar del Estado justo, y es la existencia de la esclavitud, pues en el 433d se afirma que:

(...) o si lo que con su presencia hace al Estado bueno al máximo consiste, tanto en el niño como en la mujer, *en el esclavo como en el libre* y en el artesano, en el gobernante como en el gobernado, en que cada uno haga sólo lo suyo, sin mezclarse en los asuntos de los demás (1998, pp.223-224) (las cursivas son mías)

En este párrafo, Platón señala que, con la práctica del principio de especialización única, el Estado será bueno [justo]. Pero en este *hacer lo propio* se involucra la condición de esclavo. No queda claro si los esclavos pertenecen a la clase de los productores, o simplemente serían un grupo no contemplado en la sociedad tripartita. Aunque la figura del esclavo haya sido común en la Antigua Grecia, llama la atención que sea referida por Platón pues evidenciaría con mayor claridad la verticalidad y desigualdad en el Estado. La *justicia* que esperaría el esclavo sería la de su liberación, sin embargo, debería aceptar su condición pues eso sería *lo suyo*. Respecto a esto, Julia Annas (1981) plantea una cuestión importante: *pero si unos son esclavos de otros, ¿no carecen de derechos?* (p. 176). En Platón no existe una palabra que corresponda a “derechos”, al parecer, la sumisión constituye un recurso no solo común, sino necesario para la conformación de un Estado.

Ni los esclavos ni la clase productora son aptos para el gobierno del Estado, ya que, si lo hicieran, el Estado sería *inmoderado*. En cambio, *moderación* [sophrosyne], al igual que en el individuo, se da cuando la “parte peor” se impone por sobre la “parte mejor” (431b):

Dirige ahora tu mirada hacia nuestro Estado, y encontrarás presente en él una de esas dos situaciones pues tendrás derecho a hablar de él calificándolo de ‘dueño de sí mismo’, si es que

debe usarse la calificación de ‘moderado’ y ‘dueño de sí mismo’ allí donde la parte mejor gobierna a la peor (1998, p. 220)

Lo *peor* del Estado serían los gobernados, y ellos deberán estar limitados por lo “mejor¹¹”. La fragilidad del Estado, por tanto, no refiere a actitudes o comportamientos, sino a personas, como si ellas solo pudieran ser clasificadas en las categoría de “mejor” y “peor”. Para que pueda mantenerse el gobierno de la *parte mejor* sobre *la peor*, se contará a todos los ciudadanos el mito de los metales (415a). El mito explica que los ciudadanos fueron moldeados por un dios que puso en algunos de ellos oro [y serán quienes gobernarán], plata en otros [guardianes] y, hierro y bronce en los demás artesanos. De esta manera, los gobernados aceptarían su lugar en la sociedad. Esta mentira es permitida, por provenir de los gobernantes (389b y 389d):

Si es adecuado que algunos hombres mientan, éstos serán los que gobiernan el Estado, y que frente a sus enemigos o frente a los ciudadanos mientan para beneficio del Estado; a todos los demás les estará vedado. (1998, p. 153)

Entonces, si quien gobierna sorprende a otro mintiendo en el Estado lo castigará por introducir una práctica capaz de subvertir y arruinar un Estado del mismo modo que una nave (1998, p.154)

La mentira es considerada pues, como un delito y ella debe ser temida por el Estado, sin embargo, puede ser empleada por los gobernantes a fin de preservar el sistema. En este “mantener el orden”, Platón explica que es necesario que en el Estado existan jueces (409a-d), que, por supuesto, provendrían de la clase de los gobernantes; ellos deben carecer de experiencia y contacto con caracteres viciosos ya desde joven. Los jueces se encargarán de velar por el cumplimiento de la narración del mito de los metales, así como de los mitos reformados y “aptos” para la clase de los guardianes (377c). Los jueces forzarán a los poetas a componer *mitos adecuados* (378d), y cuando un poeta dijera “mentiras” sobre los dioses, serían reprendidos (383c).

La justicia en el Estado se ha definido como el *que cada uno hiciera lo suyo*, sin embargo, “lo suyo” alude a lo que le conviene a los gobernantes, esto se aproximaría a la definición que brindó Trasímaco (388c): “afirmo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte” (1998, p. 76). Sócrates no está de acuerdo con dicha definición

¹¹ En *Leyes* 627b, se plantea el supuesto de que en un Estado *lo peor* dominase a *lo mejor*, esto significaría la esclavización de los justos (mismos que conformarían la minoría de la ciudad). De esta manera la ciudad se derrotaría a ella misma.

ya que la interpreta como “lo que le conviene *únicamente* al más fuerte” (388d). La justicia que se construye en el Estado justo vela por lo que le conviene a toda la colectividad, y no a un grupo selecto. No obstante, la justicia platónica está centrada en la clase gobernante y en lo que ella cree conveniente para dos grupos ajenos, forzándolos a llevar estilos de vida determinados, pues si las tres clases se dispersan o realizan intercambios de roles, ello constituiría la mayor injuria contra el Estado, siendo una villanía (434c).

1.2.3. La renuncia a la felicidad personal

A Popper le resultará problemática la concepción platónica de la justicia, y le parecerá que se trataba más bien de una manera de hacer propaganda a su Estado Totalitario, es decir, que la discusión sobre la justicia se convierte en un pretexto para exponer un proyecto de ciudad conveniente para los filósofos (p.107).

En líneas anteriores se explicó que la clase productora no podría alcanzar la *areté* como sí podrían hacerlo los gobernantes, entendiéndose que estos últimos serían más felices que el resto de los ciudadanos porque ellos podrían alcanzar una organización psíquica inquebrantable (Fierro, 2011). Frente a esto, Morrison (2001) señalará que no solo la clase productora o la de los guardianes está renunciado a su felicidad individual por el bien del Estado, sino también los gobernantes lo estarían haciendo, y para explicarlo recurre a la alegoría de la caverna (517d):

Mira también si lo compartes en esto: no hay que asombrarse de que quienes han llegado allí no estén dispuestos a ocuparse de los asuntos humanos, sino que sus almas aspiran a pasar el tiempo arriba; lo cual es natural, si la alegoría descrita es correcta también en esto. (1998, p. 342)

Respecto a la *Anábasis* (ascenso) de *los más capaces* y su contemplación del *Bien*, Platón señala la necesidad de una *Catábasis* (descenso), porque sería inconcebible dejarlos *arriba* (519d) y, “que no estuvieran dispuestos a descender junto a los prisioneros, ni participar en sus trabajos y recompensas, sean éstas insignificantes o valiosas” (1998, p. 345). El *descenso* es necesario para el *bien* del Estado, y Morrison interpreta ello como la renuncia de los gobernantes a la propia felicidad, compensando así la “felicidad incompleta” del resto de la *polis*; porque Platón sugiere que, si no se puede sacrificar los intereses propios en aras de los de todos, entonces se es egoísta

(Popper, 1992). El pequeño razonamiento que se puede obtener de lo hasta aquí expuesto sería que la parte existe en función del *todo*, pero el *todo* no existe en función de la parte.

Según Sócrates, a los filósofos se les pediría abandonar una vida mejor ya que se les exige dejar de lado una vida puramente contemplativa (Irwin, 2000), y, es consciente de que ellos muestran rechazo al gobierno, ya que, podrían haber llevado una vida *más feliz*. Los filósofos (520e) son sujetos justos, y debido a ello, reconocerían que “lo justo” es tomar el gobierno¹². Sin embargo, la felicidad de los gobernantes consistiría precisamente en compartir su sabiduría y educar a quien no sabe, tal como lo hace Sócrates durante todo el diálogo en cuestión. En ese sentido, esta clase, estaría concretando y cristalizando sus intereses personales: que la virtud sea enseñada y practicada. Entonces, de ningún modo, la clase gobernante estaría renunciando a su felicidad.

Nussbaum (2003) señala que, en *República*, se sostiene que la vida óptima para los humanos es la del filósofo, es decir, la dedicada al estudio¹³ y la contemplación de la verdad; el personaje Sócrates, según la autora, muestra a Céfalo, su vida como mucho más extremada en su desapego. Para Platón, es claro que el modo de vida de los filósofos [gobernantes] es superior que el de las dos clases restantes. Durante el diálogo con Céfalo, Sócrates muestra rechazo a la fortuna y riqueza, mismas que la gente corriente las consideraría “de valor”; el filósofo se muestra reacio a gran parte de las atracciones y actividades humanas más comunes, incluyendo las apetitivas, pues ellas carecerían de verdad o valor intrínseco. En el libro X, Platón a través de la comparación del rey con el tirano (587e), precisa que la vida del primero es 729 veces mejor que la del segundo. El rey, en ese pasaje, alude a quien ha desarrollado una parte filosófica en su alma, y la sigue (587a):

Por consiguiente, cuando el alma íntegra sigue a la parte filosófica sin disensiones internas, sucede que cada una de las partes hace en todo sentido lo que le corresponde y que es justo, y también que cada una recoge como frutos los placeres que le son propios, que son los mejores y, en cuanto es posible, los más verdaderos. (1988, p. 447)

¹² Los filósofos den gobernar ya que son *amantes de la verdad*, en contraposición de los *amantes de la vista* que se interesan únicamente en lo sensible (475d)

¹³ Casi todos en la polis platónica tendrían acceso al estudio, pero el *verdadero estudio* lo tendrían los filósofos.

En lo que respecta a la *felicidad*, Platón unos numerales atrás, le expresa a Glaucón que la vida del filósofo¹⁴ trae una dicha mayor que de aquel que no lo es (580c). A continuación, el personaje Sócrates afirmará que las actividades que se relacionan con la “parte racional” del alma, tales como el estudio y la contemplación de la verdad, son las mejores de la existencia humana (581e). El único que podría juzgar con un criterio y perspectiva adecuados, seleccionando *lo mejor* sería el filósofo. Además, a partir de 583a se expresa que las actividades propias del filósofo son superiores intrínsecamente, pues ellas están relacionadas con lo inmutable, lo inmortal y la verdad. Las ocupaciones de la parte filosófica del alma poseen un valor mayor que aquellas asociadas a las otras dos partes del alma. Nussbaum (2000) respecto a lo señalado por Platón, advierte que “todos nosotros, en la medida en que vivamos dedicados a la satisfacción de los apetitos, seremos como toneles llenos de agujeros, vertiendo vanamente en nosotros una satisfacción que nos abandona cada vez¹⁵” (p. 205).

Solo través de la vida del filósofo es posible la captación de la auténtica verdad sobre el universo y la capacidad para ofrecer explicaciones plenamente adecuadas y no medias verdades (585c). La vida del filósofo es superior no sólo en cuanto a las contemplaciones del mundo, sino además en los deberes políticos. Nussbaum (2003), agrega que:

Únicamente desde la ‘verdadera altura’ -es decir, desde el punto de vista del filósofo, capaz de permanecer apartado de las necesidades y limitaciones humanas-, se pueden valorar correctamente las actividades humanas. Es este punto de vista lo que Platón pretende poner en claro (p. 216)

La autora reconoce que la vida del filósofo es intrínsecamente valiosa, ya que ella promueve la estabilidad y armonía del Estado; la labor de los filósofos se ocupa además de la elaboración de juicios verdaderos y precisos del mundo. Ellos “descienden” al mundo empírico por una obligación. No cabe duda de que la defensa que hace Platón por la vida del filósofo por sobre cualquier otra ocupación es tal que le sería imposible concebir una vida feliz fuera de este campo; de donde se sigue que únicamente la clase

¹⁴ Platón, en varios pasajes empleará calificativos tales como “el que tiene dominio sobre sí mismo”, “el de carácter más real”, “el más justo” para referirse al filósofo.

¹⁵ Nussbaum realiza esta comentario, conectado con la superioridad del filósofo que también es señalada en *Gorgias* cuando Sócrates intenta convencer a Calicles de la superficialidad de muchas supuestas necesidades.

de los gobernantes gozaría de la felicidad, y, a partir del gobierno de los filósofos, el resto de la polis tendría una vida *tranquila*¹⁶.

Annas (1981), señala que Sócrates [Platón] subordina los intereses individuales al bien común, o, mejor dicho, subordina los intereses de la clase de los productores y de la clase de los guardianes, porque Sócrates no duda en sacrificar las necesidades e intereses de estas personas *reales* teniendo como horizonte necesidades e intereses de individuos ideales. Esta autora expresa que el Estado no está por encima de las personas que lo componen, y, la felicidad de la ciudad corresponde a la felicidad de todos los ciudadanos. Acorde a lo señalado por Annas, podría creerse que, de una ciudad de mil habitantes, todos y cada uno de ellos deberían ser felices para poder afirmar que la ciudad es feliz. El caso es que en la *polis* platónica no se daría el caso de que una minoría insignificante no fuera feliz, sino que serían propensas a la infelicidad¹⁷ la clase de los productores y la de los guardianes, quienes componen la mayoría del Estado.

La utopía de Platón proviene de un rechazo al igualitarismo por su impracticabilidad: los hombres no son iguales y por tanto no pueden ser tratados de la misma manera, pues al hacerlo, se engendraría la iniquidad, ya que *no habría cómo esclavos y señores fueran amigos; ni en honrar iguales públicas tenidos viles y honestos, porque lo igual resultaría desigual en desiguales, si no se da por suerte, en la medida justa*¹⁸. Daría la impresión de que Platón cree en la *unicidad* de cada hombre de la polis, pero él distingue sólo tres tipos de personas, dando a entender que, dentro de cada clase, los sujetos serían homogéneos. Al ser ellos tratados de forma diferenciada, no podría esperarse que alcanzaran la virtud.

Esta diferenciación realizada sobre los ciudadanos se reduce netamente a las clases a las que ellos pertenecen, es decir, independientemente del carácter, inteligencia o méritos que ellos puedan tener. Con el mito de los metales, la transición de clases sería imposible. En primer lugar, la superioridad de la calidad de educación impartida crearía en los gobernantes una resistencia a ser parte de otra clase, ya que ellos serían conscientes de la realidad de *cómo* funciona la Polis; y, en el caso de los guardianes, los mitos y relatos que ellos aprendieron fueron modificados respecto a la tradición, tal y como se menciona en el libro II en el que se insta a que los poetas no representen a los héroes

¹⁶ Siguiendo la lógica de Platón, tanto los productores como los guardianes no gozarían de la *felicidad*, pero sí de algo que pudiera parecerse ya que los filósofos serían quienes gobiernen y promuevan un sistema que beneficie a toda la *polis*.

¹⁷ Desarrollaré esta idea en el segundo capítulo.

¹⁸ PLATÓN, *Leyes*, libro VI, 757a.

lamentándose por la muerte, así como tampoco como presas de risas o ensalzando la buena mesa (386a). Entonces, dicho cambio supondría una contradicción con lo que ellos creyeron en su momento. En segundo lugar, la ciudad utópica está ideada de manera que existiera un número exacto -y proporcional- de ciudadanos en cada clase; una libre movilidad entre clases supondría un desequilibrio y desorden en la polis. El hecho de que Platón asumiera una proporcionalidad en cuanto a caracteres y habilidades responde a la concepción antigua de la naturaleza humana, que era en gran medida teleológica y benéfica, es decir, que los dones y talentos de una ciudad serán repartidos inteligentemente por los dioses; desde el pensamiento moderno, la naturaleza humana apela al azar (Santas, 2018).

Este olvido por el individuo también es tratado por Robin Barrow (2010), quien, señala que Platón no siente nada por los individuos que integran la República, y es que el proyecto utópico tiene como fin el bienestar comunitario que se antepone al bienestar de cualquier individuo o grupo. Pero aquí caben dos preguntas: ¿El bienestar de la totalidad responde al bienestar de una mayoría cuantitativa? ¿O más bien, a la idea de bienestar que maneja una minoría que está en la capacidad de comprender la verdad tras el proyecto platónico? Este par de interrogantes ponen en evidencia la fragilidad del Estado justo, y Platón defenderá que la construcción de este busca un bien máximo, y que el individuo fuera de la vida comunitaria no es más que un miembro indefenso (Barrow, 2010).

Posteriormente a la descripción del modo de vida que ha de llevar la clase de los guardianes, se hace mención del carácter comunitario del Estado justo, Sócrates afirmará (462c) que “el Estado mejor gobernado es aquel en que más gente dice lo ‘mío’ y lo ‘no mío’, y lo mismo referidas a las mismas cosas y del mismo modo”. Con esas palabras, se da a entender que, en el Estado justo se espera que los ciudadanos puedan diferenciar sus pertenencias y ocupaciones de las de los demás. Son aquellas diferencias en las funciones, las que motivan al Estado a volver sobre el individuo (462d-e):

¿Y no será éste el que posea mayor similitud con el hombre individual? Por ejemplo, cuando uno de nosotros se golpea un dedo, toda la comunidad del cuerpo se vuelve hacia el alma en busca de la organización unitaria de lo que manda en ella, y toda ella *siente y sufre a un tiempo, aunque sea una parte la que padece*, y es así como decimos que “al hombre le duele el dedo”. Y el mismo argumento cabe respecto a cualquier otra parte del hombre, en cuanto al dolor por la parte que padece y el placer por el alivio de su dolor. (1998, p. 265) (las cursivas son mías).

En este pasaje, se hace mención del *sufrimiento* que supone para toda la colectividad el dolor de un individuo. Sin embargo, dicha preocupación aludiría a la falta de productividad del sujeto, mas no a su bienestar, pues -como se explicó en la sección anterior- si el individuo se enferma y destina tiempo para su recuperación, no le resultaría provechoso vivir. Resulta curioso ver cómo ahora se muestra una preocupación por el individuo (462e):

Si a uno solo de los ciudadanos, pues le afecta algo bueno o malo, pienso que semejante Estado dirá, con el máximo de intensidad, que es suyo lo que padece, y en su totalidad participará del regocijo o la pena (1998, p. 265).

Acorde a lo manifestado en este pasaje, el Estado tendría una atención especial por el individuo, de manera que estaría preocupado por el bienestar que él tuviere. Siguiendo este razonamiento, el *todo* estaría en función de la *parte*; sin embargo, Platón ha mostrado expresamente un prominente interés por la colectividad. El pasaje citado puede ser un recurso empleado para ensalzar el proyecto platónico y así obtener el apoyo y respaldo de sus interlocutores.

La comparación que realiza el personaje Sócrates de la *polis* con el cuerpo humano es viable en la medida de que se aplique el principio de especialización única. Sin embargo, aquella analogía debería operar como un punto de partida, y no como una regla estricta que termine subordinando una mayoría medianamente instruida a la minoría gobernante que no comparte el estilo de vida de las otras dos clases.

CAPÍTULO II: EL DESCONTENTO DENTRO DEL ESTADO JUSTO

En el Estado justo, en aras del funcionamiento y la estabilidad, cada individuo ejercería su tarea pensando en el fin colectivo. El *bien común*, según Platón, debe ser antepuesto al bien personal, pues sólo de esa manera el Estado sería justo, y, por ende, feliz¹⁹. Recordemos que el proyecto platónico no está organizado de manera que una sola clase fuera feliz, sino todo el conjunto (420b-c).

Ahora bien, como veremos a lo largo de este capítulo, la diferencia de privilegios entre clases suprime cualquier intento de igualitarismo en la polis; este trato desigual a la clase de los productores y a la de los guardianes conducirá a una concepción diferenciada de la realidad, que significaría un claro *descontento* de ellos.

La noción de *descontento* será abordada desde el pensamiento del filósofo español Julián Marías (1989). Se explicará cómo la clase productora al someterse al principio de especialización única experimentará frustración al no poder cristalizar su propio proyecto. El *descontento* también será vivido por la clase de los guardianes al someterse a un modo distinto de vida que el *típico guardián*.

El capítulo se divide en tres secciones. En la primera sección introducimos las nociones de felicidad, pretensión y descontento, tal como serán abordadas a lo largo del capítulo. En la segunda y tercera sección analizaremos el estado de felicidad o descontento que experimentarían respectivamente la clase de los guardianes y de los productores en el Estado ideal platónico.

2.1. Felicidad, pretensión y descontento

2.1.1. Felicidad

¹⁹ Cf. 352d. Sócrates señala que el justo es más feliz que el injusto. Tras la construcción de la polis platónica, se sigue que el justo es quien *hace lo suyo*, y ello radica en el trabajar para la ciudad, buscando el bien común.

Julián Marías, en su libro *La felicidad humana* (1989), señala que una de las dificultades a las que nos enfrentamos al momento de establecer una definición de felicidad es la de establecer si la noción de felicidad aplica a diversos momentos de la vida o a la vida entera en su conjunto. Así, por ejemplo, de un lado, tenemos la concepción de felicidad propia de la antigua Grecia, según la cual esta está relacionada intrínsecamente con la virtud, una actividad de carácter intelectual, esto es, de razón y de moderación. Bajo esta perspectiva, la noción de felicidad hace referencia a la vida en su conjunto. Por otro lado, es común hablar de “momentos felices”, haciendo referencia a determinados episodios de la vida que son más o menos valorados en la escala de felicidad de acuerdo con la satisfacción o placer brindados²⁰. Frente a la dicotomía anterior, Marías propone entender la felicidad como el *Imposible Necesario* del hombre, que está íntimamente ligado con lo que éste desea (Marías, 1989, p. 29). El deseo está presente en la vida humana como aquello a partir de lo cual se toman decisiones; se decide con el objetivo de sentirse bien. Lo *imposible* de la felicidad tiene que ver con que el sujeto desea ser *algo*, pero ese “algo” no es lo único que él quiere alcanzar; la pluralidad de trayectorias excluye otras, por ejemplo: un sujeto desea realizar una determinada actividad, pero a la vez, le gustaría también hacer otra cosa, o estar en tal o cual sitio. Todas estas trayectorias no se pueden dar simultáneamente. Lo *necesario* de la felicidad radica en que no se puede renunciar a ella, constituye una fuerza que acompaña al sujeto durante toda su vida y no se puede dejar de buscarla²¹.

Se han explicado las dos características de la felicidad, y a menudo se la confunde con el placer, la prosperidad, la estabilidad o el bienestar. Aunque socialmente pueda acordarse de que existen *placeres* comunes en las personas, es importante señalar que aquellos varían y que no son igualmente deseados por los hombres medianamente ilustrados, sensatos y sensibles (Mill, 2014)²². Julia Annas señala que los gustos particulares pueden ser muy subjetivos y, por ello, las fuentes del placer no podrían ser generalizadas ni siquiera dentro de una misma sociedad. La *prosperidad* alude a un desarrollo favorable, generalmente en el aspecto económico, sin embargo, existen personas y movimientos que no encuentran compatibilidad entre la felicidad y el dinero. En lo que respecta a la *estabilidad*, aunque en líneas generales se la entiende como la

²⁰ Conferencia perteneciente al curso “La realidad de España en el siglo XX” (1993-1994) en el Instituto de España

²¹ *Ibid.*

²² Marías, en su obra, analiza la tendencia a cuantificar la felicidad, de allí que dirija su atención al utilitarismo y al pensamiento de Mill.

propiedad de mantenerse en un estado determinado, socialmente se la vincula al ámbito económico. La idea de *bienestar* supone condiciones óptimas físicas y mentales de la persona, en ese sentido, se encuentra ligada a la propuesta platónica, pues en el Estado justo se pretende propiciar condiciones en las que los individuos desarrollen - aparentemente- sus capacidades y estén satisfechos. Estas cuatro directrices mencionadas han surgido de las convenciones sociales “cuando la felicidad es en sí un asunto rigurosamente personal, que se consigue cuando se cristalizan los proyectos, de aquello que se *desea ser* y se *necesita ser*” (Marías, 1989, p.20). Mill (2014), era consciente de este carácter personal ya que apelaba a la diversidad de intereses del sujeto, y se negaba a proyectar lo que era *bueno* para uno en otro individuo, pues ello respondía a valores subjetivos²³, en ese sentido, había claridad acerca de la diversidad y unicidad en las personas. Respecto a este último punto, Leo Strauss (2006) señala que eso supondría, a su vez, un desafío a la hora de comparar el bien común y el bien individual, pues:

No habría dificultad si estuviéramos seguros de que el bien común es idéntico o al menos está en armonía con el bien de todos los individuos. Como aún no podemos estar seguros de esta armonía, aún no podemos decir con seguridad que la justicia sea el bien. (p. 125)

Lo que Strauss propone en el texto citado responde a esclarecer el sentido de la justicia -que ya se realizó en el capítulo I- de modo que pueda colocarse en sintonía el bienestar de la colectividad con el del ciudadano. El *bien* del que habla Strauss puede ponerse en concordancia con la justicia y la felicidad, siendo así que el Estado platónico pueda traslucir propiedades presentes en los individuos, y, a la vez, éstos puedan reflejar las características de la *polis*. Lo que la ciudad desearía *ser*, sería análogo a lo que sus ciudadanos también desearían. El hecho de que en el Estado haya bienestar, significa - necesariamente- que los ciudadanos gozarían también de bienestar respecto a la *polis* y también, de sí mismos.

El *deseo de ser* se ve seriamente limitado en el Estado platónico, pues quien establece el *ser* en la sociedad son quienes gobiernan y no el mismo sujeto, entonces al no ser una expectativa personal, sino ajena, no puede hablarse de felicidad. El hombre

²³ Acerca de la subjetividad, Robin Barrow (2010) señala que es poco probable que sepamos alguna vez si las experiencias de dos personas que son felices son similares o idénticas en cualquier aspecto. No hay forma de probar que un sentimiento es de alguna manera similar en una persona y otra. Pero esta incapacidad de definir -universalmente- la felicidad no significa que ella no tenga reglas que gobiernen su uso.

debe procurarse la felicidad, él tiene derecho a ser feliz, y la colectividad debe proveerle los medios para ello (Mill, 2014). Esto no debe llevarnos al extremo de entender al Estado como un subordinado del individuo y que él deba responder y atender a todo lo que el sujeto solicite. John Stuart Mill era consciente del peligro que suponía plantear el “deber del Estado”, por ello distingue *lo deseado* de *lo deseable*. Por un lado, *lo deseado* es de carácter subjetivo, sensible e individual, responde al instinto y a lo corporal; en ese sentido, cualquier capricho, incluso aquellos que hicieran daño -a otros o a uno mismo-, es catalogado como *lo deseado*. Por otro lado, *lo deseable*, responde a lo intersubjetivo, apela a razones y es de carácter colectivo. *Lo deseable* surge tras el contacto entre individuos. Entonces puede entenderse que en ciertas circunstancias *lo deseado* se contraponga a *lo deseable*, sin embargo, en hombres *moralmente desarrollados*, ambas perspectivas coinciden. En el Estado platónico, el desarrollo moral es logrado por la clase de los gobernantes, en una menor medida por los guardianes, y de una forma inferior por los productores. *Lo deseado* puede entrar en sintonía con *lo deseable* siempre y cuando el sujeto sea educado adecuadamente, porque “el hombre no encuentra su satisfacción más que en el autodespliegue que exige una vida rica en el desarrollo de potencialidades” (Mill, 2014, p.21).

Las directrices de *cómo se debe vivir* son planteadas por la clase gobernante y ellas son muy específicas para cada una de las clases, se asume por tanto una homogeneidad en sujetos de la misma clase. Dicha homogeneidad limita en la misma medida a todos los ciudadanos respecto a la cristalización de su propia felicidad, esto es, de sus proyectos de realización personal²⁴. La felicidad se da en tanto se tenga capacidad de elegir, pues “el joven, en principio, puede ser todo, porque todavía no es casi nada, y a medida que va siendo, que se va determinando, va negando posibilidades, se va haciendo con renunciaciones y exclusiones (Marías, 1989, p.29). No obstante, en el Estado de Platón no existe posibilidad alguna de elección; no puede hablarse de una determinación, no hay lugar a renunciaciones a otros caminos que sean factibles, simplemente se está cumpliendo con un programa impuesto. La felicidad entonces se encuentra íntimamente ligada a la libertad individual. Además, Marías señala que:

²⁴ Andrew Holowchak (2004) defiende que, para una vida feliz, es necesaria no solo la realización, sino la integración personal y también la integración política. El sujeto es feliz en la medida que pueda desarrollarse como individuo y miembro de una comunidad.

Una amenaza a la felicidad, en la que no se suele reparar, que se desencadena, tal vez sin mala voluntad, sobre pueblos enteros, consiste en lo siguiente: cuando en una sociedad en que no existen las condiciones para una vida verdaderamente individual se introduce esa conciencia sin que se den a la vez las condiciones, es sumamente probable que se provoque la infelicidad. (Marías, 1989, p.41)

La vida individual no debe ser confundida con el individualismo, el libertinaje o el egoísmo, ella alude a la autonomía del sujeto en la que él goza de libertad y posibilidades a elegir, es decir, que pueda moverse en más de una dirección, sin desvincularse de su ser miembro de algo más grande. Mill sostiene que es importante que en el hombre exista un grado de solidaridad que le permita la participación en la promoción de la felicidad ajena; si bien el sujeto ha de procurarse -en primera instancia- su felicidad, lo moralmente correcto sería que se preocupara también por la de los demás. Este interés moral por la felicidad es descrito por Mill en su *Autobiografía*: en 1821, a la edad de quince años, descubre que el objetivo de su vida era lograr un cambio en la sociedad, mejorarla. Su felicidad radicaba en la lucha de construir un mundo mejor. La justicia constituía un escalón necesario para el ascenso de la sociedad, ya que prescindir de ella conduciría a la raza humana a una existencia sin sentido. A la justicia, debían acompañarle la *igualdad* (todos los ciudadanos con los mismos derechos) y la *libertad*; respecto a esta última, Mill consideraba que no bastaba el ser liberado de las servidumbres, sino que debe encontrarse el sentido de la belleza, del mundo, es decir, la *sensibilidad*. La sensibilidad brinda sentido, intensidad y profundidad a la vida y ella se consigue a través de la educación; así, la justicia constituye el entramado del tejido de la vida social.

La autonomía y sensibilidad deben ser desarrolladas en conjunto con la participación en la vida pública, de modo que, se gesten lo que Mill llamaría la *solidaridad compartida*, esto es, la búsqueda de la felicidad general. El ser *ciudadano*, entonces, apela a un sentido comunitario en el que se persigue simultáneamente el bien común y el bien personal. Esto significa que el proyecto personal es compatible con el de la sociedad y puede enmarcarse en ella. Podría decirse entonces que, para Mill, la felicidad es un estado individual y colectivo que es propiciado a partir del desarrollo integral del sujeto.

2.1.2. Pretensión

La pretensión comúnmente alude al deseo de conseguir algo a lo que se tiene derecho, para Julián Marías (1955) tendrá una dimensión doble: 1) pretensión personal, que refiera al proyecto o programa vital de cada persona, que responde a la vocación del yo; y, 2) la pretensión colectiva, que es aquella estadísticamente dominante entre los individuos de una colectividad (p. 180). La pretensión personal, es decir, aquello hacia lo que el individuo se proyecta se encuentra en el contorno social, teniendo concreción y fuerza en las formas precisas de nuestro mundo; entonces, la *pretensión personal* se nutre de estructuras colectivas que la hacen posible. El contexto en el que ha nacido y desarrollado un individuo limitará el horizonte de pretensiones normalmente posibles. Es así como, en una sociedad, aunque el sujeto sueñe con metas exageradas y utópicas, cuenta con una *pretensión* realista que podría ser alcanzada en su contexto. En la *polis* platónica a través de los mitos se ha tratado de promover una aceptación – y también resignación- de la tarea asignada por parte de la clase de los productores y la de los guardianes; los relatos limitan el espectro de posibilidades que el sujeto pueda desear para su vida.

En el Estado platónico se generaliza la pretensión de la clase de los gobernantes, y aunque ella no es la estadísticamente dominante en la *polis*, es ella la que se impone e instaura. Si bien al ser los gobernantes los mejor preparados, se entendería que su pretensión convendría a todo el Estado, sin embargo, se procura incentivar un modo de vida que no ha sido experimentado por ellos, pero que -según los gobernantes- sería el mejor. En este Estado, los individuos son partícipes de la pretensión colectiva y trabajan en función de ella. La pretensión “común” es aterrizada a las capacidades y posibilidades de quienes conforman la ciudad.

Marías señala que la *pretensión colectiva* tiene un modo de existencia difícil de precisar, siendo, por un lado, una vigencia social y, por otro lado, un programa. En lo que respecta a la vigencia social, refiere a los sistemas de usos, relaciones y actividades de los individuos (1995, p. 181). La pretensión colectiva es también un programa porque precisa de la participación y planificación de los ciudadanos. Ella funciona como un sistema de tensiones operantes hacia el futuro que ponen en marcha el cuerpo social en una determinada dirección, en otras palabras, constituye el motor y horizonte de la estructura social.

La literatura juega un papel fundamental en el imaginario social, constituyéndose un principio rector de las expectativas de los ciudadanos:

Pero lo que importa subrayar es que la relación entre la pretensión real de los hombres y la ficción imaginativa es íntima y bilateral: los relatos se fundan en una cierta aprehensión de la vida humana, en la idea que del verbo “vivir” se tiene en la sociedad en cuestión; y, por otra parte, la vida se proyecta guiándose por las figuras imaginarias de ella. (Marías, 1955, p. 185)

De allí que, en la *polis platónica* se pretenda revisar y reformar los relatos, a fin de que las expectativas sociales sean enrumadas hacia los planes que designa la clase gobernante.

2.1.3. Descontento

Cuando el sujeto se encuentra limitado frente a su proyecto o deseo personal y, su expectativa se ve frustrada, aparece el *descontento*. El descontento surge a raíz de una inquietud al comparar la propia realidad con una ajena y descubrir que existe una privación. Julián Marías señaló en su obra “La felicidad humana” que:

Imagínese una sociedad pobre (...) esto no quiere decir que las personas que viven forzosamente en estado de pobreza sean infelices; para ellas es la condición de la vida -como lo ha sido para la inmensa mayoría de la humanidad hasta hace menos de dos siglos, y para una porción muy grande hasta hace medio-, y en ella se puede ser feliz o no. Si esas personas conocen otras formas de vida determinadas por la abundancia de recursos, por la riqueza, en suma, se van a sentir automáticamente privadas de eso, van a sentir que les falta lo que antes no echaban de menos porque era la condición con la cual contaban, que les parecía la realidad misma (...) y entonces surge el descontento. (Marías, 1989, p.42)

El estado platónico no sería una entidad aislada, Sócrates señala en el 371a que el Estado debe producir más bienes de los suficientes para poder intercambiarlos, además de afirmar en el 374a que “el Estado debe ser aún más grande, pero no añadiéndole algo pequeño, sino todo un ejército que pueda marchar en defensa de toda la riqueza propia combatiendo a los invasores” (1998, p.129). La *polis* es el espacio donde se desarrollan diversas actividades y ella está obligada a contar con un mecanismo de intercambio de lo que fabriquen, trabajen y cosechen los ciudadanos. Los miembros de este Estado estarían expuestos al conocimiento de otras realidades y de dinámicas sociales y políticas distintas, lo que bastaría para preguntarse acerca del estilo propia de vida, así como del ajeno. Si los ciudadanos descubren que se sentirían mejor en otro estilo de vida, entonces surgiría el descontento.

Se ha señalado que la felicidad posee un carácter personal, siendo así también el descontento, de modo que la *uniformización* de individuos atentaría contra la felicidad de los individuos y por ello, la vida humana debe ser examinada y contemplada con los factores que la afectan; respecto a esto, Marías señala que:

La vida humana es sumamente delicada, por eso me aterra el espíritu abstracto que hoy es tan dominante, sobre todo en las organizaciones internacionales, que consideran al mundo como un todo homogéneo o que debe serlo y aplican sus principios a la totalidad de la humanidad sin pararse a tener en cuenta las enormes diferencias de condiciones, de posibilidades, de pretensiones, sin averiguar en qué consiste la posible felicidad de cada uno de los pueblos. Estas manipulaciones abstractas y generalizadoras me escalofrían: juegan con algo tan delicado como la manera que tiene el hombre de sentirse en el mundo, como su posibilidad de ser o no feliz (1989, p. 43)

En el párrafo anterior se da una lectura actual de lo que supone el problema de la homogenización, aquello puede aplicarse también a la polis platónica ya que el *cómo se debe vivir* está dado por una minoría que no comparte el estilo de vida de las otras dos clases²⁵. Se ha dicho que la *felicidad* es personal y que supone una vida individual, de allí que ella deba ser pensada y reflexionada desde lo que el individuo *es* y solo así, éste pueda relacionarse con el Estado. Dada la organización de la ciudad platónica, el carácter que se forja en cada una de las tres clases sería distinto, y la concepción de *felicidad* y *placer* serían distintos en ellos:

Los hombres, a menudo, debido a la debilidad de carácter, eligen el bien más próximo, aunque saben que es el menos valioso, y esto no sólo cuando se trata de elegir entre un placer corporal y otro mental, sino también cuando hay que hacerlo entre dos placeres corporales. Incurren en indulgencias sensuales que menoscaban la salud, aun sabiendo perfectamente que la salud es un bien preferible a aquellas indulgencias. (Mill, 2014, p. 61)

Frente a la evidente asimetría vigente en el Estado, el *descontento* sería una realidad latente, y los guardianes buscarían compensar sus carencias y limitaciones en placeres, que, a los ojos de los gobernantes, serían banales y superfluos. En mayor medida se replicaría esta situación con la clase de los productores.

²⁵ Annas (1981) cuestiona si Sócrates [Platón] tiene realmente derecho a afirmar que el filósofo ha tenido experiencia de otros tipos de vida.

Después de lo enunciado en estas tres subsecciones, vemos que la concepción de *felicidad* que maneja Marías tiene que ver, por un lado, con los diversos momentos de la vida que el Hombre aspira y goza, y, por otro lado, puede relacionarse con la concepción de la Antigua Grecia, pues estos *momentos* ya mencionados componen no solo eventos fugaces, sino que brindan sentido y dirección a la vida del Hombre. Diremos pues que, la *felicidad* de Marías busca colocar al sujeto como protagonista de su propia existencia enmarcándolo en un contexto social.

2.2. El descontento de los guardianes en su vida restringida

La educación que recibe la clase de los guardianes tiene como fin poseer una gran fuerza militar de modo que pueda defender al Estado ante cualquier conflicto. Dicha educación tiene como punto fundamental la literatura con la que esta clase ha de tener contacto. Por el contexto de la época, existía una cultura de mitos y relatos que se enseñaban a los niños. En el proyecto platónico se señala que debe brindarse una atención especial al contenido de los mitos (377b):

En tal caso, ¿hemos de permitir que los niños escuchen con tanta facilidad mitos cualesquier forjados por cualesquiera autores, y que en sus almas reciban opiniones en su mayor parte opuestas a aquellas que pensamos deberían tener al llegar a grandes? (1988, p.135)

En este numeral, en Platón impera la preocupación por una incorrecta interpretación de los mitos. Él supone que el niño no es capaz de discernir lo que es alegórico de lo que no lo es (378d), es decir, que se tomará al pie de la letra cualquier relato que éste llegase a escuchar. Sin embargo, esa “censura mítica” no solo abarca al hombre cuando es infante, sino incluso cuando éste es adulto. Platón no llega a establecer una edad “prudente” en la que ellos puedan acceder a todos los mitos sin el peligro de mal interpretarlos.

Platón rechazará gran parte de los mitos porque considera que ellos distorsionan la realidad y engañan a las personas, él los tilda de *mentiras innobles* (377d). Estos relatos siembran en los ciudadanos ideas erróneas acerca de los dioses, los héroes y la muerte, creando en ellos distintas expectativas.

En lo que respecta a la imagen de los dioses, en el 379a se señalará que “debe representarse siempre al dios como es realmente, ya sea en versos épicos o líricos o en la

tragedia” (1988, p.136), de modo que se lo muestre como buenos y no perjudiciales, de allí que no se admitan relatos que muestren a Zeus como un dios que tolera la mezcla del bien y del mal. Tampoco se tolerará que a un dios se le describa como un ser que pretende acrecentar la culpa entre los hombres (379d). Se prohibirá también describir a los dioses como seres capaces de adoptar formas múltiples, pues ellos en medio de su bondad y perfección, deben ser seres que no pueden abandonar su propio aspecto (380d). Con esta crítica, Platón pretende que los guardianes respeten a los dioses y se aproximen a lo divino, en la medida que eso es posible para un hombre (383c). El problema aquí es que se plantea un modo de ser que sacrifica la naturaleza e intereses de las personas reales a las de los individuos ideales que Platón imagina.

Sobre los héroes, se pretende eliminar los pasajes en lo que ellos se lamenten (387e), ya que las quejas y los lamentos, así como el miedo, no pueden formar parte de la personalidad de un guardián. Asimismo, Platón no considera conveniente que los guardianes sean *gente pronta en reírse* (388e) ya que eso provocaría una reacción violenta. Además, el héroe debe ser un tipo que baste a sí mismo para vivir bien (387e), quitándole la posibilidad de tener una esposa e hijos ya que ello no le permitiría enfocarse en el bien colectivo, porque estaría velando por un interés individual. Los héroes, que sirven de modelo e inspiración para los guardianes, son *deshumanizados* en los relatos, sin embargo, deben ser imitados. La muerte no debía ser descrita como algo terrible, y el Hades debe ser elogiado en los nuevos relatos de modo que no se temiera en lo absoluto a la muerte (386c).

Con la “reforma literaria” se esperaba que los guardianes crecieran en valentía y protegieran así, con todas sus fuerzas, al Estado, y eso significaba que su estilo de vida debía asemejarse a la de los héroes. En el Estado platónico, los guardianes no tendrían en su posesión ningún bien privado (416d), ni tampoco una familia (3873, 457d):

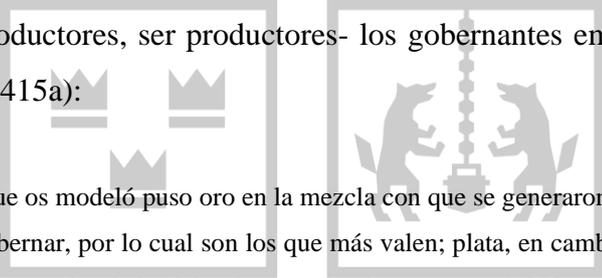
“Y a ello debemos añadir que el hombre que es de ese modo (razonable) será el que más se baste a sí mismo para vivir bien; y que se diferencia de los demás en que es quien menos necesita de otro” (1988, p.150)

Que todas estas mujeres deben ser comunes a todos estos hombres, ninguna cohabitará en privado con ningún hombre; los hijos a su vez serán comunes, y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo al padre (1988, p.258).

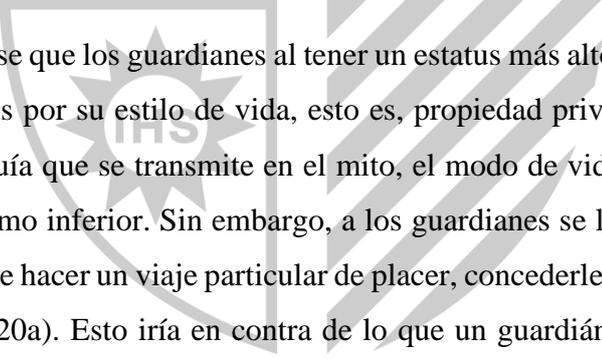
La idea de tener un bien propio y una familia es incompatible con la vida de los guardianes, pero no constituye una realidad generalizada en el Estado, puesto que la clase

de los productores sí tendría acceso a ellas. La clase de los guardianes no podría ignorar las posibilidades de la otra clase y ello generaría *descontento* en ellos. La educación que reciben los guardianes está orientada a que ellos normalicen su estilo de vida y lo acepten frente a la de las otras clases. Ya que los hijos serán comunes, ellos serían entregados a nodrizas intercambiables y los vínculos especiales o íntimos serían terminantemente prohibidos. La intención que tiene Sócrates es que los guardianes puedan ver a los demás como *amigos y semejantes amados, ejemplares sustituibles de los mismos valores* (Nussbaum, 2003), incrementando así su deseo de servir y proteger al Estado. Esta dinámica constituye de cierta manera, un rasgo ascético propio de la vida de los filósofos, que es proyectado a la clase de los guardianes.

Cabe mencionar que para que los guardianes acepten su realidad de ser guardianes -y los productores, ser productores- los gobernantes emplean el recurso del mito de los metales (415a):



Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardianes, y hierro y bronce en las de los labradores y demás artesanos. (1998, p.197)



Puede creerse que los guardianes al tener un estatus más alto que los productores no se sientan atraídos por su estilo de vida, esto es, propiedad privada y familia. Por la verticalidad y jerarquía que se transmite en el mito, el modo de vida de los productores sería considerado como inferior. Sin embargo, a los guardianes se les priva tanto que ni siquiera se les permite hacer un viaje particular de placer, concederles cortesanas ni gastar para darse gustos (420a). Esto iría en contra de lo que un guardián de la época viviría, pues él -en teoría- debería recibir honores y premios por luchar en favor del Estado. Los ejércitos con los que combatirían los guardianes del Estado platónico estarían conformados por hombres elogiados y premiados. De allí que Adimanto (419a) señalara que “el Estado es en realidad de ellos, y sin embargo no disfrutan de ningún bien del país, como los gobernantes de otros Estados, que poseen campos y construyen casas grandes y bellas a las que proveen de los enseres adecuados” (1998, p.201). La formación está orientada a que los guardianes consideren su estilo de vida como el mejor. En el 464c se señala que la tenencia de lo privado genera dolores privados, de allí que la mejor manera de sentirse comprometido con la causa común sea el no tener nada como propio.

Pero incluso en la clase de los guardianes existe una verticalidad que es ignorada por ellos, ya que los gobernantes sostienen que es necesario que los mejores hombres se unan sexualmente con las mejores mujeres la mayor parte de las veces, y los más malos con las más malas, de modo que se críen a los primeros y no a los segundos (459d). Para lograrlo, se realizan ingeniosos sorteos, “para que el mediocre culpe al azar de cada cópula y no a los gobernantes” (1988, p.261).

Los gobernantes procuran convencer a los guardianes de que ellos son héroes, sin embargo, estos últimos son minimizados y se cuestiona su capacidad de interpretación, pues el temor de dar una lectura errónea de los mitos ha significado una completa reforma de la literatura. No obstante, se les enseña el mito de los metales que supone una resignación al estilo de vida asignado. Es vital que la clase de los guardianes no se desvíen del programa propuesto para ellos (421a):

Porque si los fabricantes de calzado se pervierten, se corrompen y pretenden ser lo que no son, no es nada terrible para el Estado. Pero si los guardianes del Estado y de sus leyes parecen guardianes sin serlo, ves bien claro que corrompen por completo todo el Estado y sólo ellos tienen la oportunidad de organizarlo bien y hacerlo feliz (1998, p.203).

De acuerdo con este párrafo, la *felicidad* dependería exclusivamente de la clase de los guardianes; en ellos estaría centrada la atención de los gobernantes, mientras que la clase de los productores tendría como fin el proporcionar los bienes a las otras dos clases y no interferir con sus modos de vida. La *felicidad* de esta clase descansaría en la supuesta victoria de salvar al Estado entero (465d); el discurso de la clase gobernante tendría como finalidad el envalentonamiento de los guardianes.

Culp (2014) señala que la *felicidad* de los guardianes sería una consecuencia de una auténtica armonía psicológica que es fruto de la educación que ellos reciben. El programa educativo dirigido por la clase gobernante tiene como objetivo el ordenamiento del alma; pero con la limitación ya mencionada, se tendría entonces distintos *tipos* o *niveles* de almas ordenadas, lo cual supondría un problema pues el equilibrio alcanzado por los guardianes no sería mismo de los gobernantes. El programa formativo impartido busca que el *modus vivendi* de los guardianes sea interiorizado de manera profunda y duradera; pero como ya se ha mencionado, las almas de los guardianes son ordenadas por

la *fuera* y las circunstancias externas [como las privaciones²⁶ ya descritas]. Esto significaría que las motivaciones, actitudes y acciones de ellos, cambiarían en otras circunstancias, de modo que no lograrían alcanzar la armonía del alma ni tampoco la *felicidad* de la que gozan los gobernantes. Por lo tanto, las almas de los guardianes no son del todo “resistentes” y sus “virtudes” serían propensas de mermar o desaparecer. Además del modelo educativo, la negación de la privacidad se vuelve una condición *sine qua non* (416d-e; 417a-b):

Mira entonces si, para que así sea, no les será forzoso el siguiente modo de vida y su vivienda. En primer lugar, nadie poseerá bienes en privado, salvo los de primera necesidad. En segundo lugar, nadie tendrá una morada ni un depósito al que no pueda acceder todo el que quiera. Con respecto a las vituallas, para todas las que necesiten hombres sobrios y valientes que se entrenan a la guerra, se les asignará un pago por su vigilancia, que recibirán de los demás ciudadanos, de modo tal que durante el año tengan para que no les sobre ni les falte nada. (1998, p. 199)

Si en cambio poseyeran tierra propia, casas y dinero, en lugar de guardianes serán administradores y labradores, en lugar de asistentes serán déspotas y enemigos de los demás ciudadanos, odiarán y serán odiados, conspirarán y se conspirará contra ellos, y así pasarán toda la vida, temiendo más bien y mucho más a los enemigos de adentro que a los enemigos de afuera, con lo cual se aproximarán rápidamente a la destrucción de ellos mismos y del Estado. (1998, p.200)

2.3. El descontento de los productores como resultado del conocimiento de otras realidades

En el Estado justo, dentro de la clase de los productores, habrá hombres encargados de traer -de otros Estados- lo que hiciere falta (370e). Se señalará más adelante que en el Estado debe producirse no solo los bienes suficientes para los ciudadanos, sino también del tipo y cantidad requeridos por aquellos con los cuales se necesita intercambiar bienes (371a). Estos hombres estarán en contacto con mercaderes y comerciantes de otros Estados, posiblemente en otras localidades, los guardianes y gobernantes participen también del intercambio de mercadería. Este encuentro comercial, supondrá para la clase

²⁶ Si los guardianes llegaran a poseer tierras, casas y otros bienes privados, aquello los convertiría en propietarios y agricultores en lugar de guardianes. Serían amos y enemigos del resto de ciudadanos, en lugar de aliados y protectores. El *modus vivendi* que ellos poseen no aumenta su educación, sino que constituye el contexto de dicha educación.

de los productores, el ser conscientes de la particularidad del Estado justo y el papel que tienen ellos dentro de él.

Sobre la educación que recibirá esta clase no se dice tanto como sobre la que recibirá la clase de los guardianes; sin embargo, puede inferirse que los mitos que ellos escuchen también serán cuidadosamente controlados por la clase gobernante, de modo que se acepte el orden estamental, la idea de bienestar colectivo y el principio de especialización única. Respecto a este último punto, se señala que (370b):

Pues me doy cuenta, ahora que lo dices, de que cada uno no tiene las mismas dotes naturales que los demás, sino que es diferente en cuanto a su disposición natural: uno es apto para realizar una tarea, otro para otra (1998, p.123).

En este pasaje, el personaje Sócrates, toma como punto de partida la diversidad de habilidades y dotes que pueden tener los individuos, pero asume que habrá una adecuada y proporcionada distribución de éstos, de manera que no hubiese un exceso de artesanos o un déficit de zapateros en la ciudad, por poner un ejemplo. Esta habilidad o talento que mejor se le diese a cada sujeto, será acuñada como “lo suyo”. Que cada individuo haga *lo suyo* alude al enfoque y entrega total de dicha habilidad, pues al hacerlo, puede aprovecharla de mejor manera y perfeccionar su talento. Platón era consciente de que la mayoría de las personas preferirían llevar una vida con variedad de ocupaciones, pero aquello mermaría las posibilidades de perfección. Más allá de la perfección, el criterio fundamental de esta especialización es el *bien mayor*. El *bien* que se busca no debe ser el beneficio propio, sino el de los demás, Strauss, afirma que en la medida que el campesino presta su servicio, sólo de forma accidental lo realiza para él también; entonces, el bien que reciben los ciudadanos de la polis platónico es una consecuencia o retribución por su trabajo y donación a la sociedad.

Como se señaló en la sección anterior, la educación que se imparte en esta polis, pretende -en teoría- el ordenamiento de las almas. El programa formativo de los guardianes es de “menor calidad” que el de los gobernantes, y el de la clase productora, es mucho menor que el que reciben los guardianes. Así como estos últimos, los productores no alcanzan las virtudes de los filósofos, y cambiarían su forma de ser si se alteraran las circunstancias externas²⁷. Tanto la justicia de los guardianes como la de los

²⁷ Lo cual sería muy posible, ya que la clase productora coexiste con las otras dos clases. Si los productores vivieran aislados bajo un programa impuesto, el *modus vivendi* podría ser llevado sin mayor dificultad. El *descontento* fragilizaría la aceptación de la condición propia.

productores no se encuentra totalmente interiorizada, ella es entonces susceptible de cambios dado el modelo educativo recibido²⁸.

Julia Annas (1981) señala que Platón ni siquiera pone en consideración que el agricultor pueda preferir hacer otra cosa de vez en cuando, porque aquella situación atentaría contra el bien común del Estado. Insistir en incursionar en otra actividad, sería irresponsable y egoísta a la vez, pues las necesidades de todos estarían peor satisfechas. Pero en este punto se estaría atentando contra la libertad de cada individuo pues éste debería asumir un rol de forma irrevocable, sin importar que su curiosidad despierte interés hacia otro tipo de actividades que también podrían ir en provecho del Estado. La cristalización de un *proyecto personal* no es sinónimo de libertinaje o egoísmo, como puede ser entendido por Platón, ya que él considera que quien sigue sus propias inclinaciones en lugar de las inclinaciones que se desprenden del papel social para que esté “mejor dotado” es irresponsable e inmaduro, pues se estaría desentendiendo del *bien común* (Annas, 1981). Julián Marías señala que dicho proyecto puede ser enmarcado dentro del bienestar colectivo; en ese sentido, el sujeto puede colaborar en la construcción de un Estado justo, desde lo que sus habilidades, capacidades y expectativas le impulsaren. Este último autor señala que el hombre es siempre individual, pero que, a la vez, está inserto en una sociedad que forma parte de su realidad; en ese sentido, la *realización* a la que debe aspirarse es aquella que, siendo personal y auténtica, no causa disociación en la colectividad. Gerasimos Santas (2018) explica que, el hecho de que un ciudadano quiera -y se le conceda- desempeñar una ocupación adicional, era una realidad presente en las democracias de la época; en estas sociedades, el elegir una carrera para la que no se es apto ya sea por capacidad innata o la educación recibida, puede ser catalogado como una insensatez, pero no sería considerado injusto, como sí lo contemplaría Platón. Puede ser el caso que, en otros Estados, la voz de los ciudadanos - en tanto individuos- haya sido valorada en mayor medida que en la polis platónica.

El hecho de que la clase de los gobernantes del Estado platónico dictamine el lugar de cada uno en la *polis*, sintiéndose justos, seguros y felices por ello, no es sinónimo de que las otras dos clases, especialmente la de los productores, también lo sean, ya que:

²⁸ En *Político* 294b-c se señala que la ley se vuelve inútil para la persona que no posee el conocimiento o sensatez necesaria.

La verdadera felicidad no se logra simplemente manteniendo el lugar de uno, sino que la felicidad necesariamente disminuirá en proporción a la medida que el individuo no se adapte o no se enrede con el estilo de vida que se espera que lleve. (Barrow, 2010, p. 52)

La adaptación que Sócrates espera de las clases de los productores y de los guardianes, sería posible en la medida de que ellos pudieran no sentir las privaciones que supone su estilo de vida respecto al de las otras clases.

Retomando la analogía entre el cuerpo humano y el Estado, discutida en el capítulo anterior, cabe mencionar que la función única que desarrolla cada órgano del cuerpo es intransferible; simple y llanamente el corazón no podría realizar otras funciones, pues no cuenta con un homólogo dentro de dicho sistema. Los órganos no son sujetos que pueden tener habilidades distintas y capacidad de discernimiento. En el Estado se cuenta con individuos con capacidades e intereses múltiples. Se estaría hablando entonces de una especialización forzada que debe ser asumida de forma indefinida.

Sócrates había explicado que un cuerpo sano era sinónimo de orden y medida, tanto en sus órganos, como en las partes del alma, esto es, que cada componente realizara su función específica. De esa manera, las partes del cuerpo serían sanas y, por ende, el cuerpo entero también lo sería. No obstante, la jerarquía presente en el cuerpo demostraría que la parte poseyera propiedades del *todo* o viceversa:

La salud del pie forma parte de la salud del cuerpo, pero una parte comparativamente secundaria; si tengo un pie sano, es evidente que de ello no se sigue que soy más sano que quien no tiene un pie sano, independientemente de cualquier otra cosa que pueda ser verdad a mi respecto o de la otra persona. Podríamos afirmar, no obstante, que el corazón o el cerebro son un órgano tan vital que su salud sí tiene mayor peso que el estado saludable o enfermizo de otras partes del cuerpo (Irwin, 2000, p. 322).

Cuando Sócrates tocó el tema de la enfermedad, se había referido a ella como el estado que no le resulta provechoso al hombre para vivir; diríamos entonces que se refiere a la dolencia que incapacita al sujeto de llevar a cabo la tarea que tiene por *propia*. Como bien señaló Irwin, hay partes del cuerpo que son secundarias, y que, de un malestar en una de ellas no se seguiría que el cuerpo esté enfermo. Trasladando este razonamiento a la ciudad, ella seguiría siendo justa aun cuando algunos miembros de la clase productora no lo fueran; mas no así con la clase de los guardianes -que goza de un mayor estatus- ni

tampoco con la clase de los gobernantes. Ya que, como se explicó en el capítulo anterior la justicia engendraría *felicidad*, no todos en la polis platónica serían felices. Aunque Sócrates mencionó en que 420c que “modelamos el Estado feliz, no estableciendo que unos pocos, a los cuales segregamos, sean felices, sino que lo sea la totalidad” (1998, p. 202), vemos que no se cumpliría, ya que se aseguraría la felicidad de la clase gobernante, pero no necesariamente la del resto.

Otro detalle que debe ser tomado en cuenta es la vida privada de los ciudadanos, Vlastos (1969) se pregunta qué ocurre con dicha dimensión; él considera que una vida *individual* constituye un medio para el perfeccionamiento del trabajo. La vida del productor debe estar volcada hacia la *polis*, pero éste debe tener también una vida *hacia sí*. Esta *vida personal*, no solo sitúa al sujeto en un lugar de la sociedad, sino que refleja el sentido de su existencia, Julián Marías (1955) señala que “consiste en ejercer cierta presión sobre las circunstancias, oprimirlas para albergar en ellas -en el futuro- una figura programática de existencia. Es, pues, la esencial dimensión de futuro e imaginación que interviene en la constitución de toda vida” (p.179). Estos dos autores resaltan la importancia de que el sujeto pueda ser el protagonista de su vida y se enfrente a las circunstancias, de modo que pueda hallar en ello, el motivo de su existencia.

La felicidad que ha sido descrita por Platón en *República*, en concordancia con la señalada en el *Eutidemo* y *Gorgias* converge con la definición de Julián Marías en el sentido que apuntan a un proceso de integración del sujeto. En el primer caso, el individuo es un subordinado del Estado, en tanto que, en el segundo, el sujeto a través de su autonomía procura su realización personal; en ese sentido, la polis es un entidad que se convierte en el escenario de la expectativa personal. Esto no quiere decir que la ciudad se halle en el deber de complacer a todos y cada uno de los ciudadanos. Respecto a esta idea, Irwin (2000) señala que:

Si la clase gobernante de la ciudad ideal se limitara a obedecer las preferencias, incluso las más arraigadas, de las clases inferiores, y decidiera que lo mejor es siempre obedecer estas preferencias, no estaría haciendo lo que Platón espera de ella. Las clases inferiores no se forman, según Platón, una concepción de la ciudad como un todo ni de su bien; sólo tienen preferencias que reflejan su propio carácter y su propia decisión. Si la clase gobernante se limitara a obedecer estas preferencias, no formaría las preferencias de las clases inferiores a la luz de su propio juicio independientemente de lo que es mejor para la ciudad entera y para sus partes. (p. 407)

La preocupación por el *todo* lleva a Sócrates a defender en su totalidad el criterio que maneja la clase gobernante acerca del modo y orden en la polis platónica. Simple y llanamente, las facultades de la clase productora no estarían a la altura de la de los filósofos y, su actuar desviaría a la ciudad de su ideal: ser justa. En el capítulo anterior se señaló que, en el alma, la parte concupiscible, aun confiando en los criterios de la parte racional, pretendería obtener el goce de sus apetitos. Sócrates cree que, al igual que en el hombre individual, a través de la moderación y educación, las tres partes del alma convergerían en un punto haciendo del sujeto un hombre justo. Sin embargo, si la parte apetitiva o irascible no se encuentran subordinadas en su totalidad a la parte racional, eso no significaría que el hombre fuera injusto. Al parecer, Platón únicamente distingue dos polos opuestos, de forma radical: o bien, la parte concupiscible se encuentra totalmente sometida a la parte racional, habiendo justicia, o bien, no lo está y hay injusticia. Habíamos mencionado que en el hombre hay *partes secundarias* -tanto en el cuerpo como en el alma- y no gozan de una mayor relevancia; en ese sentido, puede prescindirse del *total compromiso* de ellas, significando así la verdadera preocupación por *lo esencial* y desplazando a lo restante. Es así que, en la ciudad, no existiría un auténtico interés por la clase productora, teniendo como fin en ellos la subordinación y el orden, ya que -como se señaló varias páginas atrás-, ellos serían únicamente “engranajes” de un sistema mayor.

Aunque las nociones de *felicidad*, *pretensión* y *descontento* de Marías son contemporáneas, ellas pueden ser identificadas en el proyecto platónico desde la dinámica y relación entre las tres clases. Aunque la *polis* propuesta por el personaje de Sócrates sea de carácter utópico, él manifiesta la plausibilidad del mismo si es que los filósofos fueran los gobernantes. Los miembros de la clase ideal gobernante no diferirían mucho de los sujetos reales que la conformarían, pero sí habría una gran diferencia tanto en los guardianes como en los productores por las razones ya explicadas a lo largo de este capítulo. Sería ilusorio imaginar un Estado en el que todos y cada uno de los miembros fueran felices, pero el hecho de considerar a cada uno como un sujeto autónomo y no como un engranaje de un *sistema ideal*, sería un buen inicio para que la felicidad individual -y también la colectiva- sea una realidad.

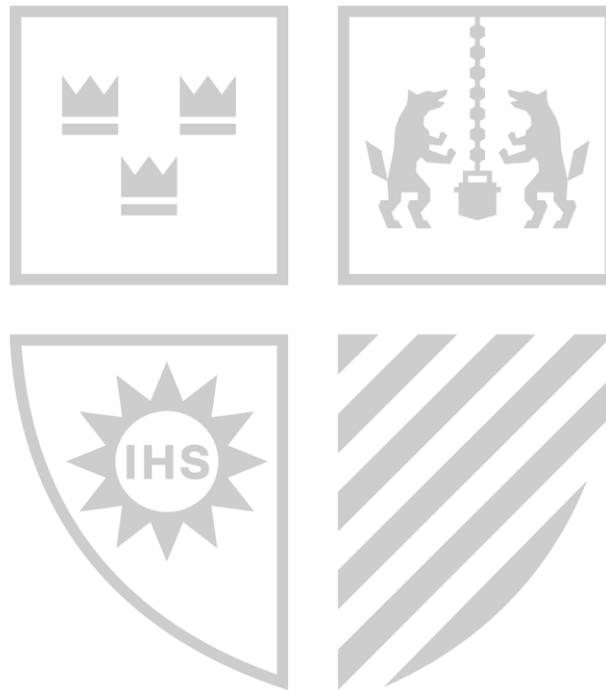
CONCLUSIONES

El presente trabajo ha tenido como centro al Hombre en tanto individuo, mostrando el problema que se suscitaría en la sociedad si se cristalizara el proyecto platónico. Aunque Platón se refiere a su modelo de sociedad como utópico, describe a detalle cómo ha de funcionar la polis teniendo como centro y horizonte al *todo*, perdiendo de vista al sujeto individual. La filosofía platónica apela al conjunto social porque es la entidad que brinda identidad y sentido de vida al ciudadano; sin embargo, dicho proyecto ha mostrado fragilidades que se resumen en las siguientes conclusiones:

- Para Platón, en el caso de la *felicidad*, el *todo* no es equivalente a la sumatoria de sus *partes*; si así lo fuera, su proyecto de polis no evidenciaría tanta verticalidad, jerarquía y contraste entre sus tres clases, especialmente para con la de los productores. En ese sentido, se ha evidenciado la fragilidad que presenta la analogía entre el cuerpo y Estado, ella resulta desacertada ya que se infiere que el hombre al ser un sujeto racional, sus componentes (órganos y partes del alma) también lo serán. Lo que se cometió allí fue una falacia de división porque se otorga características del *todo* a la *parte*: si el hombre es justo o sano, es porque todas y cada una de sus partes también lo son. Platón extiende la racionalidad del individuo y la proyecta en sus componentes. Sin embargo, a la hora de enfocarnos en el Estado, Platón esperaba la subordinación radical de parte del individuo hacia la *polis*, como si él no tuviera capacidad de razonamiento. Como se ha visto a lo largo de este trabajo, Platón esperaba una confianza ciega, de modo que, como los órganos del cuerpo y las partes del alma, actúen sin poner oposición alguna; en el caso de los órganos del cuerpo, ellos responden a una función natural, no existe en ellos la opción de funcionar o no. En el caso del Hombre, éste sí goza de capacidad de elección.

- Platón en su afán de construir una *ciudad ideal* dedica enteramente su atención a satisfacer -desde su perspectiva de filósofo- los requerimientos que tendría la clase de los gobernantes. Esta clase, se encarga de la administración de las otras dos clases, sin embargo, ella no representa a los productores ya que llevan estilos de vida muy distintos. Con esto no estoy afirmando que los gobernantes deben cumplir las mismas labores que los productores, pero la brecha existente entre ambos es gigantesca, a tal punto que, no podrían comprender el modo de vida que llevan los otros, “aislándolos” e incrementando las diferencias ya existentes. Platón es tajante al expresar que la mejor vida, la *vida feliz* es la del filósofo. En este trabajo se ha discutido y criticado el proyecto platónico, y estoy consciente de que no todos en la *polis* podrían ser filósofos, ya que el abastecimiento y protección del Estado no estarían atendidos. La diferencia entre gobernantes y productores es inmensa, siendo estilos de vida muy distantes, de donde se seguiría que la vida de los productores *es* también distante de la *vida feliz* de la que habla Platón.
- Platón teme que los hombres busquen únicamente el “pasarla bien” de una forma descontrolada y alejada de la *verdad*. A su parecer, el resto de los ciudadanos simple y llanamente no podrían comprender la *verdadera felicidad*, y, ante esta incapacidad, Platón ha propuesto un *modus vivendi* para las otras dos clases. No obstante, con el régimen planteado, la clase productora no alcanzaría ni la felicidad aparente [ya que se verían sumidos y restringidos], ni tampoco la felicidad platónica [porque no comprenderían el *porqué* de su situación]. Aquella dificultad, que Platón la entiende como la renuncia a un interés personal, también la plantea a la clase gobernante, pero hemos visto que los filósofos no renuncian a la *felicidad*, ellos la cristalizarían al seguir su vocación: explicar e instruir, que es precisamente lo que hace el personaje Sócrates durante toda la *República*.
- El concepto de *felicidad* manejado por Julián Marías, así como los de *pretensión* y descontento pudieron ser identificados en el proyecto platónico. Según la filosofía de este autor la *felicidad* no puede prescindir de la autonomía y la libertad del sujeto, y, en la *polis platónica* se carece de dichos elementos. Allí, no existe una pregunta acerca de qué le gustaría *hacer* o *ser* a un sujeto, simplemente lo que considera mejor un grupo minoritario. La expectativa de *ser* que pueda tener un

ciudadano necesita ser cumplida, y si bien, el Estado no es un subordinado del individuo que cumple caprichos individuales, éste debe servir de escenario de realización personal. La *polis* genera identidad y permite el desarrollo del sujeto, pero el individuo debe ser contemplado como un agente autónomo, racional y libre.



RECOMENDACIONES

La perspectiva crítica de este trabajo se ha realizado desde una mirada contemporánea. Las interrogantes sobre el sentido de la vida y concretamente sobre la *felicidad*, se han planteado desde hace un siglo, aproximadamente; esto puede generar un problema de anacronismo, por lo que, se ofrecen las siguientes recomendaciones:

- Platón era un hijo de su tiempo y cultura, el proyecto que él plantea en *República* respondía a una estructura aceptada para la época: gobernantes, guardianes y productores (incluyendo el esclavismo). Un riesgo en el que se puede caer es pretender dar respuestas de *hoy* a esa propuesta del *ayer*. En este trabajo no se ha pretendido ridiculizar el modelo platónico, considero que tiene diversos puntos a rescatar y valorar. Empleé la perspectiva de Julián Marías (1914-2005) porque siento que las preguntas: *¿qué me gustaría hacer?* *¿qué quisiera llegar a ser?* Han estado presentes a lo largo de la existencia humana.
- Así como desde la filosofía contemporánea se ha podido identificar rasgos en la filosofía antigua, considero que puede hacérselo también en sentido contrario: algunos elementos platónicos pueden leerse en la realidad actual y aportar a la reflexión, por ejemplo: la *especialización* sigue siendo un principio importante en varias sociedades actuales aplicada en la educación secundaria. Sería importante analizar cómo dicho principio platónico aportaría en la construcción de un Estado justo hoy.
- La filosofía antigua ha enfocado su atención en la razón como medio para alcanzar un conocimiento verdadero de las cosas, esto significaba entender primero plenamente el intelecto y el *origen* de las cosas. Ya que a lo largo de los siglos se ha ido esclareciendo esas cuestiones, es entonces que la filosofía contemporánea ha planteado interrogantes sobre el comportamiento social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anagnostopulos, G. & Santas, G. (2018). *Democracy, Justice, and Equality in Ancient Greece*. Springer.
- Annas, J. (1981). *An introduction to Plato's Republic*. Nueva York: Oxford University Press.
- Barrow, R. (2010). *Plato, Utilitarianism and Education*. Routledge
- Brisson, L. (2011). La felicidad según Platón y la tradición platónica. Ser feliz es asimilarse al Dios. *La felicidad. Perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas*. 23-31.
- Devereux, D. (2017). Virtue and Happiness in Plato. *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*. Cambridge University Press. 53-71
- Escobar, R. (2015). Platón y la conformación del Estado I. Algunos elementos para pensar la ciudad y su legislación. *Hermenéutica intercultural*. 59-82.
- Fierro, M. (2011). Platón: el anhelo por una felicidad vulnerable. *La felicidad. Perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas*. 32-73.
- Holowchak, A. (2004). *Happiness and Greek Ethical Thought*. Continuum
- Irwin, T. (2000). *La ética de Platón*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Marías, J. (1989). *La felicidad Humana*. Alianza Editorial.
(1955). *La estructura social*. Sociedad de estudios y publicaciones.
- Mill, J. (2014). *El utilitarismo*. Alianza Editorial.
- Morrison, D. (2001). The Happiness of the City and the Happiness of the Individual in Plato's Republic. *Ancient Philosophy*, 21, 1-24.
- Neu, J. (1971). Plato's Analogy of State and Individual: The Republic and the Organic Theory of the State. *Philosophy*, 46, 238-254.
- Nussbaum, M. (2003). *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Cambridge University Press.
- Platón. (1998). *República*. Gredos.

(1983). *Leyes*. Universidad Central de Venezuela.

(1981). *Eutidemo y Gorgias* en: *Obras Completas*. Universidad Central de Venezuela.

Popper, K. (1992). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós.

Strauss, L. (2006). *La ciudad y el hombre*. Conocimiento.

Villegas, A. (2013). Sobre el antropomorfismo político en la República de Platón. *Andamios*, 10 (21), 257-278.

Vlastos, G. (1969). *Justice and Happiness in the Republic*.

